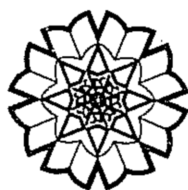
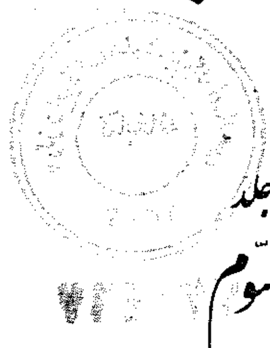


مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی



جلد سوم

ابن ازرق - ابن سیرین

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۴

بسم الله الرحمن الرحيم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

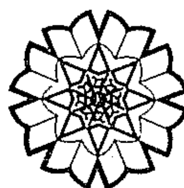
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به‌منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است
که به‌دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.





نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ دوم: تهران، ۱۳۷۴ شمسی
حروف‌چینی: شرکت افست (سهامی عام)
لیتوگرافی: علم و هنر
چاپ: شرکت چاپ و نشر لیلا
صحافی: ایران‌مهر
تعداد: ۵۰۰۰
بها: ۴۵۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارهٔ ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف ـ سرپرستی علمی و سر ویراستاری: آقای کاظم موسوی بجنوردی.

ب ـ شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمد حسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای زریاب، عباس
آقای سجادی، سید صادق
آقای سمسار، محمد حسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی اشرف
آقای عالم‌زاده، هادی
آقای عبدعلی، محمد
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق داماد، سید مصطفی
آقای موحد، صمد
آقای موسوی بجنوردی، کاظم
آقای موسوی بجنوردی، محمد
آقای مولوی، محمد علی

ج ـ بخش گزینش عناوین

د ـ بخش پرونده‌های علمی

ه ـ بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. فقه و اصول فقه
۱۲. حقوق

و ـ بخش بررسی

ز ـ محورهای ویراستاری

ح ـ بخش چاپ

ط ـ کتابخانه

یا ـ بخش عربی

یب ـ بخش دائرة المعارف ایران

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آل داود، سیدعلی	مؤلف و ویراستار
خانم آل مصطفی، فاطمه	مؤلف
آقای آل یاسین، صادق	صاحب جمع
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	ویراستار
خانم اخوان فرد، مینو	عضو بخش گزینش عناوین
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای اعلم، هوشنگ	مؤلف

آقای انزابی نژاد، رضا	مؤلف
آقای انصاری، حسن	مؤلف و دستیار بخش علوم قرآنی و حدیث
آقای انواری، محمد جواد	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای ایزدی مبارکه، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای بادکوبه هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بته کن، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای برگ نیسی، کاظم	مؤلف و ویراستار
آقای بنی آدم، حسین	کارشناس فهرست‌نویسی و طبقه‌بندی
آقای بیات، علی	مؤلف
آقای بینش، تقی	مؤلف
آقای بوذرجمهر، حیدر	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای بیرجندی، ابوالفضل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیر بخش علوم قرآنی و حدیث، مؤلف وویراستار
آقای پورمرادی، محمد جواد	مؤلف
آقای پورمحمد، رحمت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم پورناجیان، حنّان	دستیار بخش فقه و اصول فقه
آقای تبرائیان، محمد حسن	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای تفضلی، احمد	مدیر بخش منابع خارجی
آقای توکلی بیدهندی، احمد	نسخه پرداز
خانم جایدرپور، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای جعفر، خضیر	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای جعفری نائینی، علیرضا	مؤلف و ویراستار
آقای جلالی مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جمشید نژاد اول، غلامرضا	کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی و مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج منوچهری، فرامرز	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای حائری خرم آبادی، محمد علی	مؤلف
آقای حبیبی مظاهری، مسعود	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حجت جلالی، عباس	مؤلف
آقای حجتی کرمانی، محمد جواد	ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور ۳
خانم حفیظی، مینا	مؤلف و دستیار بخش ادبیات و عرفان
خانم حقیقی ایرانی، رؤیا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حکیمیان، ابوالفتح	مؤلف
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران و مؤلف
خانم خسروی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای خندان، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم دانش‌آموز، حبیبه	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی

خانم دودانگه، صغری	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی اکبر	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم رازپوش، شهناز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم راکی، پوران	مسئول نشریات ادواری
خانم ربیع زاده، زهرا	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
خانم ربیع زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رحیم لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	ویراستار محور ۵ و مؤلف
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای روح بخشان، عبدالمحمد	مؤلف
خانم ریحانی منفرد، نسترن	ویرایشگر فهرست نویسی
آقای زریاب، عباس	مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سالاری، سیدعباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای سجادی، سید جعفر	مؤلف
آقای سجادی، سید صادق	مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	مسئول بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمد حسن	مدیر بخش هنر،مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم سیدحسین زاده، هدی	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای سیدی، محمد	مؤلف و ویراستار
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و عضو بخش بررسی
خانم شکوهی، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شیروانی، محمد	کارشناس فهرست‌نویسی
آقای شیرین کام، فریدون	مؤلف
آقای صادقی، علی اشرف	ویراستار محور ۲
خانم صادقی، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های‌علمی، عضو بخش‌بررسی و مؤلف
آقای صفری نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم صفوی، مریم	مؤلف
آقای ضیائی، علی‌اکبر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای طباطبائی، سیدجواد	ویراستار
خانم ظفری، معصومه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم ظفری، ناهید	عضو بخش چاپ
آقای عابدی، محسن	مؤلف

آقای عالم زاده، هادی	ویراستار محور ۱ و مؤلف
آقای عبدعلی، محمد	مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم علی اکبری، نسرین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای علی زاده، بیوک	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای علی زاده، سعید	مؤلف
خانم عماری، مریم	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش هنر
خانم غلامیان، سیمین	عضو بخش گزینش عناوین
آقای فاتحی نژاد، عنایت‌الله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، مؤلف و ویراستار
آقای فاضلی، محمد	مؤلف
آقای فرزانه، علی	نسخه‌پرداز و ویراستار
آقای فکرت، محمد آصف	مؤلف و کارشناس فهرست‌نویسی
آقای قانع، احمد علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای قره بگلو، سعیدالله	مؤلف
خانم کاشیان، ایران ناز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای کاظم بیکی، محمد علی	ویراستار
آقای کیوانی، مجدالدین	مؤلف و ویراستار
آقای گذشته، ناصر	مؤلف
خانم گستری، فریبا	ویرایشگر فهرست نویسی
آقای گلشنی، عبدالکریم	مؤلف
آقای گنجی، محمد حسن	عضو بخش جغرافیا
آقای لاشیء، حسین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای لسانی فشارکی، محمد علی	مؤلف و ویراستار
آقای مافی، عباس	کارشناس فهرست‌نویسی و طبقه‌بندی
آقای متقی، سید حمید	مسئول دفتر سر ویراستاری
آقای مجتبائی، فتح الله	مدیر بخش ادبیات و بخش عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهد شبستری، محمد	مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و فهرست نویس
آقای محبتی، مهدی	مؤلف
خانم محقق، سیمین	پژوهشگر بخش پرونده‌های‌علمی، عضو بخش‌بررسی و مؤلف
آقای محقق داماد، سید مصطفی	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
آقای محمد زاده، رضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای محمدی، غلامحسین	عضو بخش گزینش عناوین
آقای محمدی، موسی	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول تنظیم فهرست موقت کتابخانه
خانم مسّاح، رضوان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مصلایی پور، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم معینی، مرسده	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای مقیمی، قهار	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

آقای منصوری، منصور	قائم‌مقام معاونت اداری و مالی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم منفرد، افسانه	مؤلف
آقای موحد، صمد	مدیر بخش فلسفه، ویراستار و مؤلف
آقای مؤذن جامی، محمد مهدی	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای مؤذن جامی، محمد هادی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای موسوی، سید مهدی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی آل طعمه، محمد احمد	عضو هیأت علمی بخش عربی و مؤلف
آقای موسوی بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی، سر ویراستار و مؤلف
آقای موسوی بجنوردی، محمد	مدیر بخش فقه و اصول فقه، عضو هیأت علمی بخش عربی و ویراستار
آقای موسوی بجنوردی، هادی	معاون اداری و مالی، مدیر داخلی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مولوی، محمد علی	ویراستار محور ۴، مؤلف و عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای مهرعلی زاده، قاسم	ویراستار
خانم میلانی، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای نجفی اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای نظام تهرانی، نادر	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای نقیئی، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای وفائی، علی اصغر	مؤلف
آقای وکیلی، ابومحمد	مؤلف
خانم هارطونیان، پارکوهی	کارشناس فهرست‌نویسی و طبقه‌بندی
آقای هدائی، محمد	مؤلف
خانم یمینی قائشی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

کارکنان فنی:

آقای ساداتی، میرشجاع	صفحه آرا
آقای عتیق پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای گوهری، مجید	ناظر چاپ

تقدیر و تشکر

بدین‌وسیله از همهٔ همکاران اداری و امور مالی، به ویژه کارکنان کتابخانهٔ مرکز، دبیرخانه، بخش زیراکس، صحافی و عکاسی که هریک به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان شرکت محترم افست، مخصوصاً بخش حروف‌چینی، همچنین کارکنان لیتوگرافی علم و هنر، شرکت چاپ و نشر لیلا و صحافی ایران‌مهر تقدیر و تشکر می‌شود.

اِبْن‌اَزْرَق، شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن علی بن محمد اصبحی اندلسی مالکی (۸۳۲ ـ ۸۹۶ق / ۱۴۲۸ ـ ۱۴۹۰م)، فقیه، قاضی، ادیب، صاحب‌نظر در فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی. ظاهراً نخستین کسی که زندگی وی را با تفصیل بیشتر نگاشته است، عبدالرحمن سخاوی (د ۹۰۲ق / ۱۴۹۷م) است که معاصر ابن‌ازرق است. پژوهشگران بعدی عمدتاً در نقل زندگی و احوال او از نوشتهٔ سخاوی سود جسته‌اند. گویا شهرت او به ابن‌ازرق به‌سبب صفتی جسمانی بوده که در خانوادهٔ وی وجود داشته و وی ارتباطی با تیرهٔ ازرقیان مشرق نداشته است (سامی النشار، ۷).

براساس آنچه سخاوی و برخی دیگر نقل کرده‌اند، ابن‌ازرق در مالَقه، یکی از شهرهای اندلس، زاده شد، در همانجا رشد و کمال یافت، *قرآن* را آموخت و حافظ آن شد. آنگاه مقدمات علوم، ادبیات، منطق، حساب و فقه را از عالمان آن روزگار، مانند ابواسحاق ابراهیم‌بن احمد بدوی، ابوعمرو محمد بن محمد ابوبکر بن منظور، خطیب ابوعبدالله محمد بن ابوطاهر بن محمد بن بکروب فهروی، ابراهیم‌بن احمد بن فتوح (مفتی غرناطه) و دیگران آموخت. با عالمان دیگری، از جمله قاضی ابویحیی‌بن محمد بن ابوبکر بن عاصم، در فاس، تلمسان و تونس دیدار کرد و از آنها نیز بهره جست. او در آغاز در مالقه به‌مقام قضا گمارده شد، ولی پس از آن قاضی وادیاش گردید و سرانجام قاضی غرناطه شد و این مقام را تا افتادن اندلس به‌دست غربیان حفظ کرد، اما پس از چندی ناگزیر به‌تلمسان رفت و از آنجا به‌مصر کوچ کرد. در مصر از قایتبای، سلطان مصر خواست تا به‌یاری مردم اندلس بشتابد، اما بی‌فایده بود. پس از آن در ۸۹۵ق / ۱۴۸۹م به‌سفر حج رفت و از مدینه دیدار کرد و بار دیگر به‌مصر بازگشت. بار دیگر برای جلوگیری از سقوط اندلس از سلطان تقاضای کمک کرد، ولی پاسخی نشنید. در ۸۹۶ق / ۱۴۹۰م به‌قضاوت در قدس گمارده شد، اما پس از ۶۱ روز زندگی و تصدّی قضا در قدس، درگذشت و در همانجا مدفون شد (سخاوی، ۲۰/۹ ـ ۲۱؛ حنبلی، ۲۵۵/۲ ـ ۲۵۶؛ سامی النّشار، ۱۰).

ابن‌ازرق از عالمان و قاضیان مالکی بنام روزگار خود بود که به‌دانش، پارسایی و ادب ستوده شده است. سخاوی او را دیده و دربارهٔ او نوشته است: من او را از مردان روزگار یافتم (۲۱/۹). برخی از عالمان آن روزگار مانند ابوعبدالله محمد بن حداد وادیاشی (سامی‌النّشار، ۱۷) و حافظ ابن‌داوود از او دانش و فقه آموخته‌اند (مخلوف، ۲۶۱/۲). محققان چندی در آثار خود از ابن‌ازرق روایت کرده و از آراء و اقوال او سود جسته‌اند که از آن میان می‌توان به‌احمد ابن‌یحیی ونشریشی در کتاب *المعیار* خود، ابوالعباس احمد باباتنبکتی صنهاجی در کتاب *نیل‌الابتهاج* و ابن‌مریم در کتاب *البستان فی ذکر الاولیاء والعلما بتلمسان* اشاره کرد.

عقاید و آراء: ابن‌ازرق، افزون بر فقاهت، در تاریخ و تحلیل تاریخ و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی نیز صاحب‌نظر بوده است. در نقد و تحلیل تاریخی از ابن‌خلدون اندلسی اثر پذیرفته و شیوهٔ او را دنبال کرده است. ظاهراً وی نخستین کسی است که در جهان اسلام راه و روش فکری و تحلیل تاریخی ابن‌خلدون را دنبال کرده و اهمیت چنان دیدگاه نقّادانه‌ای را درک کرده است.

ابن‌ازرق مانند سلف خود ابن‌خلدون «عصبیّت» را شالودهٔ دولت و بنیاد حکومت می‌داند، اما آن را خاص حکومتهای شرعی می‌شمارد. به‌نظر وی در حکومتهای غیردینی قومیت و نژادگرایی و امثال اینها شالودهٔ حکومت است. به گفتهٔ وی در اسلام سیاست شرعی و عرفی با هم تلفیق یافته و خلیفه یا حاکم و سلطان مسلمانِ متعهدی است که به‌پیروی از سنت رسول هر دوی آنها را یکجا اعمال کند. در عین حال او خلیفه را خلیفةالله نمی‌داند، بلکه خلیفه و جانشین رسول می‌داند که مردم او را با بیعت و انتخاب برمی‌گزینند. حاکم اسلامی به‌اعتبار اینکه متعهد به‌حراست از دیانت و سیاست شده، خلیفه یا امام نامیده می‌شود (۷۱/۱). به‌گمان او اطاعت از فرمانروای مسلمان از بزرگ‌ترین واجبات است ــ حتی اگر او مستبد و ستم‌پیشه باشد. البته وی به‌استناد روایاتی از پیامبر، اطاعت در معصیت و گناه شرعی را استثنا می‌کند. ابن‌ازرق خلافت خلفای راشدین را خلافت محض می‌داند و معتقد است که پس از آن، از دورهٔ امویان تا اواسط دورهٔ عباسیان (دورهٔ متوکل) خلافت و سلطنت درهم آمیخت و پس از آن به‌سلطنت خالص تبدیل شد و به‌زعم او این روند، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر بوده است. در عین حال، وی هیچ گونه اصراری بر عنوان خلافت یا امامت و یا سلطنت ندارد و حتی در سرتاسر کتاب *بدائع‌السلک* از حاکم اسلامی با عنوان «سلطان» یاد می‌کند. آنچه وی بر آن تأکید دارد، محتوا و شرایط و عملکرد فرمانروایان است که در صورت تحقق و عمل به‌آن شرایط، مانند عدالت و مشورت و عمران و آبادانی و رفاه در جامعه و یکپارچگی ملت و علم و اخلاق، حکومت می‌تواند اسلامی و بهترین نظام سیاسی باشد.

آثار: مهم‌ترین اثر ابن‌ازرق یکی *بدائع‌السلک فی طبائع‌الملک* است که به‌سبب اهمیت خاصی که دارد، جداگانه ــ در همین مقاله ــ به‌شرح آن خواهیم پرداخت. این کتاب در ۱۹۷۷م با مقدمه و تحقیق سامی‌النشار در دو جلد در عراق چاپ شده است. دیگری کتاب *الابریز المسبوک فی کیفیة آداب الملوک* است که در ۱۹۵۶م در الجزایر چاپ و منتشر شده است. دو کتاب در ادبیات نیز به‌او نسبت داده شده است: *شفاءالغلیل فی شرح مختصر خلیل* (مقری، *نفح‌الطیب*، ۷۰۱/۲) و *روضةالاعلام بمنزلة العربیة من علوم الاسلام* (همو، *ازهار الریاض*، ۳۱۸/۳). از این دو اثر نشانی در دست نیست. از ابن‌ازرق به‌عنوان شاعری چیره‌دست نیز یاد شده است و برخی از اشعار او در کتاب *نفح‌الطیب* مقری تلمسانی آمده است (۷۰۲/۲ ـ ۷۰۴، ۲۹۸/۳ ـ ۳۰۳).

بدائع‌السلک فی طبائع‌الملک: این کتاب از این نظر اهمیت دارد که به‌گفته احمد عبدالسلام نخستین «قرائت»[1] مقدمهٔ ابن‌خلدون در

1. Lecture

دورهٔ اسلامی به‌شمار می‌رود (ص 18). *بدائع‌السلک* به‌دو مقدمه، چهار کتاب (هر کتاب در دو باب) و یک خاتمه (در دو قسمت) تقسیم شده است (ابن‌ازرق، ۳۶/۱ـ۴۶؛ قس: سامی‌النشار، ۲۳/۱؛ عبدالسلام، 23). در نخستین مقدمه به‌مسائل بیست‌گانه‌ای اشاره شده است که برمطالعهٔ عقلانی قدرت سیاسی (مُلک) تقدم دارد. ابن‌ازرق در مسأله اول، به‌تبع حکما، انسان را مدنی بالطبع دانسته است و در موافقت با ابن‌خلدون بیان می‌کند که اجتماع بشری یعنی عمران جهان ضروری است (۴۶/۱ ـ ۴۷). در مسأله دوم، از عوارض اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پنجگانهٔ ابن‌خلدون در تحلیل جامعه بحث می‌کند که عبارتند از جامعهٔ بدوی؛ تغلب که بر مبنای عصبیت به‌سلطنت (مُلک) تبدیل می‌شود؛ جامعهٔ شهری (عمران حضری)؛ معاش که بنا به‌تعریف به‌گذران و تهیهٔ رزق و کسب مربوط می‌شود و بالأخره کسب علوم (همو، ۴۷/۱). این عوارض در واقعیت اجتماعی نیز به‌ترتیبی ظاهر می‌شوند که آورده شده است (عبدالسلام، 20). بیشـــتر مسائل دیگر مقدمهٔ اول مربوط به‌مباحثی است که ابن‌خلدون در تمایز میان عمران بدوی و عمران حضری و در خلقیات افراد آورده است. ابن‌ازرق در این مقدمه به‌تنظیم مطالب متشتت مقدمهٔ ابن‌خلدون پرداخته است و شیوهٔ بیان او بیشـــتر جنبهٔ تعلیمی دارد.

وی در دومین مقدمه به‌تأسیس اصول مربوط به‌بحثی شرعی در باب قدرت سیاسی (مُلک) پرداخته و آن را در بیست فاتحه بیان می‌کند. در نخستین فاتحه، ضرورت وجود مرجعی را متذکر می‌شود که به‌تبع ابن‌خلدون آن را «وازِع» (= بازدارنده، حاکم، شهریار) می‌نامد (۶۸/۱ ـ ۶۷). در فاتحهٔ دوم، این مسأله را طرح می‌کند که وازع می‌تواند از قدرت خود سوءاستفاده کند، اما این تجاوز از حق در مقایسه با شرّی که ممکن است در فقدان وازع ناشی شود، بسیار ناچیز است (۶۸/۱). در فاتحهٔ چهارم، ابن‌ازرق یادآور می‌شود که مطابق نظر «اهل الحق» (اهل سنت) وجود امام شرعاً ضروری است و اجماع فقها نیز بر این ضرورت جاری شده است (۶۹/۱ ـ ۷۰). می‌دانیم که ابن‌خلدون نیز در مقدمه بر همین نظر است (۳۶۵/۱ و بعد)، اما ابن‌ازرق به‌نظر تلمسانی مصری (د۶۴۴ق / ۱۲۴۵م) فقیه شافعی و ابن‌حزم اندلسی (د۴۵۶ق / ۱۰۶۴م) استناد می‌کند (همانجا). در فاتحهٔ پنجم، نظریهٔ ابن‌خلدون در تمایز میان ملک و خلافت و اشکال سه‌گانهٔ سیاسات ــ یعنی خلافت، سلطنت طبیعی و سلطنت سیاسی ــ را خلاصه می‌کند و اظهار می‌دارد که فقط خلافت می‌تواند سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید (۷۱/۱؛ قس: ابن‌خلدون، ۳۵۹/۱ و بعد). در ششمین فاتحه بیان می‌کند که با گذشت زمان، خلافت به‌سلطنت میل نموده است. پیش از ابن‌خلدون نویسندگان دیگری این معنا را متذکر شده بودند، اما ابن‌ازرق به‌قرافی صنهاجی (۶۸۴ق / ۱۲۵۸م)، استناد می‌کند (۷۲/۱). ابن‌ازرق در همان فاتحه، عملاً شرایط امامت را به‌توانایی اعمال قدرت منحصر کرده و در فاتحهٔ هفتم (۷۲/۱ ـ ۷۳) توضیح می‌دهد که در زمان غزالی (نکـ: المستظهری) علم از شرایط ضروری نیل به‌خلافت نبوده، همچنانکه عدالت (موضوع فاتحهٔ نهم، ۷۴/۱ ـ ۷۵) و نسب قرشی (موضوع فاتحهٔ دهم، ۷۵/۱ ـ ۷۶) نیز از شرایط ضروری به‌شمار نیامده است. در فاتحهٔ یازدهم با استناد به ابن‌عرفه و رغمی تونسی (د۸۰۳ق / ۱۴۰۱م) این نظر را می‌پذیرد که در شرایط خاص، نصب چند امام در چند سرزمین جایز است و آنگاه در فاتحه‌های دوازدهم تا پانزدهم (۷۷/۱ ـ ۷۹) مطابق نصوص شرعی و مبانی عقلی، ضرورت اطاعت از مَلِک برای حفظ مصالح عمومی را توضیح می‌دهد و در تعلیل آن می‌گوید که سرپیچی از اطاعت، منشاء شرّ تواند بود. بنابر فاتحهٔ شانزدهم (۷۹/۱ ـ ۸۱) افراد، لایق همان حکومتی هستند که بر آنان فرمان می‌راند. در دو فاتحهٔ بعدی، ابن‌ازرق برخلاف ابن‌خلدون که سلطنت را وسیلهٔ نیل به‌تمامی لذات می‌داند، سلاطین را از اینکه با مشغول شدن به‌دنیا، آخرت خود را به‌مخاطره افکنند، برحذر می‌دارد (۸۲/۱ ـ ۸۳)؛ و در فاتحهٔ نوزدهم تأکید می‌کند که سلاطین باتقوی در این دنیا عزیز داشته می‌شوند و در آخرت نیز پاداشی بزرگ خواهند یافت (۸۳/۱ ـ ۸۴). در فاتحهٔ بیستم، صلاح و فساد سلطان را مایهٔ صلاح و فساد رعیت می‌داند (۸۵/۱).

ابن ازرق بار دیگر در کتابهای چهارگانهٔ *بدائع السلک* این مسائل را به طور مشروح مورد بحث قرار می‌دهد. نخستین کتاب به تعریف «حقیقت سلطنت، خلافت و دیگر صور ریاسات و شرط وجود آنها» مربوط می‌شود که به دو باب تقسیم شده است: در باب نخست، سه «نظر» وجود دارد که عبارتند از تعریف سلطنت به طور کلی، خلافت و سایر ریاسات که ریاست دینی بنی‌اسرائیل و مسیحیان از آن جمله است. البته نباید فراموش کرد که درجامعهٔ اسلامی، اهل کتاب: ملتهای مستقلی را تشکیل می‌دهند که به وسیله رؤسای مذهبی خود اداره می‌شوند. به دنبال این مطلب، ابن ازرق از گروههای انسانی صحبت می‌کند که در تحول سیاسی خود به مرحلهٔ سلطنت نرسیده‌اند. در نزد این گروهها، قدرت سیاسی یا به وسیلهٔ یک فرد و یا به وسیلهٔ جمعی از سالخوردگان اعمال می‌شود. این شکل اخیر قدرت نزد بنی‌اسرائیل پیش از حضرت موسی (ع) وجود داشت. تأثیر ابن خلدون و مقدمهٔ او در این باب و به ویژه در فقرات مربوط به کتب مقدس یهودیان و نصارا آشکارتر از جاهای دیگر به چشم می‌خورد (۸۹/۱-۱۰۴؛ عبدالسلام، 22).

باب دوم از کتاب اول به سه بخش تقسیم می‌شود: نخستین بخش به این مسأله مربوط می‌شود که منشأ وجود وشرط سلطنت را باید در نیاز جامعه به یک قوهٔ قاهره (وازع) پیدا کرد (۱۰۵/۱-۱۱۱). بخش دوم در بیست مسأله به بحث عصبیت پرداخته و مجموعهٔ نظرات پراکندهٔ ابن خلدون که در مقدمه دربارهٔ «دیالکتیک پیچیدهٔ قدرت در جوامع عربی ـ اسلامی» (عبدالسلام، 23) آمده است، به طور منظم باز می‌کند (۱۱۱/۱-۱۵۵). و بخش سوم به تحلیل جنگ به عنوان مهم‌ترین تظاهر طبیعی تعارض بیان عصبیتها می‌پردازد (۱۵۵/۱-۱۷۱).

کتاب دوم در دو باب، سلطنت و شالوده‌های اصلی (ضروری) و

فرعی بنای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. نخستین باب به «افعال» یا نهادهایی مربوط می‌شود که به سلطنت، صورت وجودی می‌بخشد. ابن ازرق در این فصل، ۲۰ رکن قدرت را برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. انتخاب وزیر؛ ۲. تقویت شریعت؛ ۳. تشکیل ارتش؛ ۴. تنظیم مالیه؛ ۵. عمران یا اقتصاد؛ ۶. اجرای عدالت؛ ۷. ترتیب مناصب دینی؛ ۸. ترتیب مناصب سیاسی (سلطانیة)؛ ۹. احترام به احکام سیاسی؛ ۱۰. تشکیل شورایی از خبرگان و فرزانگان؛ ۱۱. استماع نصیحت شرعی شیوخ؛ ۱۲. نظم و نسق دادن به امور اداری برمبنای تدبیر؛ ۱۳. انتصاب استانداران (ولاة) و مأموران مالی (عمال)؛ ۱۴. انتخاب اطرافیان سلطان؛ ۱۵. ترتیب تشریفات مجالس؛ ۱۶. تشریفات نزول اجلال؛ ۱۷. رسیدگی به خواص و نزدیکان؛ ۱۸. احترامات نسبت به علمای دین، اعیان و سران قوم؛ ۱۹. اعطای هدایا به خدمتگزاران سابق؛ ۲۰. خیرات و مبرات در جهت جاودانگی یاد شهریار (تخلید مفاخر الملک) (۱/۱۷۵-۴۱۷). در فصلی که خلاصهٔ آن آورده شد، فقراتی از مقدمه با نظراتی از فقها درهم آمیخته شده است. در بخشهای بعدی کتاب، ذکری از ابن خلدون به میان نیامده و تنها به بیان مسائل مربوط به احکام شرعی و اخلاقی بسنده شده است (عبدالسلام، 24).

باب دوم از کتاب دوم با مقدمه‌ای در تعریف فضیلت و فضایل اصلی آغاز می‌شود. آنگاه ابن ازرق در ۲۰ بخش (قاعده) به تحلیل فضایلی مانند عقل، علم، شجاعت، عفّت، سخا، حلم و... می‌پردازد (۱/۴۱۹-۵۵۷) که باید شهریار به آنها آراسته باشد. مجموعهٔ مباحث این باب نشان می‌دهد که تحلیل ابن ازرق دارای صبغه‌ای دینی است و احتمالاً وی در این باب به کتاب *ادب الدنیا والدین* ماوردی نظر داشته است، به ویژه آنکه عنوان «قاعده» که فقرات مختلف این باب را از یکدیگر متمایز می‌سازد، یادآور تقسیم‌بندی ماوردی در کتاب مذکور است؛ با این تفاوت که ماوردی زیرعنوان قاعده‌ها، از «عوامل شش گانه سازمان درست اجتماعی در این جهان و صلح انسان در آخرت» سخن می‌گوید (عبدالسلام، 26؛ قس: ماوردی، ۱۳۲ و بعد). مطالعهٔ تطبیقی این دو اثر شباهت محتوایی آن دو را نشان می‌دهد، ولی ابن ازرق در هیچ جا اشاره‌ای به متن ماوردی ندارد.

کتاب سوم به بررسی تکالیفی می‌پردازد که سلطان برای استقرار ارکان قدرت خود باید بدانها عمل کند. مقدمه کتاب، اعمالی را که از نظر شرعی و سیاسی می‌تواند مانع رسیدن سلطان به اهداف یادشده در بالا باشد، ذکر می‌کند و او را از آنها نهی می‌کند. باب اول کتاب سوم به شرح وظایف پادشاه و اطرافیان او مربوط می‌شود. در فصل اول این باب ابن ازرق درباره سیاست مَلِک در قبال رعایا و «امور عارضه» بحث می‌کند: پادشاه باید از سویی بـه تأمین معاش رعایـا بپردازد و از سوی دیگر آنان را در تحت اطاعت خود نگاهدارد. دراینجا ابن ازرق نیز از اعتقاد اهل تسنن درباب اطاعت از پادشاه پیروی می‌کند و با استناد به کتب فقهی توضیح می‌دهد که هیچ گونه مخالفتی با سلطان (جز در حد «نصیحت») جائز نیست. سپس به سیاست «امور عارضه» نظیر جهاد، آفات آسمانی، جنگ داخلی، قحطی و...، و احکام آن می‌پردازد. «سیاسة الوزیر» موضوع دومین فصل این باب است. در این فصل نصایحی آورده شده که عمدتاً از نوشته‌هایی مانند *افلاطونیات* و *العهود الیونانیة* گرفته شده است، اما دربارهٔ نقش وزیر که در کشورهای اسلامی اهمیت بسزایی داشته، در این بخش بسیار کم سخن گفته شده است (عبدالسلام، 28). ظاهراً باب دوم کتاب سوم دارای اهمیت بیش‌تری است، زیرا در آن از تکالیفی بحث می‌شود که پادشاه در آغاز به دست گرفتن زمام امور کشور، عمل به آنها را وعده داده است. اما تمامی این تکالیف (احترام به شرع، اجرای حدود و رتق و فتق امور کشور) از دیدگاه فقهی بررسی شده و نشانگر فضای عمومی تحلیل مؤلف است. لازم به توضیح است که در اینجا واژهٔ سیاست به معنای «وظایف و ترتیباتی است که نه از شرع بلکه از عمل دولتهای اسلامی ناشی می‌شود، و این از زمانهای قدیم پذیرفته شده است» (همو، 29). همچنین ابن ازرق متعرض مسائل مربوط به مشروعیت این وظایف و ترتیبات، و تعارض آنها با صلاحیت قاضی می‌شود و مانند بسیاری از مؤلفان اسلامی بی‌آنکه به رد چنین استنباطی از سیاست بپردازد، می‌کوشد تا آن را در حدود عدم تعارض با شرع نگاه دارد.

کتاب چهارم از آفات سلطنت (مُلک) سخن می‌گوید وبیشـترین بخش آن از مقدمهٔ ابن خلدون فراهم آمده است. همچنین در خاتمهٔ کتاب، مباحثی در سیاست اجتماعی و اخلاق اقتصادی (سیاسة الناس و عیشة) مطرح می‌کند که به طور عمده از کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی گرفته شده است.

کتاب *بدائع السلک*، تألیفی است که نزدیک به نیمی از آن (دو مقدمه، کتاب اول و تقریباً تمامی کتاب چهارم) عیناً از مقدمهٔ ابن خلدون نقل شده است. در باب اول از کتاب دوم نقل قولهای مقدمه چندان زیاد نیست و در باب دوم همان کتاب و کتاب سوم و خاتمه یعنی بخشهایی از کتاب که به مسائل اخلاقی مربوط می‌شود، تقریباً هیچ نقل قولی از ابن خلدون نمی‌توان یافت. محتوای این بخشها از *قرآن* و حدیث و نیز کتابهایی مانند *العهود الیونانیة*، *افلاطونیات* و *سیاست* منسوب به ارسطو (همو، 31) فراهم آمده است. آنچه در کتاب *بدائع السلک* بدون تأثیر پذیرفتن از مقدمهٔ ابن خلدون آمده، مباحث مربوط به «اخلاق اسلامی» است که براساس منابع شرعی، فلسفی و شبه فلسفی تألیف شده است.

چنانکه گفته شد در فقراتی از کتاب می‌توان تأثیر *ادب الدنیا والدین* ماوردی را ملاحظه کرد که از قرن (۵ ق / ۱۱ م) به بعد یکی از منابع مهم «اخلاق اسلامی» به شمار می‌رود. *بدائع السلک* مانند *ادب الدنیا والدین* مجموعه‌ای است از آیات و روایات که به دنبال هم نقل گردیده و جابه‌جا ضرب‌المثلها و مأثورات تاریخی نیز برآن افزوده شده است. این فصول و فصولی که از نقل قولهای مقدمهٔ ابن خلدون فراهم شده است تار و پود کتاب *بدائع السلک* را تشکیل می‌دهد. باید یادآوری کرد که مقدمهٔ ابن خلدون، یگانه منبع مباحث عقلی *بدائع*

السلک است که به تحلیل عمران، اجتماع، وازع، ملک و عصبیت می‌پردازد (همو، 23).

مآخذ: ابن ازرق، ابوعبدالله، *بدائع السلک فی طبائع الملک*، به کوشش علی سامی النشار، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حنبلی، مُجیرالدین، *الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل*، عمّان، ۱۹۷۳ م؛ سامی النشار، علی، مقدمهٔ *بدائع السلک* ابن ازرق، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ سخاوی، عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۹۳۶ م؛ ماوردی، ابوالحسن علی، *ادب الدنیا والدین*، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیّة*، بیروت، ۱۹۳۰ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ نیز:

Abdesselem, Ahmed, *Ibn Khaldun et ses lectures*, Paris, 1983; GAL.

حسن یوسفی اشکوری ـــ معرفی کتاب *بدایع السلک* از سیدجواد طباطبائی

اِبْنِ اَزْرَق، نافع بن ازرق بن قیس بن نهاربن انسان‌ابن اسد بن صبرة بـن ذُهل بـن الدّول بـن حنیفهٔ بکـری وائلی مکنیٰ به ابوراشد (مق ۶۵ ق/ ۶۸۵ م)، رئیس ازارقـه که فرقه‌ای از خوارج بودنـد. نافع اهل بصره بود، ولی پدرش ازرق، برده‌ای رومی و آهنگر بود و گفته‌اند که ابن ازرق از بنی حنیفه و غیر از ازرقی بوده که از طائف آمده بوده است (ابن حزم، ۳۱۱؛ بلاذری، فتوح، ۵۶). ابن ازرق نخست از اصحاب عبدالله بن عباس بود (ابن حزم، همانجا) و سؤالهایی از وی در باب قرآن و تفسیر ولغت داشته که با پاسخهای آنها نقل شده است (مُبرد، ۱۶۳/۱ ـ ۱۷۲؛ قس: جاحظ، ۵۱۲/۳ ـ ۵۱۳). هنگامی که ابن ازرق از قیام عبدالله بن زبیر در مکه آگاه شد، به یارانش پیشنهاد کرد تا به مکه روی آرند و هر گاه رأی ابن زبیر را با رأی او هماهنگ دیدند، با او علیه سپاه شام جنگ کنند. پس به مکه نزد ابن زبیر رفتند و او از دیدن آنان شادمان گشت و رأی خویش را مطابق رأی آنان وانمود ساخت. نافع و یارانش در سپاه ابن زبیر با سپاه شام جنگ کردند. چون یزید بن معاویه بمرد و سپاه شام بازگشتند و جنگ خاتمه یافت، نافع و یارانش بر آن شدند تا رأی ابن زبیر را در باب عثمان بن عفان بدانند. ابن زبیر در نخستین دیدار چون شمار اطرافیان خود را اندک دید، گفت و گو را به فرصتی دیگر موکول کرد و در دیدار دوم که یاران خودرا مسلح و آماده ساخته بود، در طی مناظره‌ای که طبری (۵۶۴/۵ ـ ۵۶۵) و ابن عبدربه (۳۹۴/۲ ـ ۳۹۵) شرح آن را آورده‌اند، و در برابر سخنانی که از جانب ابن ازرق و یارانش علیه عثمان ایراد شد، به شدت از عثمان دفاع کرد و گفت که به تولای عثمان باقی و با دشمنانش دشمن است و افزود که از آنان (نافع و پیروانش) بیزار است. پس از این واقعه ابن ازرق و یارانش با تنی چند از دیگر بزرگان خوارج به بصره رفتند. در پی قتل مسعود بن عمرو در بصره و به وجود آمدن تشنج در این شهر، و در حالی که مردم علیه ابن زیاد برخاسته بودند، خوارج که در زندانهای بصره محبوس بودند، درهای زندان را شکستند و خود را آزاد ساختند. ابن زیاد به سوی شام رفت و بیشتر خوارج به ابن ازرق پیوستند (طبری، ۵۶۴/۵ ـ ۵۶۷). گویا در همین احوال ابن ازرق نیز مدتی در زندان ابن زیاد بوده است (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۵۲). وی سپس به اهواز رفت و گماشتگان دولت را از آنجا راند و خراج برقرار کرد. او که لقب امیرالمؤمنین یافته بود، علاوه بر اهواز، بر سرزمینهای فارس و کرمان نیز چیره شد (بغدادی، ۵۱؛ مبرد، ۲۰۸/۱ ـ ۲۰۹) و بر مسلمانان بیداد کرد، به حدی که زنان و کودکان را نیز کشت (ابن حزم، ۳۱۱). والی بصره، سردارِ خود مسلم ابن عبیس بن کریز را با سپاهی به جنگ ابن ازرق فرستاد. مسلم در محلی موسوم به دولاب (در ۴ فرسنگی اهواز؛ یاقوت، ۶۲۲/۲) با وی جنگید. در این جنگ مسلم بن عبیس کشته شد و سپاهش شکست خورد (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۱۱۵). برای مقابله با ابن ازرق سردارانی چون عثمان بن مَعْمَر قرشی (دینوری، ۲۷۰)، عمر بن عبدالله بن معمر تمیمی و حارثة بن بدر غدانی گسیل شدند، ولی همه کشته یا منهزم گشتند (بغدادی، ۵۱؛ نیز نک: طبری، ۶۱۳/۵ ـ ۶۱۴)، تا اینکه والی بصره از ابن زبیر خواست که مُهَلّب بن ابی صفرة (د ۸۲ ق/ ۷۰۱ م) را به دفع ازارقه بفرستد. مهلّب در آن هنگام در خراسان بود. ابن زبیر به وسیلهٔ نامه‌ای وی را به جنگ با ازارقه فرا خواند، او هم به بصره شتافت و با سپاهی از اهل بصره به جنگ آنان رفت. ازارقه که درآن هنگام درنهر تُستر (شوشتر) بودند، به سوی اهواز واپس نشستند. پس بین مهلّب و ابن ازرق در ناحیهٔ سِلّی جنگی رخ داد که تا شب طول کشید و عدهٔ بسیاری از خوارج کشته شدند. نافع نیز به قتل رسید (دینوری، ۲۶۹ ـ ۲۷۳). عبدالقاهر بغدادی (ص ۵۱) نوشته است که ابن ازرق از دست مهلّب شکست خورد و در آن هزیمت بمرد. برخی از منابع قتل ابن ازرق را پیش از این تاریخ (شهرستانی، ۲۰۸) و در هنگام جنگ با مسلم بن عُبیس دانسته و آورده‌اند که سلامهٔ باهلی ادعای کشتن او را کرد (طبری، ۶۱۳/۵؛ ابوالفرج، ۴/۶).

نافع بن ازرق همهٔ مسلمانان را ـــ جز پیروان خود ـــ کافر می‌دانست و حضور در نماز آنان، خوردن ذبایح آنان و ازدواج با آنان و توارث از ایشان را ناروا می‌شمرد، حتی کشتار زنان و کودکانشان را روا می‌دانست. مخالف تقیه بود و قاعدین یعنی کسانی را که توانِ جنگ داشتند، ولی از جنگ باز می‌نشستند، تکفیر می‌کرد. مرتکب کبیره را کافر می‌دانست و حد رجم را از زانی محصن ساقط می‌شمرد و دزد قلیل یا کثیر را حکم قطع ید می‌داد (اشعری، ۲۲۲؛ مبرد، ۲۰۸/۱ ـ ۲۰۹؛ شهرستانی، ۲۱۰ ـ ۲۱۱؛ برای اطلاع بیش‌تر نک: ه‍ د، ازارقه، نیز خوارج).

مآخذ: ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م؛ اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *کتاب الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ دینوری، احمد بن داوود،

اخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیّال، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ مبرّد، محمد بن یزید، *الکامل*، قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸ م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ اِسحاق، ابوعبدالله، یا ابوبکر محمد بن اسحاق بن یسار ابن خیارِ مطّلبی مدنی (۸۰ ـ ۱۵۱ ق/ ۶۹۹ ـ ۷۶۸ م)، محدث و نخستین سیره‌نویسی که زندگانی پیامبر اکرم (ص) را به رشتهٔ نگارش درآورده است (ابن حبان، *مشاهیر علماء الامصار*، ۱۳۹ ـ۱۴۰). به گفتهٔ ذهبی ابن اسحاق در سال ۸۰ ق در مدینه زاده شد (*سیر*، ۳۴/۷)، اما برخی از محققان معاصر نظر داده‌اند که ابن اسحاق در حدود سال ۸۵ ق متولد شده است (برای نمونه، نک: سقا، ص «م»؛ زریاب، ۸۱، ۸۳) که ظاهراً این نظر بی‌توجه به نوشتهٔ ذهبی اظهار شده است. ابن اسحاق از زُمرهٔ موالی است. جد او یسار بن خیار یا یسار بن کوتان (که ضبط دیگر آن کوثان است، ذهبی، *سیر*، ۳۳/۷) از مسیحیانی بود که در نُقیره (روستایی در حوالی عین التمر) زندانی بود. خالد بن ولید پس از گشودن این قلعه در ۱۲ ق/ ۶۳۳ م علاوه بر زنان و کودکان آنجا، ۴۰ پسر را نیز که توسط اهالی نقیره به گروگان گرفته شده و در کلیسا محبوس بودند، به اسارت گرفت. از جملهٔ این ۴۰ تن، یسار جد محمد ابن اسحاق بود که پس از ورود به مدینه مولای قیس بن مَخرمه شد (بلاذری، ۲۴۸؛ شباب، *طبقات*، ۶۷۸/۲؛ ابن سعد، ۳۲۱/۷؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۱)/۴۰)، اما تنها قهپایی می‌نویسد که او پس از اسارت و ورود به مدینه به بردگی فاطمه بنت عتبه درآمد (۱۹۹/۱، ۱۴۸/۵ ـ ۱۴۹). به نوشتهٔ بکری اندلسی این گروگانها عرب تبارانی بودند که در اختیار کسری قرار داشتند (۳۱۹/۱)، اما این سخن مسلم نیست (نک: زریاب، ۸۲).

یسار سه پسر داشت: اسحاق، موسی و عبدالرحمن (قس: ابن قتیبه، ۴۹۲) که هر سه از محدثان و راویان حدیث بودند. اسحاق با دختر صَبیح یکی از موالی حُوَیْطِب بن عبدالعُزّیٰ ازدواج کرد. حاصل این زناشویی سه پسر به نامهای محمد، ابوبکر و عمر (د ۱۵۴ ق/ ۷۷۱ م) بود. این هر سه فرزند به پدر تأسی کردند و از جملهٔ طالبان حدیث گردیدند که احادیث زیادی از آنان روایت شده است (مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۳؛ قس: شباب، *طبقات*، همانجا؛ ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۰/۷؛ یاقوت، ۶/۱۸). محمد بن اسحاق دوران کودکی و نوجوانی را در مدینه گذراند. نخست نزد پدر و عموهایش موسی بن یسار و عبدالرحمن بن یسار و آنگاه نزد عالمان دیگر به کسب دانش پرداخت (طبری، ۶۵۴/۱۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۳). او در این شهر مانند بیشتر طالبان علم در آن دوره، و به ویژه موالی، به کسب علوم متداول زمان پرداخت. شوق موالی برای فرا گرفتن دانشها از دیگران بیشتر بود، زیرا آنان از جوامعی بودند که در آنها کتابت و دانش بیشتر از جامعهٔ عرب رواج داشت، و به علاوه، موالی از نظر جایگاه اجتماعی در طبقات پایین‌تر بودند و بهترین چیزی که می‌توانست مرتبهٔ اجتماعی آنان را بالا برد و این نقص را جبران کند، وصول به مقامات علمی خاصه دانش دین و فقه و حدیث بود (زریاب، ۸۳). کسان دیگری که ابن اسحاق پیش از همه نزد آنان به تحصیل پرداخت، ابوسلمة بن عبدالرحمن و سالم بن عبدالله بودند (ابن معین، ۷۳/۲). اساتید دیگر او عاصم بن عمر بن قتاده، یزید بن رومان، محمد بن ابراهیم، قاسم بن محمد، نافع مولی ابن عمر، و به ویژه ابن شهاب زهری، عبدالله بن ابوبکر بن محمد مدنی، محمد بن سائب کلبی و بسیاری دیگر بودند که ابن اسحاق از آنها دانشهای معمول را فرا گرفت و هم از این گروه روایت کرد. او مغازی عروة بن زبیر را از شاگردش یزید بن رومان آموخت و به دنبال آن مغازی عبدالله بن کعب را شنید (ابن سعد، بخش چاپ نشدهٔ *طبقات*، نک: مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۳ ـ ۴، ۷ ـ ۸، حاشیه؛ ذهبی، *سیر*، ۳۴/۷).

ابن شهاب زهری استاد برجستهٔ ابن اسحاق چنان مجذوب قدرت علمی‌وی‌گردیدکه‌اعلام داشت تا زمانی که این اَحول (لوچ) یعنی ابن اسحاق در حجاز است حجاز مرکز علم خواهد بود (ابن ابی حاتم، ۲ (۳)/۱۹۱؛ بسوی، ۲۷/۲). ابن عدی جرجانی داستانی نقل کرده که بر اساس آن ابن شهاب زهری اجازه داد ابن اسحاق هرگاه که مایل باشد به دیدار وی برود (۲۱۱۹/۶). غیر از اساتید یاد شده، محمد بن اسحاق در مدینه در سلک یاران امامان شیعه، حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) درآمد و از آنان نقل حدیث کرد (برقی، ۱۰؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۷۲/۱؛ سیوطی، ۸۲). همین روابط سبب شد که گروهی او را شیعه یا دارای گرایش شیعی بدانند (نک: یاقوت، ۷/۱۸). محمد بن اسحاق به شنیدن سخنان اساتید خود اکتفا نکرد، بلکه کوشش ورزید احادیث و روایات را از زبان راویان مشهور دیگر نیز بشنود و گردآوری کند. تبحر و وسعت معلومات وی باعث شد که طبری او را پردانش و آگاه به همهٔ علوم متداول عصر بخواند (۶۵۴/۱۱ ـ ۶۵۵). هنگامی که به مصر رفته بود، در مجلس درس یزید بن ابی حبیب (د ۱۲۸ ق/ ۷۴۶ م) که از معاریف محدثین آن دیار بود، حاضر گشت و از محضر او بهره برد (مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۵).

از خصوصیات ظاهری او که منابع به آن تصریح دارند اینکه وی احول بوده است. و بارها از او با این لقب یاد کرده‌اند (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۷۶/۴). ابن اسحاق سرانجام به سبب مشکلاتی که برای او در زادگاهش فراهم گشته بود، به ویژه دشمنیهای مالک بن انس وهشام بن عروه در حدود سی سالگی راهی سفر شد. سفر نخستین او به سوی غرب بود. در ۱۱۵ ق/ ۷۳۳ م به مصر رفت و مدتی در اسکندریه اقامت گزید و در آنجا نزد گروهی از استادان به آموزش فقه و حدیث پرداخت. از اساتید او در آنجا غیر از یزید بن ابی حبیب می‌توان از ثُمامة بن شُفَیّ، قاسم بن قرمان، و عُبیدالله بن ابی جعفر نام برد (ذهبی، *سیر*، ۴۷/۷ ـ ۴۸؛ سزگین، ۱(۲)/۸۷ ـ ۸۸؛ سقا، ص «م»). ابن حجر سفر او را به مصر در سال ۱۱۹ ق/ ۷۳۷ م ضبط کرده

(۴۴/۹) که درست به نظر نمی‌رسد و مورد تأیید سایر منابع نیست.
اقامت او در مصر ظاهراً چندان نپایید و از آنجا به مدینه بازگشت. برخلاف آنچه که اغلب پنداشته می‌شود، وی یکسره به عراق نرفت. در مدینه به کار خود ادامه داد و به گردآوری اخبار و احادیث در زمینهٔ احوال پیامبر و همچنین اخبار مربوط به پادشاهان و قبایل دیرین عرب همت گماشت، ولی باز هم محیط مدینه را برای ماندن مناسب ندانست. روابط شخصی او با مالک بن انس پیشوای مذهب مالکی و هشام بن عروه محدث بزرگ، هر یک به جهاتی نامطلوب بود. مالک بیش از همه در ایجاد جو نامناسب برای ابن اسحاق تلاش می‌کرد. افزون بر همهٔ اینها، ابن اسحاق در مدینه برای تأمین معاش گرفتار تنگدستی و سختی شد. کسی در این هنگام او را به عراق دعوت کرد و او با آنکه داوود بن خالد او را از این کار باز می‌داشت (ابن عدی، ۲۱۱۸/۶)، ناگزیر راه سفر در پیش گرفت (ابن سعد، ۳۲۲/۷؛ خطیب، ۲۲۳/۱). در آغاز به کوفه و جزیره وحیره، سپس به بغداد و پس از مدتی به ری رفت و بیشتر سالهای پختگی و کمال را در این شهرها گذراند و شاگردان زیادی تربیت کرد. به این جهت است که از اهالی مدینه غیر از ابراهیم بن سعد کسی از او روایت نکرده است (ابن سعد، بخش چاپ نشدهٔ *طبقات*، نک: مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۷ ـ ۸؛ ذهبی، سیر ۴۷/۷ ـ ۴۸). اقامت او در کوفه ظاهراً به طول انجامید. در حدود ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م در سلک اطرافیان عباس بن محمد برادر منصور خلیفهٔ عباسی که حاکم منطقهٔ جزیره بود درآمد(مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۶). از آنجا نزد منصور که در این هنگام در حیره بود رفت و کتاب مغازی را نخستین بار برای او نگاشت (خطیب، ۲۲۱/۱؛ ابن خلکان، ۲۷۷/۴)، هر چند از سالها پیش از آن در اندیشهٔ تدوین آن کتاب بود و منابع و روایات مورد نیاز خود را به ویژه از طریق راویان مدینه و مصر ـــ قبل از رفتن به عراق ـــ تهیه کرده بود.

شاگردان وی در کوفه و حیره وجزیره کتاب او را از خود وی شنیدند و بسیاری از آنان به روایت آن پرداختند (ابن قتیبه، ۴۹۲؛ ابن سعد، بخش چاپ نشدهٔ طبقات، نک: مـــهدوی، همانجا؛ یاقوت، ۶/۱۸؛ ذهبی، سیر، ۴۷/۷ ـ ۴۸).

ابن اسحاق پس از مدتی اقامت در جزیره از سوی منصور به بغداد ـــ که تازه بنا شده و پایتخت عباسیان گردیده بود ـــ فرا خوانده شد. خلیفه در آنجا از وی خواست که کتابی در تایخ از زمان حضرت آدم تا عصر او تألیف کند (خطیب، ۱۲۲/۱؛ سقا، صص «ط ـ ی»). ابن اسحاق از بغداد به ری که ظاهراً در آن اوقات اقامتگاه و مقر ولیعهد خلیفه یعنی مهدی بود، رفت. او در ری به تربیت شاگردان و روایت اخبار و احادیث و بیان مغازی پرداخت و این مباحث را به افراد بسیاری آموخت. راویان او در ری بیشتر از مدینه بودند. احتمالاً او زمانی طولانی در این شهر اقامت داشته است (نک: خطیب، ۲۲۶/۱). پس از چند سال زندگی در ری، چون مهدی آهنگ بغداد کرد، همراه او بدین شهر آمد و تا پایان زندگی در آنجا زیست.

پس از مرگ، او را در گورستان خیزران این شهر (منسوب به خیزران مادر هارون‌الرشید و هادی) به خاک سپردند (ابن سعد، ۳۲۲/۷). سال دقیق مرگ او محل اختلاف است : ابن سعد (همانجا)، ابن عدی جرجانی (۲۱۱۶/۶)، بخاری (*التاریخ الکبیر*، ۱(۱)/۴۰؛ همو، *التاریخ الصغیر*، ۱۰۴/۲) و برخی دیگر چون عامری حرضی یمانی، مؤلف *غربال الزمان* (ص ۱۴۰) درگذشت او را در ۱۵۱ ق/۷۶۸ م دانسته‌اند. گروه زیادتری به تفاوت سالهای ۱۵۰ تا ۱۵۳ ق را سال مرگ وی ضبط کرده‌اند (ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۰/۷؛ ابن ندیم، ۱۰۵؛ ابن اثیر، ۵۹۴/۵؛ یاقوت، ۶/۱۸؛ شباب، تاریخ، ۶۶۰/۲؛ ذهبی، سیر، ۵۵/۷، به نقل از ابن معین). با این حال طبری و ابن سعد به نقل از فرزند ابن اسحاق درگذشت پدر وی را درسال ۱۵۰ ق نوشته‌اند (ابن سعد، بخش چاپ نشده *طبقات*، نک: مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۷ ـ ۸؛ طبری، ۶۵۵/۱۱)، قولی که نویسنده «دائرة المعارف اسلام[1]» آن را پذیرفته است. خطیب بغدادی بدون اظهار نظر سنوات مختلف را ذکر کرده است (۲۳۲/۱ ـ ۲۳۴) و ابن خلکان ضمن برشمردن همهٔ اقوال، سال ۱۵۱ ق را صحیح‌تر می‌داند (۲۷۷/۴). گفته‌اند که بر در آرامگاه او در بغداد با گچ نوشته شده بود: «هذا قبر محمد بن اسحاق بن یسار صاحب مغازی رسول الله صلی الله علیه و سلم» (ابن عدی، همانجا).

جایگاه علمی: رجال شناسان در زمینهٔ مقام علمی ابن اسحاق نظرهای گوناگون ابراز کرده‌اند. برخی او را ثقه و مورد اطمینان و دسته‌ای دیگر دروغگویش دانسته‌اند. او حافظه‌ای قوی داشت. گفته‌اند در مدینه هرکس پنج حدیث یا بیشتر می‌دانست برای آنکه فراموشش نشود، نزد ابن اسحاق به ودیعه می‌گذاشت و از او می‌خواست آنها را حفظ کند تا اگر خود فراموش کند، کسی آنها را در خاطر داشته باشد (خطیب، ۲۲۰/۱). به سبب همین حافظهٔ بی‌مانند او را امیرالمحدثین خوانده‌اند (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱ (۱)/۴۰). ذهبی می‌گوید ابن اسحاق در دانش همچون دریایی خروشان بود و در مدینه نخستین کس بوده که علوم زمان خود را تدوین کرده است (سیر، ۳۵/۷). وی از طبقهٔ سوم محدثانی است که در مدینه احادیث و روایات مربوط به تاریخ و مغازی را گرد آوردند. از علی بن مدینی نقل کرده‌اند که: علم سنت نزد ۱۲ تن است که یکی از آنها ابن اسحاق است (خطیب، ۲۱۹/۱). ابن اسحاق احادیث بسیاری روایت کرد، اما محمد بن اسماعیل می‌گفت وی هزار حدیث مختص به خود دارد که کسی در روایت آن با او شریک نیست (همو، ۲۲۷/۱).

ابن اسحاق نه تنها در تاریخ و قصص و اخبار مربوط به وقایع و مغازی شهرت داشت، بلکه در روایت احادیث مربوط به احکام و سنن، ثقه و صاحب رأی به شمار می‌آمد، به گونه‌ای که دیگران بر او رشک می‌ورزیدند (ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۳/۷؛ مهدوی، مقدمهٔ *سیرت رسول الله*، ۴).

1. EI².

ابن اسحاق به علم سنن عنایت تام داشت و با روشی استوار به‌گردآوری احادیث می‌پرداخت. وی از طرق مختلف روایت می‌کرد: از مشایخی که ایشان را دیده بود، از مشایخی که از مشایخ او نقل می‌نمودند و نیز از کسانی که مشایخشان از مشایخ وی روایت می‌کردند، و این حاکی از صدق و امانت ابن اسحاق در نقل احادیث است (ابن حبان، مشاهیر علماء الامصار، ۱۳۹ـ۱۴۰). به گفتهٔ ابن خلکان روایات ابن اسحاق نزد اکثر علماء مقبول بود، و در مغازی و سیر هیچ تردید در پیشوایی او نیست. از شافعی روایت کرده‌اند که گفته است: هرکس بخواهد در آموزش مغازی تبحر یابد، باید نزد ابن اسحاق رود (ابن خلکان، ۲۷۶/۴).

ابن معین و علی بن مدینی در تأیید او مطالبی گفته‌اند. سفیان بن عیینه می‌گوید مردم مدینه از او حدیث نقل نمی‌کنند، ولی من متجاوز از هفتاد سال با او بودم و نشنیدم که اهل این شهر او را به چیزی متهم کنند، یا اتهام و خدشه‌ای بر او وارد سازند (ابن ابی حاتم، ۳ (۲)/۱۹۲؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۱)/۴۰). سفیان همچنین گفته است که ابن‌اسحاق به‌راستی امیرالمؤمنین حدیث است و از بهترین کسانی است که اخبار را روایت کرده است (ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۳/۷). ایرادی که بر ابن اسحاق گرفته‌اند، این است که از طریق ضعفاء روایتهای زیادی نقل کرده است و همین سبب شده که مطالب ناپسندی در کتاب او وارد شود (همانجا). و از این روست که دسته‌ای او را کاذب خوانده‌اند. مطالب طعن آمیز علیه او را ابن عدی جرجانی و خطیب بغدادی و ابن سید الناس (در *عیون الاثر*) گرد آورده‌اند (سقا، صص «ن، س»). ابن قتیبه نیز به این موضوع اشاره‌ای دارد (ص ۴۹۲). ابن عدی جرجانی افراد چندی را برمی‌شمارد که احادیث منقوله از ابن اسحاق را معتبر نمی‌شمارند. می‌گوید: در مجلس فریابی بودم، از او خواسته شد حدیثی از ابن اسحاق بگوید و او ابن اسحاق را زندیق خواند (۲۱۱۷/۶). اما معروف‌ترین کسانی که در تخطئهٔ او سخن گفته‌اند هشام بن عروه و مالک بن انس‌اند که به روابط میان آنها پس از این اشاره خواهد شد. ابوسعید یحیی بن سعید قطّان بصری (د ۱۹۸ ق/ ۸۱۳ م)، ابومحمد سلیمان بن بلال تَیمی (د ۱۷۳ ق/۷۸۹ م) و وُهیب بن خالد بن عَجلان بصری (د ۱۶۵ یا ۱۶۹ ق/ ۷۸۱ یا ۷۸۵ م) نیز ابن اسحاق را غیر ثقه و غیر معتبر شمرده‌اند (ابن حجر، ۴۵/۹؛ ذهبی، تذکرة ۱/۱۷۲ـ۱۷۳). یکی از موارد ضعف او که بیشتر به آن اشاره شده نقل مطالبی است که از قول صاحبان ادیان دیگر، به ویژه یهودیان، در روایات مربوط به غزوات پیامبر آورده است. همچنین او از محمد بن سائب کلبی حدیث روایت کرده است و چون می‌خواسته که کلبی شناخته نشود از او با کنیهٔ «ابوالنضر» نام برده است (سمعانی، ۱۳۴/۱۱). به رغم این عده که او را کاذب شمرده‌اند، کسانی چون ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر مدینی (د ۲۲۴ ق/ ۸۳۹ م)، ابن شهاب زهری، سفیان بن عیینه، عاصم بن عمر، و حتی محمد بن ادریس شافعی او را ستوده‌اند (خطیب، ۲۱۹/۱ـ۲۲۰). شاگردان بسیاری در سرزمینهای مختلف مدینه، مصر، حیره، کوفه، ری و بغداد از او حدیث آموخته و روایت کرده‌اند. در مدینه تنها ابراهیم بن سعد از او روایت کرده و به نقل بعضی، روایت ابراهیم از ابن اسحاق، از همه صحیح‌تر است (ابن معین، ۲/۲۰۰).

شاگردان برجستهٔ دیگر او زیاد بن عبدالله بکّائی، سلمة بن فضل الابرش، یونس بن بُکیر، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه و حماد بن زید بودند. استادش در مصر ــ یزید بن ابی حبیب ــ نیز همانند شاگردی از او روایت می‌کرد (ذهبی، *تذکرة*، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۳؛ همو، سیر، ۳۵/۷).

روابط ابن اسحاق با مالک و هشام: چنانکه گفته شد، رابطهٔ ابن اسحاق با دو تن در مدینه تیره بود. یکی ابوالمنذر هشام بن عروة ابن‌زبیر اسدی (۶۱ـ۱۴۵ یا ۱۴۶ ق/۶۸۱ـ۷۶۳ م) از محدثان و راویان معروف مدینه بود که ابن اسحاق از همسر او فاطمة بنت منذر بن زبیر که زنی عالمه و محدثه و ثقه بود روایت می‌کرد (ابن قتیبه، ۴۹۲). فاطمه در ۴۸ ق/ ۶۶۸ م زاده شد و از جده‌اش اسما دختر ابوبکر و ام سلمه ام المؤمنین و گروهی دیگر روایت می‌کرد. هشام ، شوهرش و محمد بن اسحاق و کسانی دیگرچون‌محمدبن سوقه ومحمد بن اسماعیل ابن یسار از او حدیث روایت کرده‌اند (ابن خلکان، ۲۷۷/۴؛ کحاله، ۱۴۶/۴). چون ابن اسحاق از فاطمه روایت می‌کرد، خشم هشام را برانگیخت و گفت آیا ابن اسحاق با فاطمه دیدار دارد؟ اما گفتهٔ هشام موجب جرح ابن اسحاق نمی‌شود، زیرا می‌دانیم که گروهی از راویان از عایشه حدیث شنیده‌اند، بی‌آنکه او را ببینند و تنها صدایش را می‌شنیده‌اند و مردم نیز اخبار آنان را قبول کرده‌اند. روایت ابن اسحاق از فاطمه نیز از پس پرده‌ای که میان آنان آویخته شده بود، انجام گردیده و این سماع درست است (ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۱/۷). با اینهمه هشام منکر این امر بود و ابن اسحاق را خبیث و دروغگو و دشمن خدا می‌خواند (خطیب، ۲۲۲/۱)، اما ذهبی می‌گوید: ابن اسحاق در قضیهٔ روایت حدیث از فاطمه بی‌تردید راستگوست (سیر، ۳۷/۷). سبب خشم و دلگیری هشام بن عروه از ابن اسحاق روشن نیست و مشکل بتوان میان داستانی که در برخی از منابع (ابن ندیم، ۱۰۵؛ یاقوت، ۱۸/۷) به روزگار جوانی ابن اسحاق در مدینه نسبت داده‌اند، ارتباطی یافت، به ویژه آنکه فاطمه ۱۳ سال از همسرش و ۳۲ سال از ابن اسحاق سالخورده‌تر بوده است (سقا، صص «ن ـ س»).

روابط ابن اسحاق با مالک بن انس پیشوای مذهب مالکی به نوعی دیگر تیره بود. ابن اسحاق احتمالاً از همقطاران و دانشمندان هم سطح مالک در مدینه شمرده می‌شد، ابن اسحاق ظاهراً پس از تألیف *الموطّأ* آشکارا نسبت به دانش مالک ابراز تردید و ناخشنودی کرد و اعلام داشت که کتابهای مالک را نزد من بیاورید تا نادرستیها و عیبهای آن را برشمارم. من بیطار کتابهای او هستم. مالک نیز دربارهٔ ابن اسحاق سخنان زهرآگین می‌گفت و او را «دجالی از دجالان» و دروغگو می‌خواند (خطیب، ۲۲۳/۱ـ۲۲۴؛ یاقوت، ۷/۱۸ـ۸). ازجمله ایرادات مالک بر ابن اسحاق این بود که او روایات مربوط به غزوات

پیامبر را در میان یهودی زادگان تازه مسلمان شده جست و جو می‌کند بی‌آنکه آنها را به محک بیازماید (ابن حبان، *الثقات*، ۳۸۲/۷ـ۳۸۳). یکی دیگر از علل مخالفت مالک با ابن اسحاق آن بود که ابن اسحاق مالک را از موالی قبیلهٔ ذواصبح می‌دانست و مالک مدعی بود که از خود آنهاست نه از موالی آنان، و میان آن دو در این زمینه مشاجراتی پیش آمده بود (همان، ۳۸۲/۷). برخی از نویسندگان علّت دیگر اختلاف میان آن دو را متهم بودن ابن اسحاق به اعتقادات قدری ذکر کرده‌اند (ابن حجر، ۴۲/۹). روابط میان آن دو همچنان تیره بود، تا ابن اسحاق آهنگ عراق کرد؛ پس آن دو با هم آشتی کردند و مالک هنگام وداع ۵۰ دینار که نصف درآمد آن سال او بود به وی داد (ابن حبان، همانجا).

ابن اسحاق علاوه بر اتهام به قدری بودن، بی‌دین و زندیق نیز خوانده شده است. رواج این تهمتها سبب شده که گروهی اساساً منکر مقام علمی او شوند. برخی هم او را شیعه دانسته‌اند، و علت نسبت تشیع به او درک محضر امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) و روایت حدیث از آنان و همچنین روایت از حضرت سجاد (ع) از طریق ابن شهاب زهری است. گویند او علی (ع) را برتر از عثمان می‌دانست (یاقوت، ۷/۱۸). علمای امامیه او را از اصحاب امامان شیعه به شمار آورده، ولی از جملهٔ محدثان عامه خوانده‌اند. به‌هرحال، در اینکه او دوستدار اهل بیت بوده است، تردیدی نیست (مهدوی، مقدمهٔ سیرت *رسول الله*، ۷۲ـ۷۳). خطیب بغدادی اتهام قدری بودن را درست نمی‌داند (۲۲۶/۱).

ابن اسحاق در پاره‌ای مسائل دیگر نیز عقاید ویژه‌ای داشت. مثلاً راجع به ذات خداوند و صفات او پاره‌ای نظریات تازه ابراز می‌کرد که کسانِ پیرامون او اینها را برنمی‌تافتند (همانجا).

بجز این اتهامات که جنبهٔ اعتقادی دارد، اعتراضاتی نیز به روایات و احادیث او وارد کرده‌اند، از جمله احمدبن حنبل او را به تدلیس در حدیث متهم کرده است (همو، ۲۳۰/۱). بدین سبب بعضی از علماء از احتجاج و دلیل آوردن بر اساس روایات ابن اسحاق خودداری کرده‌اند (همو، ۲۲۴/۱). تدلیس در روایت بر چند نوع است، یکی تدلیس در متن حدیث است که حرام و عملی نادرست است و تدلیس مورد اتهام ابن اسحاق از این نوع نیست. دیگری تدلیس در شیوخ است و آن اینکه راوی، شیخ خود را به نامی که بدان مشهور نباشد، بخواند. این امر هر چند مضر نیست، اما حنبلیها آن را مکروه می‌دانند، و ظاهراً احمدبن حنبل، ابن اسحاق را به این نوع تدلیس متهم کرده است.

آثـار: ابن‌اسحاق چند اثر پدید آورده است که مشهورترین و برجسته‌ترین آنها سیره یا مغازی است. او نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین مغازی پیامبر همت گماشت (یاقوت، ۵/۱۸ـ۶) و همراه یا آن به تألیف یک دوره از تاریخ عمومی پیامبران از آدم تا حضرت محمد (ص) دست زد. او روایات و اخباری را که در زمان خویش، در موطن خود مدینه از زبان اشخاص آگاه شنیده بود، گرد آورد و در طی سفرهای دور و دراز به مصر، کوفه، جزیره، ری و بغداد به شاگردان بسیاری املا کرد. اخباری که از او نقل شده است، تنها به حیات پیغمبر و وقایع زمان او اختصاص ندارد، بلکه شامل اخبار مربوط به شبه‌جزیرهٔ عربستان قبل از ظهور اسلام و حوادث دیگر است (مهدوی، مقدمهٔ خلاصه سیرت *رسول الله*، ۶ـ۸).

ظاهراً تدوین نخستین کتاب او به خواهش منصور خلیفهٔ عباسی (حک‍ ۱۳۶ ـ ۱۵۸ ق/ ۷۵۳ـ۷۷۵م) صورت گرفت، اما پس از تدوین و تألیف کتاب، خلیفه آن را طولانی یافت و از مؤلف خواست تا آن را مختصر کند. ابن اسحاق کتاب بزرگ را در خزانهٔ خلیفهٔ عباسی نهاد و نسخه‌ای از آن را که بر کاغذ کتابت کرده بود، به شاگردش سلمةبن فضل سپرد. خطیب بغدادی که این روایت را نقل کرده، در این مورد به‌جای منصور از فرزندش مهدی نام برده که درست نیست (۲۲۰/۱ـ۲۲۱).

اصل کتاب ابن اسحاق به صورتی که او خود تدوین کرده بود، امروزه در دست نیست، اما چند روایت کامل و ناقص از آن موجود است که مفصل‌تر از همه *سیرةالنبویة* ابن‌هشام است. ابومحمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری (د ۲۱۸ یا ۲۱۳ ق /۸۳۳ یا ۸۲۸م) از مردم بصره و ساکن مصر، از عالمان حدیث و خبر و از ادیبان آن عصر بود که سیرهٔ ابن اسحاق را از طریق زیادبن عبدالله بَکّائی روایت و آن را تهذیب و در مواردی خلاصه کرده است. این نقل و تهذیب مایهٔ شهرت و جاودانه شدن نام او به عنوان مؤلف سیره گردید. روایت دیگر از سیرهٔ ابن‌اسحاق در *تاریخ طبری* است. طبری در تاریخ خود اقوال ابن‌اسحاق را دربارهٔ آغاز آفرینش و دربارهٔ وقایع تاریخی تا سنهٔ ۵۴ ق/۶۷۴م نقل و از آنها استفاده کرده است. طبری در روایات خود از طریق محمدبن حُمید رازی (د ۲۴۸ ق /۸۶۲م) به راوی بلافصل ابن‌اسحاق، سلمةبن فضل ابرش (د ۱۹۱ ق /۸۰۷م) که از همتایان زیادبن عبدالله بَکّائی بود استناد جسته است (مهدوی، مقدمهٔ سیرت *رسول الله*، ۵۳ـ۵۵). روایتهای بازماندهٔ دیگر از سیرهٔ ابن اسحاق، روایت یونس بن بُکیربن واصل شیبانی (د ۱۹۹ ق /۸۱۵م) و روایت محمدبن سلمة بن عبدالله باهلیٰ است که قطعاتی از آنها در کتابخانهٔ قرویین فاس و بخشی دیگر در شهر رباط و قسمتی دیگر در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق به دست آمده است. این بخشها در ۱۳۹۶ ق با عنوان *سیرة ابن اسحاق* به کوشش محمد حمیدالله در رباط چاپ شده است. نیز بخشی دیگر از اوائل کتاب او که شاید کتاب *المبتدأ* باشد (دربارهٔ خدا و آفرینش جهان) در وین موجود است (سزگین، ۱ (۲)/۸۹).

مهدوی در مقایسهٔ مفصلی که میان روایات مختلف بازمانده از ابن‌اسحاق انجام داده و در آن مقایسه، روایات او در سیرهٔ ابن‌هشام و ترجمهٔ فارسی آن را با روایات مندرج در تاریخ طبری و مغازی یونس ابن بکیر و محمدبن سلمه با هم سنجیده، به این نتیجه دست یافته است

که بخشهای بیشتری از کتاب *المبتدأ* او در *تاریخ* طبری است نه در منابع دیگر (مقدمهٔ خلاصه سیرت *رسول الله*، ۵۵ ـ ۱۱۰).

از مقایسهٔ سیرهٔ موجود با *تاریخ* طبری چنین برمی‌آید که در بعضی موارد روایات مندرج در متن سیره دارای اضافات و توضیحات بیشتری است که در *تاریخ* طبری وجود ندارد، همچنانکه در *تاریخ* طبری نیز اخبار و گاهی اشعاری آمده که در سیره نیست (همان، ۱۱۱). بنابراین می‌توان پذیرفت که از اثر مستقلی که ابن‌اسحاق شخصاً تألیف کرده و در خزانهٔ منصور خلیفهٔ عباسی نهاده بوده است، امروز اثری بر جای نیست و حتی در زمانهای بعد از ابن اسحاق نیز در هیچ‌یک از منابع اشاره‌ای به‌وجود آن نشده است.

سیرهٔ ابن اسحاق در اصل شامل سه قسمت بوده است:

قسمت اول «کتاب المبتدأ» یا تاریخ عصر جاهلیت. این بخش خود به چهار فصل منقسم می‌شده: فصل نخست دربارهٔ آغاز خلقت از آفرینش جهان تا دوران حضرت عیسی. این فصل بیش از همه مورد بی‌توجهی ابن‌هشام قرار گرفته است (هوروویتس، II/175). فصل دوم شامل تاریخ یمن در دوره‌های جاهلی بوده است. این فصل را می‌توان از طبری نیز تکمیل کرد. مطالعه و بررسی *قرآن* باعث شده است که تاریخ یمن مورد توجه قرار گیرد. فصل سوم اختصاص به قبایل عرب و آیینهای آنان داشته است. فصل چهارم ویژهٔ نیاکان بلافصل پیامبر و دیانتهای مکی بوده است. خلاصه می‌توان گفت که در «کتاب المبتدأ» سند بسیار کم یافت می‌شده است. در سیرهٔ ابن‌هشام از «کتاب المبتدأ» به‌جز فصل نیاکان پیامبر قسمتهای دیگر نیامده است.

قسمت دوم «کتاب المبعث» است که شامل زندگی پیامبر در مکه است و به هجرت پایان می‌پذیرد. در این بخش سندها زیاد می‌شود. در همین بخش سندی آمده که ابن‌اسحاق به تنهایی تدوین کرده است و هیچ‌یک از طبقهٔ نخستینِ گردآورندگان مغازی آن را نیاورده‌اند. این سند همان پیمان معروف پیامبر با قبایل مدنی است. همچنین در آن مجموعه‌هایی از چند فهرست وجود دارد، مانند فهرست نام نخستین مؤمنان، فهرست مهاجران به حبشه و فهرستهای دیگر.

قسمت سوم «کتاب المغازی» است. این کتاب در واقع مهم‌ترین و مستندترین بخش موجود سیره است. «در این قسمت گزارش مربوط به هر یک از جنگها و تفصیل فتح مکّه و حجّةالوداع و وفات پیغمبر (ص) و قضیهٔ سقیفهٔ بنی‌ساعده و اشعاری که در مرثیهٔ وفات آن حضرت سروده‌اند، آمده است» (مهدوی، مقدمهٔ سیرت *رسول الله*، ۴۷).

استادان برجستهٔ او در این قسمت ابن‌شهاب زهری، عاصم بن عمربن قتاده و عبدالله بن ابی‌بکرند، و ابن‌اسحاق ترتیب و تدوین سالانهٔ حوادث را از عبدالله اخذ کرده است، اما وی به نقل مطالب اساتید خود اکتفا نکرده و مطالب زیادی بر آنها افزوده است. به نظر می‌رسد که او از راویان غیر مسلمان (یهودی، مسیحی و ایرانی) نیز نقل خبر کرده باشد (هوروویتس، II/176-178؛ مهدوی، مقدمهٔ سیرت *رسول الله*، ۴۵ـ۴۷). ابن‌ندیم همین مطلب را دربارهٔ او ذکر کرده و افزوده که وی در نوشته‌های خود یهود و نصارا را صاحبان علوم پیشین خوانده است. به گفتهٔ وی اشخاصی شعرهایی می‌گفتند و از ابن‌اسحاق می‌خواستند که آنها را در کتاب خود بگنجاند. بدین سبب در کتاب او اشعاری دیده می‌شود که از نظر راویان شعر نادرست است، همچنین در نسبی که در کتابش آورده، خطا کرده است. همو می‌نویسد که اصحاب حدیث به همین جهات روایات او را ضعیف دانسته‌اند (ص ۱۰۵؛ یاقوت، ۸/۱۸).

هر چند ابن‌هشام سیرهٔ ابن‌اسحاق را بر اساس روایت بَکّائی مدوّن ساخت، اما تغییراتی در آن وارد کرد و برخی مطالب را حذف و نکات جدیدی بر آن افزود. از جمله مطالبی که ابن‌هشام حذف کرد، غیر از اخبار و قصص مربوط به آغاز خلقت و تاریخ انبیاء پاره‌ای از احادیث مربوط به فضیلت علی (ع) و پاره‌ای از اشعار است که در صحت انتساب آنها تردید بوده است.

در سده‌های بعد، ابوالقاسم عبدالرحمن سهیلی (۵۸۱ ق/۱۱۸۵م) بر کتاب سیره شرح و تعلیقاتی نگاشت و آن را به صورتی جدید مدون کرد و نام *الروض الانف* بر آن نهاد (سقا، ص «ک»؛ قس: مهدوی، مقدمهٔ سیرتِ *رسول‌الله*، ۶۸ـ۸۲).

برهان‌الدین ابراهیم بن محمد مُرَحِّل شافعی در ۶۱۱ ق /۱۲۱۴م سیره را مختصر کرد و آن را *الذخیرة فی مختصر السیرة* نامید. همچنین ابومحمد عبدالعزیز بن احمد دمیری دیرینی (د ۶۹۴ ق / ۱۲۹۵م) متن این کتاب را به‌نظم درآورد (همان، ۸۳ـ۸۴). رفیع‌الدین اسحاق‌بن محمد همدانی (۵۸۲ ـ ۶۲۳ ق/۱۱۸۶ ـ ۱۲۲۶م) سیره را به فارسی برگرداند و شرف‌الدین محمدبن عبدالله بن عمر خلاصه‌ای از ترجمهٔ آن تهیه کرد. این هر دو کتاب با تصحیح و تعلیقات مفصل به کوشش دکتر اصغر مهدوی در تهران به چاپ رسیده است.

غیر از کتاب سیره، این آثار را به ابن‌اسحاق نسبت داده‌اند: ۱. *کتاب الخلفاء*، ابن ندیم و یاقوت از این کتاب یاد کرده و گفته‌اند که *کتاب الخلفا* به روایت اموی از ابن‌اسحاق است (ابن‌ندیم، ۱۰۵؛ یاقوت، ۸/۱۸). از این کتاب بخش کوتاهی در دست است که آن را نبیهة عبود انتشار داده است (سزگین، ۱(۲)/ ۹۰ـ۹۱)؛ ۲. *کتاب حُرّاب البَسوس بین بکر و تغلب ابنَیْ وائل بن قاسط*. نسخه‌ای نسبتاً کامل از این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۲۱۳۴ موجود است (مرکزی، ۷۷۶/۹؛ آقابزرگ، ۳۲۹/۱، ۳۹۲/۶؛ سزگین، ۱(۲)/ ۹۱). نسخهٔ دیگری از آن نیز در کتابخانهٔ خصوصی آل سید عیسی العطار در بغداد موجود بوده است (آقابزرگ، ۳۹۲/۶)؛ ۳. کتاب *الفتوح* (سزگین، همانجا)؛ ۴. *اخبار کُلَیب و جسّاس*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آل سید عیسی العطار وجود داشته است (آقابزرگ، ۳۲۹/۱، ۳۴۶؛ سزگین، همانجا). چند کتاب دیگر نیز به ابن اسحاق منسوب است، از جمله: ۱. کتاب *سیر العرب الاربع*؛ ۲. *حدیث الاسراء والمعراج*؛ ۳. *اخبار صفین فی اصح الروایة واتمها*، روایة محمدبن

اسحاق و عمربن سعید، از مؤلفی مجهول (سزگین، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعدیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبان بستی، محمد، کتاب الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ همو، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق /۱۹۵۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق /۱۹۰۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی جرجانی، عبدالله، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن معین، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوة بدیر، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الصغیر، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۴م؛ همو، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق ۱۹۴۲م؛ برقی، احمدبن ابی عبدالله، کتاب الرجال، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة والتاریخ، به کوشش ضیاء العمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ بکری اندلسی، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی السقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق /۱۹۴۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنؤوط وعلی ابوزید، بیروت ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ زریاب خوئی، عباس، «ابن اسحاق»، بزم آورد، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ سقا، مصطفی و دیگران، مقدمه بر السیرة النبویة ابن هشام، قاهره، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ سیوطی، جلال‌الدین، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۹۸۳م؛ شباب، خلیفةبن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ همو، طبقات، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ همو، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، مندرج در ج ۱۱ تاریخ طبری؛ عامری حرضی یمانی، یحیی بن ابوبکر، غربال الزمان، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ قهپائی، عنایت الله بن علی، مجمع‌الرجال، به کوشش ضیاءالدین علامهٔ اصفهانی، تهران، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۳م؛ کحاله، عمر رضا، اعلام النساء، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ مرکزی، خطی؛ مهدوی، اصغر، مقدمهٔ خلاصهٔ سیرت رسول الله، تلخیص و انشای محمدبن عبدالله بن عمر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، مقدمهٔ سیرت رسول الله، ترجمهٔ رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

EI[2]; Horovitz, Josep, «The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors», IC, 1928.

سید علی آل داود

اِبْنِ اَسَدِ فارِقی، ابونصر حسن بن اسد (مق ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴م)، شاعر، نویسنده و لغت‌شناس اهل مَیّافارقین. دو روایت نسبتاً گسترده در دست است که از خلال آنها می‌توان حوادث عمدهٔ زندگی او را ترسیم کرد. یکی از این دو روایت مربوط به دوران پادشاهی ملکشاه (۴۶۵ـ۴۸۵ ق/ ۱۰۷۳ـ۱۰۹۲م) است که اندکی در خریدة و به تفصیل در ادبای یاقوت آمده است. روایت دوم به دو سال آخر عمر او و بعد از دوران ملکشاه مربوط است که ابن ازرق فارقی به تفصیل تمام در تاریخ خویش آورده، و می‌دانیم که ابن ازرق (د پس از ۵۶۶ ق/ ۱۱۷۱م) از همهٔ نویسندگان به زمان او نزدیک‌تر بوده است. برای آن که ارزش تاریخی این روایات آشکار شود، لازم است اشاره کنیم که در ۴۷۲ ق/ ۱۰۷۹م ناصرالدوله منصور بن مروان بر سراسر دیار بکر امیر شد و ابوسالم طبیب را وزیر خود کرد. در ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵م ملکشاه، به طمع اموال بنی‌مروان، لشکری به آن دیار فرستاد و همهٔ شهرها از جمله مَیّافارقین را متصرف شد و فقط شهرک حربی در شمال عراق را به منصور بن مروان واگذاشت (نک‍: ابن ازرق، ۲۰۵ـ۲۱۴). ابن اسد که گویند نزد ملکشاه و وزیرش نظام‌الملک حرمتی داشت، احتمالاً در زمان ولایت ابن مروان بر میافارقین، بر دیوان خراج آمِد گمارده شد، اما از عهده بر نیامد و در کار اموال خودسری پیشه کرد، چنانکه عاقبت به زندانش انداختند. سپس مردی که غالباً از او به نام «الکامل الطبیب» یاد کرده‌اند (شاید همان ابوسالم طبیب، وزیر ابن مروان باشد)، شفاعت کرد و از بند رهایش ساخت (عمادالدین کاتب، ۴۱۷/۲؛ یاقوت، ۵۵/۸ـ۵۶). احتمالاً وی، پس از این ماجرا، به مَیّافارقین رفته، چند سالی در آنجا زیسته است، زیرا نسبت «فارقی» دلالت بر آن دارد که یا این شهر زادگاه او بوده و یا دیرزمانی در آن مسکن داشته است. در آن هنگام ناصرالدوله ابن مروان بر این شهر حکم می‌راند و شاعر، احتمالاً با دربار او روابط نیکی داشته است.

در هر حال، هنگام مرگ ملکشاه، ابن اسد، در میافارقین به کار تعلیم مشغول بود، و ابن مروان که همچنان در حربی به سر می‌برد، همینکه احوال مملکت را پریشان دید، دست به کشورگشایی زد و جزیره را متصرف شد. مردم میافارقین که در اثنای انتقال قدرت، مدتی بی‌سرپرست مانده بودند، نخست به برکیارق نامه نوشتند که امیری به شهر ایشان بفرستد، اما در آن احوالِ پریشان کسی به یاد مردم نبود و آنان ناچار مردی از شیوخ خود را موقتاً به امیری برگزیدند و نیز نظر به آسایش و عدلی که از شاهان سلجوقی دیده بودند ــ و شاید بیشتر از بیم آنان ــ نخواستند دوباره به حکومت ابن مروان تن در دهند. در این احوال، گروهی از عوام‌الناس و جُهّال گرد ابن اسد را گرفته به بهانهٔ حفاظت از شهر و باروی آن، به دخالت در امور شهر پرداختند. از سوی دیگر برادر ملکشاه تُتُش که بخش اعظم شام را گرفته بود، شهرها را یکی پس از دیگری فتح می‌کرد، تا سرانجام نصیبین را نیز پس از قتل عام فجیعی گشود و همانجا مستقر شد. مردم میافارقین از بیم خشم او، هیأتی را برای اظهار سرسپردگی نزد وی گسیل داشتند که مورد مهر و عنایت سلطان قرار گرفت. اما ابن اسد که آرزوهای بزرگی در سر می‌پرورانید، فریب وعده‌های ابن مروان را خورد و در آغاز سال ۴۸۶ ق شهر را به او واگذاشت و خود با لقب محیی‌الدین، مقام وزارت یافت. دولت ابن مروان و وزارت ابن اسد ۵ ماه بیش نپایید و همینکه تتش به نزدیکی شهر رسید، مردم از بیم آنچه به سر مردم نصیبین آمده بود، شهر را به او تسلیم کردند و تتش در ربیع‌الاول همان سال به شهر وارد شد. ابن مروان به یکی از وزیران او پناه برد، و ابن اسد گریخت و پنهان شد. یک سال پس از آن، زمانی که سلطان در حَرّان بود، شاعر ــ ظاهراً از حلب ــ با قصیده‌ای دلنشین به خدمت او شتافت. آنچه در این قصیده نظر همگان را جلب کرده، بیتی است که در آن شاعر بر

حلب می‌گرید و از قتل خویش در حرّان سخن می‌گوید. زیرا به راستی نیز چنین شد: تتش، همینکه دانست او شهر را به ابن مروان واگذار کرده بود، بفرمود سر از تنش جدا کردند (در روایات دیگر مصلوب، یا به دار آویخته شد). این روایت مفصل که از تناقض و اغراق تهی است، نخست در *تاریخ* ابن ازرق (صص ۲۳۲ـ۲۳۹) آمده و ابن تغری بردی (۱۴۰/۵) نیز خلاصه‌ای از آن ذکر کرده، حال آنکه شرح حال او در منابع دیگر که به نامهای سلاطین و وقایع تاریخی توجهی نداشته‌اند، اندکی مبهم گردیده است. در این میان آنچه بیشتر نظر یاقوت را جلب کرده و موجب پریشانی بیشتری شده، آن داستان نیم افسانه‌ای است که برخی خطوط آن با روایت ابن ازرق شبیه است. موضوع اصلی این داستان مفصل چنین است: زمانی ابن مروان بر دیار بکر حکم می‌راند و خُطبه به نام خود و ملکشاه می‌خواند. روزی شاعری عجم به نام غسّانی بر امیر مهمان شد، اما چون پس از ۳ روز نتوانست شعری بسراید، ناچار قصیده‌ای از ابن اسد را به نام خویش در محضر امیر خواند. چون امیر آگاه شد، کسی را برای تحقیق نزد ابن اسد فرستاد. از سوی دیگر غسّانی نیز که خبر اقدام امیر به گوشش رسیده بود، زودتر رسولی نزد شاعر روانه کرده، تقاضا نمود که آن راز را پنهان دارد تا حرمت او ضایع نگردد. ابن اسد نیز خواهش او را پذیرفت و انتساب آن قصیده را به خود انکار کرد. اندکی بعد مردم میافارقین بر ابن اسد جمع آمدند و او را بر خود امیر کردند و خواستند که او، تنها به نام ملکشاه خطبه بخواند و نام ابن مروان را بیندازد. ابن مروان نیز سپاهی به جنگ او فرستاد، اما چون سپاه از فتح شهر عاجز ماند، امیر ناچار از ملکشاه یاری خواست. فرماندهی سپاهی که ملکشاه به میافارقین گسیل داشت، به عهدهٔ همان غسّانی شاعر بود. عاقبت شهر فتح شد و ابن اسد را به حضور ابن مروان آوردند و در اثر شفاعت غسّانی، امیر از کشتن شاعر چشم پوشید. آنگاه غسّانی خود را به او شناسانید و پس از چندی به دیار خود بازگشت. ابن اسد تنها و سرگردان ماند و احوالش سخت پریشان گردید و ناچار دوباره به ابن مروان روی آورد و قصیده‌ای در مدح او سرود. اما امیر، همینکه نام ابن اسد را شنید، دوباره به خشم آمد و بفرمود شاعر را بـه دار کشند (مصلوب‌کنند) (یاقوت، ۵۷/۸ـ۶۱). این داستان را با اندکی تغییر صفدی (۴۰۲/۱۱ـ۴۰۳) و کتبی (۳۲۱/۱ـ۳۲۲) و حتی در عصر حاضر بستانی (۳۳۴/۲) نقل کرده‌اند و دیگر به دشواری انطباق آن بر حوادث تاریخی و یا به ساخت افسانه‌آمیز آن عنایت نکرده‌اند.

از اشعار او مجموعاً ۱۶۴ بیت در منابع گوناگون آمده است که بخش اعظم آن، یعنی ۱۴۱ بیت را عمادالدین کاتب (۴۱۸/۲ـ۴۳۰) آورده است. اشعار غیر مکرر در منابع دیگر به قرار زیر است: ۱۵ بیت، یاقوت (۶۱/۸ـ۶۴)؛ ۶ بیت، قفطی (۲۹۶/۱ـ۲۹۷)؛ ۲ بیت، فیروزآبادی (ص ۵۵). تقریباً هیچ یک از این آثار خالی از صنعت نیست و آنچه بیش از همه نظر او را جلب کرده است، همانا جناس است که همگان به آن اشاره کرده‌اند (نک: عمادالدین کاتب، ۴۱۸/۲؛ یاقوت، ۵۴/۸؛ قفطی، ۲۹۷/۱؛ قس: صفدی، ۴۰۱/۱۱؛ کتبی، ۳۲۱/۱). اما جناس پردازی او در این خلاصه می‌شود که در همهٔ اشعار، کلمه‌ای را که چند معنی دارد برمی‌گزیند و آن را قافیهٔ شعر قرار می‌دهد. عالی‌ترین نمونه، شعری است در ۱۵ بیت که در آن، کلمهٔ «عین» با ۱۵ معنی گوناگون قافیه شده است (یاقوت، ۶۱/۸ـ۶۴). ابن اسد علاوه بر شاعری به عنوان نحوی نیز شهرت داشته (همو، ۵۶/۸؛ قفطی، ۲۹۴/۱، ۲۹۵) و تنها کتابی که از او به جای مانده *الافصاح فی شرح ابیات مشکلة الاعراب* در همین زمینه است (قس: GAL, S, I/195 که نام این کتاب را به صورت *الافصاح فی العویص* یا *شرح الابیات المشکلة الصحاح* آورده است). این کتاب یک بار در ۱۹۴۷ م به کوشش سعید الافغانی در لیبی (دانشگاه بن‌غازی) و سپس در ۱۹۵۸ م (دمشق) و ۱۹۸۰ م (بیروت) به وسیلهٔ همو به چاپ رسیده است.

شرح کوتاهی دربارهٔ این کتاب در *مجلة المجمع العلمی العربی* درج شده است (میمنی، ۱۹۲ـ۱۹۵). دو کتاب دیگر نیز به او نسبت داده‌اند که ظاهراً از هیچ کدام اثری به جای نمانده است: یکی *شرح لُمَع* ابن جنّی است (یاقوت، ۵۷/۸؛ قفطی، ۲۹۴/۱؛ سیوطی، ۲۱۸) و دیگری *کتاب الالغاز* (قفطی، ۲۹۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۸۱/۱۹؛ همو، *العبر*، ۳۵۴/۲؛ یافعی، ۱۴۳/۳). قفطی (۲۹۵/۱) سخنان ابوطاهر سلفی را دربارهٔ *شرح لُمَع* او آورده است. ابوطاهر، به چشم حقارت در این کتاب نگریسته و ابن اسد را، آنهم در شهر کوچکی چون مَیافارقین، در آن مقام نمی‌بیند که بتواند کاری جز تقلید سخن دیگران انجام دهد.

مآخذ: ابن ازرق فارقی، احمدبن یوسف، *تاریخ الفارقی*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ بستانی، ف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ میمنی، عبدالعزیز، «الافصاح عن ابیات مشکلة الایضاح للفارقی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ش ۳۴، جزء اول، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAL, S.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اِسْرائیل، نجم‌الدین ابوالمعالی محمد بن سَوّارِ شیبانی (ربیع‌الاول ۶۰۳ ـ ربیع‌الآخر ۶۷۷ ق / ۱۲۰۶ ـ ۱۲۷۸م)، ادیب، صوفی و شاعر دمشقی. نام پدرش را سِوار و سُوار نیز ضبط کرده‌اند (زرکلی، ۱۵۳/۶) و برخی آن را نوار یا سواء گفته‌اند (یافعی، ۱۸۸/۴؛ ابن حجر، ۱۹۵/۵).

وی در دمشق به دنیا آمد و به ادّعای او خاندانش به همراه خالد بن ولید به شام آمده و این سرزمین را به عنوان موطن خویش برگزیده بودند (ابن کثیر، ۲۸۳/۱۳). نجم‌الدّین از اوان جوانی تحت تربیت

شیخ علی حریری (د ۶۴۵ق/۱۲۴۷م) قرار گرفت (ذهبی، ۳۳۶/۳؛ یافعی، ابن حجر، همانجاها)، اما بنا بر مشهور، شیخ خرقهٔ او، شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) بود. حسین مؤنس در «دائرة المعارف اسلام»[1] خرقه گرفتن وی را از شهاب‌الدین سهروردی ــ بنابر گفتهٔ کتبی ــ مردود می‌شمارد، امّا چنانکه اشاره شد، سهروردی مذکور ابوحفص عمر است نه یحیی بن حبش سهروردی مقتول در ۵۷۹ق. گویند نجم‌الدین در ۳ خلوت، نزد شهاب‌الدین حضور یافت (کتبی، ۳۸۳/۳؛ ابن فرات، ۱۳۱/۷) و کتاب عوارف المعارف او را که از کتب مهم تصوف به شمار است، نزد وی خواند (ابن حجر، همانجا). برخی با توجّه به قراینی گفته‌اند که وی به صوفیان فرقهٔ حریری پیوست و به همین سبب مورد انتقاد علمای دین قرار گرفت (EI^2).

وی ادیبی فاضل بود و در شعر مهارت داشت و رؤسا و امرا و بزرگان را می‌ستود (کتبی، ابن فرات، همانجاها؛ صفدی، ۱۴۳/۳). گویند وقتی دچار دلتنگی شدیدی شد، پس عهد کرد که از آن پس کسی جز خدا را نستاید. دراین حال شبی به سرودن شعر (قصیدهٔ سینیّه) آغاز کرد و ۶۲ بیت سرود. بامدادان پیکی از جانب جمال‌الدین بن یغمور بیامد و ۶۲ دینار به رسم نفقه به وی ارزانی داشت و وی بر اثر این واقعه ــ که افسانه می‌نماید ــ طریق تجرّد برگزید؛ با اینهمه، پس از آن ماجرا نیز جانب زندگانی را فرو ننهاد (کتبی، ۳۸۹/۳؛ صفدی، ۱۴۵/۳). چندی به طریق درویشان به سفر پرداخت، ولی از مسیر او اطلاع دقیقی در دست نیست. صفدی (۱۴۳/۳) گوید که با ابن الفصیح مغنّی به صَفَد آمد. نیز به قراین می‌توان دریافت که وی، بعد از آنکه طریق تجرد برگزید، آهنگ حج کرد و از آنجا به مصر رفت و سپس به علّتی که پس از این ذکر خواهد شد، بی‌درنگ سرزمین مصر را ترک گفت (کتبی، ۴۱۴/۳).

بیشتر اشعار نجم‌الدین، بنا به سنّت شعرای سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م در مصر و شام، شامل مدح، غزل و وصف، با تمایل به صنعت بدیع ــ به خصوص جناس ــ بود (زغلول، ۲۴۱/۱)، امّا پس از پیروی از شیوهٔ ابن فارض (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) و تبعیّت از طریقهٔ استادش حریری به سرودن اشعار صوفیانه پرداخت که این نوع اشعار مورد انتقاد اغلب ادبای عصر قرار گرفت (صفدی، ابن حجر، همانجاها). در گزیده‌هایی که در آثار نویسندگان تراجم از جمله کتبی (۳۸۴/۳ ـ ۳۸۹)، ابن کثیر (۲۸۳/۱۳ ـ ۲۸۷) و ابن فرات (۱۳۱/۷ ـ ۱۳۵) به چشم می‌خورد، غالباً اشعار او صوفیانه، گاه بسیار ظریف، دلنشین و ترانه‌گونه است. در بسیار جایها به اوزان طرب‌انگیزی روی آورده که شایستهٔ مجالس سماع بوده است. وی در این مجالس حضور می‌یافت و اشعارش که گاه به اعتقاد علمای دین، رنگ کفر و الحاد به خود می‌گرفت، در آنجا خوانده می‌شد. بی‌گمان همین افکار و عقاید علتِ درگیری وی با فقهای عصر و موجب سفرهای متعدد وی بوده است (کتبی، ۳۸۳/۳ ـ ۳۸۴؛ صفدی، ۱۴۳/۳ ـ ۱۴۴؛ یافعی، همانجا).

نجم‌الدین به پیروی از حریری، به اتحاد (= وحدت شهود) معتقد بود و این معنی در سراسر اشعارش، گاه به صراحت و گاه به تلویح مشهود است (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۱۴۵/۳؛ ابن عماد، ۳۵۹/۵). نکتهٔ بسیار جالب در شرح حال نجم‌الدین که تمامی مآخذ به تفصیل آن را ذکر کرده‌اند، برخورد او و ابن الخِیَمی و داوری ابن فارض میان آن دو است که در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. گویند نجم‌الدین درهنگام حج پاره کاغذی که اشعار ابن الخیمی در آن بوده، می‌یابد و این اشعار را به خود نسبت می‌دهد. سپس برحسب اتفاق، هر دو در انجمنی از ادبای مصر حضور می‌یابند و ماجرا برملا می‌شود و ابن فارض به عنوان داور حکم می‌کند که هریک قصیده‌ای با همان وزن و قافیه بسرایند. هر دو چنین می‌کنند و ابن فارض پس از قرائت اشعار، به نفع ابن الخیمی رأی می‌دهد و پس از این جلسه، نجم‌الدین بی‌درنگ مصر را ترک می‌گوید (کتبی، ۴۱۴/۳؛ ابن حجر، ۱۹۷/۵؛ ابن تغری بردی، ۲۸۳/۷، ۳۷۰). اگر بپذیریم که نجم‌الدین در میان شعرای سدهٔ ۷ ق دمشق مقامی ممتاز داشته ــ کما اینکه اشعارش معرّف آن است ــ قبول این مطلب دشوار می‌نماید که وی اشعار دیگری را به خود نسبت داده باشد. قابل ذکر آنکه برخی از حاضران مجلس، بنا برروایت کتبی (همانجا) که شعر او را پسندیده بودند، پرسیدند: چگونه ممکن است کسی که قادر به سرودن چنین اشعاری است، شعر دیگران را به خود نسبت دهد؟ ابن الخیمی در پاسخ گفت: این سرقت از روی حاجت نیست، بلکه عادت است. در هر حال ابن خلکان که در آن هنگام در قاهره نایب حاکم بود، آن قصیده را از ابن الخیمی خواست. وی ابیات را با ذیلی نزد او فرستاد و قضاوت ابن خلکان را نیز در این مورد جویا شد (همانجا).

هیچ یک از منابع، نجم‌الدین را صاحب مجلس درس نمی‌دانند، اما ابن حجر گوید که بورانی نزد وی درس خوانده است (۱۹۵/۵). دیوان نجم‌الدین تنها اثر برجای ماندهٔ اوست که با مدح شیخ علی حریری آغاز می‌شود. ابن فرات *دیوان* وی را ۲ مجلد ذکر می‌کند (۱۳۱/۷)، و زرکلی که نسخهٔ اسکوریال (شم ۴۳۷) را مشاهده کرده، آن را یک مجلد قطور کتابت شده به تاریخ ۷۰۷ ق معرفی می‌کند (۱۵۳/۶). نسخه‌های دیگری از این *دیوان* نیز در دارالکتب الظاهریة موجود است (ظاهریه (شعر)، ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۷۲، (تصوف)، ۵۷۹ ـ ۵۸۰).

نجم‌الدین در ۷۴ سالگی چشم از جهان فرو بست و در کنار مقبرهٔ شیخ رسلان در دمشق به خاک سپرده شد. در مراسم تشییع جنازهٔ او، گروهی از مردم و بزرگانی چون ابن خلکان حضور داشتند (صفدی، ۱۴۴/۳؛ ابن حجر، همانجا). با وجود این، ابن خلکان هیچ ذکری از او در وفیات الاعیان به میان نیاورده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ ابن الفرات*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*،

---

1. EI^2

قاهره، مطبعة السعادة؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، العبر، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زغلول سلام، محمد، *الادب فی العصر المملوکی*، قاهره، دارالمعارف؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (شعر، تصوف)؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز: EI^2.

ایران نازکاشیان

اِبْنِ اِسْفَنْدیار، بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب (زنده در ۶۱۳ ق/ ۱۲۱۶ م)، تاریخ‌نگار ایرانی اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳ م (قزوینی، ۱۸/۲). از احوال او آگاهیهای زیادی در دست نیست. در مقدمهٔ اثر برجسته‌اش، *تاریخ طبرستان*، به سرگذشت خود اشاره‌هایی دارد. وی بخشی از دوران زندگانی خود را در دربار پادشاهان آل باوند (ه م) به سر برد (نفیسی، ۱۲۹/۱) و در آنجا از حمایت حسام الدوله اردشیر بن حسن باوندی (۵۶۷-۶۰۲ ق/ ۱۱۷۲-۱۲۰۶ م) برخوردار بود. پیش از سال ۶۰۶ ق به بغداد سفر کرد و در ۶۰۶ ق از آنجا به قصد عراق عجم خارج شد، اما چون در همان اوقات خبر کشته شدن نصیرالدوله رستم بن اردشیر بن حسن فرزند حامی خود را شنید، به سوی ری آمد. طبرستان موطن ابن اسفندیار از آن پس به خواستِ بزرگان آنجا تحت قلمرو سلطان محمد خوارزمشاه در آمد و او خبر این حوادث را در آغاز کتاب خود نوشته است (ص ۱). دوران توقف او در ری حداقل دو ماه به طول انجامید (ص ۴). در این شهر بود که در کتابخانهٔ مدرسهٔ رستم بن علی بن شهریار، کتابی را که ابوالحسن بن محمد یزدادی در تاریخ گاوبارگانِ طبرستان به عربی نوشته بود، به دست آورد و بر آن شد که کتاب را به عنوان اساس کار خود به فارسی برگرداند (صص ۴-۵). اندک زمانی پس از ترجمهٔ کتاب، هنوز آن را از سواد به بیاض نبرده بود که به دعوت پدر به وطن خود مازندران (احتمالاً آمل) بازگشت و پس از توقفی کوتاه، راه خوارزم در پیش گرفت (صص ۵-۷). این شهر، به گفتهٔ او، در آن وقت شهری آبادان و با رونق و میعادگاه دانشمندان بود. ۵ سال از توقف او در خوارزم گذشته بود که روزی در بازار کتابفروشان و صحّافان آن شهر ترجمهٔ عربی ابن المقفع از *نامهٔ تَنْسَر* را به دست آورد. تنسر، موبد بزرگ اردشیر بابکان، این نامه را به جُشْنَسْف (گشنسب)، شاه طبرستان، نوشته و او را به اطاعت اردشیر خوانده بود. ابن اسفندیار این متن را به فارسی ترجمه کرد و آن را در مدخل *تاریخ طبرستان* خود قرار داد (صص ۷-۸؛ ۱۶۶-۱۶۷) وبدین‌سان این اثر گرانبهای ادبیات پهلوی را از گزند روزگار حفظ کرد.

نامهٔ تنسر یکی از مهم‌ترین اسنادی است که راجع به تشکیلات زمان ساسانیان نوشته شده است (کریستن سن، ۸۲). ابن اسفندیار در ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۶ م به نگارش تاریخ خود مشغول بوده است، چه در یک جای آن اشاره می‌کند که در این زمان، ۴۰۰ سال از شهادت امام رضا (ع) (۲۰۳ ق/ ۸۱۸ م) می‌گذرد (ص ۲۰۳؛ قس: ادبیات تهران، ۸۶/۱). البته تاریخ یاد شده با توجه به سال شروع تألیف کتاب (پس از آمدن مؤلف به ری در ۶۰۶ ق) تقریبی می‌نماید. او به طور یقین تا ۶۱۳ ق/ ۱۲۱۶ م در قید حیات بوده و تا این زمان مشغول نگارش تاریخ خود بوده است. به درستی معلوم نیست که آیا او در حملهٔ مغول به خوارزم در ۶۱۷ ق/ ۱۲۲۰ م در آن شهر بوده و کشته شده، یا پیش از آن به زادگاه خود در مازندران بازگشته است.

اثر ابن اسفندیار قدیم‌ترین کتاب در تاریخ طبرستان است. انشای آن بسیار فصیح است، ولی مؤلف در استعمال لغات عربی افراط ورزیده است. بخشهای نخستین این کتاب حاوی مطالب افسانه‌ای است، ولی در مورد طبرستان پس از اسلام،اطلاعات تاریخی و جغرافیایی آن ارزشمند و مستند است، به ویژه آگاهیهای بسیاری در مورد افراد مشهور محلّی و شاعرانی که به زبان طبری شعر سروده‌اند، در آن به دست داده شده است. این کتاب در چهار «قسم» است، بخشهای پایانی آن که در خصوص آل بویه و آل زیار و ابتدای تاریخ آل باوند بوده از میان رفته است. ادوارد براون خلاصه‌ای از این اثر را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و در ۱۹۰۵ م منتشر ساخته است. متن فارسی آن همراه با ذیلهایی که دیگران بر این کتاب افزوده‌اند، در ۱۳۲۰ ش در تهران به کوشش عباس اقبال آشتیانی به چاپ رسیده است (نک: *تاریخ طبرستان*).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمدابن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ادبیات تهران، خطی؛ اقبال، عباس، مقدمه بر *تاریخ طبرستان* (نک: ابن اسفندیار در همین مآخذ)؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش.

سید علی آل داود

اِبْنِ اَسْلَت، ابوقیس انصاری خطمی (د ۱ ق /۶۲۲م؟)، شاعرِ جاهلی و رئیس شاخه‌ای از قبیلهٔ اَوْس. زندگی او مانند زندگی بیشتر شاعران جاهلی به افسانه آمیخته است و چنان است که در بسیاری از روایات مربوط به او می‌توان تردید کرد. نام او را در منابع کهن صیفی آورده‌اند (ابن‌هشام، ۶۰/۱؛ ابن دُرید، ۴۴۸؛ ابن سعد، ۴ (۲) / ۹۴؛ جاحظ، *الحیوان*، ۱۹۷/۷؛ طبری، *تاریخ*، ۳۵۹/۲)، اما در منابع متأخّر، نامهای دیگری نیز به او داده‌اند: حرب (بی‌نقطه)، صَرِمة (ابن حجر، ۱۶۱/۴). نام دوم اشتباه است و نام اول نیز احتمالاً حرث = حارث بوده است)، عبدالله (همانجا؛ ابن بدران، ۴۵۴/۶؛ ابن اثیر، *اُسد*، ۲۷۸/۵)، حارث (همانجا) و عُبیدالله (ابن کثیر، *البدایة*، ۱۵۳/۳). با اینهمه ابوالفرج (۱۶۱/۱۵) به صراحت می‌گوید که جز ابن اسلت، نامی برای او نمی‌شناخته است (قس: عباسی، ۱۸۸).

هنگامی که میان اَوْس و خَزرج جنگ به پا شد، وی رهبری قبیلهٔ خود را به عهده گرفت (ابوالفرج، همانجا؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۶۷۶/۱). گویا در خلال همین جنگها بود که پسرش قیس را از دست داد

(ابوالفرج، همانجا). در برخی از منابع از پسر دیگر او به نام عُقبه یاد شده که در جنگ قادسیّه به قتل رسید (ابن‌حزم،۳۴۵؛ عباسی، ۱۸۸). ابن اثیر (*الکامل*، ۶۶۵/۱) می‌نویسد که برادرش حُصَین نیز کشته شد، اما حُصَین، برادرزادهٔ ابن اسلت بود و به قول ابن حزم (همانجا) در فتوحات اسلام شهید شد. اساساً اطلاعات ما دربارهٔ فرزندان و برادران او سخت متناقض است. کشمکشهای اَوس و خزرج، کلاً به سود ابن اسلت تمام نشد، و شاید به همین سبب بود که او در مکه مسکن گزید (ابن اثیر، *اسد*، ۲۷۸/۵: به مکه گریخت) و بی‌گمان در آنجا با قریشیان راه مسالمت و دوستی پیش گرفت. حتی بسیاری از مورخان از ابن هشام (۳۰۲/۱) تا ذهبی (۹۵/۱) اشاره می‌کنند که او قریشیان را دوست می‌داشت و به دامادی آنان درآمده بود و بدین‌سان چندین سال در مکه زیست. در مقابل، جاحظ (*الحیوان*، ۱۹۷/۷) او را «مردی یمانی از اهل یثرب» می‌داند که «نه مکی بود، نه تهامی، نه قریشی و نه حلیفِ (هم پیمان) قریش». در روایاتی که ابن‌هشام (همانجا)، و با تفصیل بسیار ابن سعد (۴ (۲) ۹۴/ به بعد) و پس از آن دو، اکثر منابع نقل کرده‌اند، وی مردی یکتاپرست و پیرو آیین حنفا جلوه می‌کند که به سبب نزدیکی با احبار یهود، از ظهور پیامبر و دین اسلام آگاهی یافته بود. وی همه‌جا به دنبال «دین ابراهیم» می‌گشت و حتی به شام سفر کرد و نزدیک بود به آیین یهود درآید، اما سرباز زد و به حجاز بازگشت. در اشعاری که به او نسبت داده‌اند، مثلاً قطعه‌ای در ابن سعد (۴ (۲) ۹۵/) و ابن‌کثیر (*بدایة*، ۱۵۶/۳) آثار یکتاپرستی و حتی میل به اسلام و دفاع شدید از آن آشکار است. در قطعه‌ای دیگر به ابرهه و داستان فیل اشاره کرده است (ابن‌هشام، ۶۰/۱؛ جاحظ، *الحیوان*، ۱۹۶/۷؛ ابن کثیر، *البدایة*،۱۷۵/۲). همچنین گویندکه پیامبر (ص)، اسلام را به او عرضه کرد (سال اول ق)، او نیز آیین تازه را سخت نیکو یافت و اظهار داشت که این، همان دینی است که در جست‌وجویش بوده است. پس خواست اسلام آورد، اما هنگام بازگشت از خدمت رسول (ص)، عبدالله‌بن اُبَیّ، او را به ترس از خَزْرَجیان متهم کرد. او نیز سوگند خورد که تا یک سال اسلام نیاورد، اما پیش از آنکه سال به‌سر آید، درگذشت (قس: طبری، *تاریخ*، ۴۰۶/۲؛ ابن سلّام، ۵۶؛ ابن بدران، ۴۵۵/۶ ـ ۴۵۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۱۲/۲ و منابع متعدد دیگر). این روایت شاخ‌وبرگ تازه برآورد و گسترش یافت، چنانکه برخی مدعی شدند که او پیش از مرگ اسلام آورد، و یا حضرت پیامبر (ص) او را پیغام داد که اسلام بیاور تا در قیامت شفیع تو گردم (ابن بدران، ۴۵۶/۶؛ ابن اثیر، *اسد*، ۲۷۸/۵). با اینهمه، راویان عموماً او را مانع اصلی اسلام آوردن قبیله اوس دانسته‌اند. در سال اول هجری هیچ خانه‌ای از خانه‌های انصار نبود که یک یا چند نفر از افراد آن مسلمان نشده باشند، جز چند خانوار بزرگ که یکی از آنها، طایفه‌ای از اوس بود. سبب امتناع این افراد از پذیرفتن اسلام آن بود که از شاعر و رهبر خود ابن اسلت اطاعت می‌کردند. ایشان ظاهراً تا پس از غزوهٔ خندق (۵ ق /۶۲۶م یا حدود آن تاریخ) همچنان سرسختی نشان دادند (طبری، *تاریخ*، ۳۵۹/۲؛ ابن حزم، ۳۴۵؛ ابن کثیر، *البدایة*،۱۵۳/۳). میان اشعار و اطلاعات او از اسلام و پیامبر اسلام از یک‌سو، و اِعراض از پذیرفتن اسلام از سوی دیگر تناقضی است که البته از نظر نویسندگان هوشمندی چون ابن اثیر و ابن کثیر پنهان نمانده است. این دو (*اسد*، ۲۷۸/۵؛ *بدایة*، ۱۵۶/۳) موضوع را به تفصیل بررسی کرده، نتیجه می‌گیرند که وی مسلمان نشد و بر آیین حنفا باقی ماند (قس: بغدادی، ۵۳۳/۲).

آنچه بیش از همه موجب شهرت ابن‌اسلت گردید، این است که گویند یک یا دو آیه در حق او و زنش نازل گردیده است. همهٔ منابع ما (و بیشتر از قولِ عکرمه) روایت می‌کنندکه درعصرجاهلیت زنِ پدرِ خویش را اگر مادرشان نبود، به زنی می‌گرفتند و او را همچون اموال به ارث می‌بردند. گویند چون ابن اسلت درگذشت، فرزندش مِحصَن (یاقیس)، خواست زن پدر خویش کَبشة (یا کُبَیْشة) را به زنی بگیرد. آن زن نزد پیامبر (ص) آمد و از او نظر خواست. این آیه نازل شد که لَایَحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ کَرْهاً...: ای اهل ایمان برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه و جبر به میراث گیرید... (نساء ۱۹/۴) (ابن کثیر، *بدایة*، ۱۵۶/۳؛ همو، *تفسیر*، ۴۶۵/۱؛ ابن حجر، ۱۶۲/۴)، اما موضوع نزول این آیه در شأن او مورد اتفاق همگان نیست، بلکه به دیگران نیز نسبت داده شده است (سقا، ۷۵۷/۲؛ قس: قرطبی، ۱۰۳/۵ ـ ۱۰۴) و برخی برآنند که آیهٔ لَاتَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباءُکُمْ مِنَ النِّساءِ (نساء ۲۲/۴) در حقّ اوست (طبری، *تفسیر*، ۲۱۷/۴؛ ابن بدران، ۴۵۴/۶؛ نیشابوری، ۹۷ ـ ۹۸؛ طبرسی، ۶۱/۴؛ قرطبی، همانجا؛ ابن‌کثیر، *البدایة*، ۱۵۶/۳؛ ابن حجر، ۱۶۲/۴؛ سیوطی، ۴۶۹/۴). برخی این موضوع را به پیش از اسلام انتقال داده، گفته‌اند: ابن اسلت خواست با ام‌عُبَید ضمرة، همسر پدرش اسلت ازدواج کند و این آیه در حق او نازل شد (طبری، همانجا؛ نیز قس: سیوطی، ۴۶۸/۴).

آثار: دراشعار منسوب به شخصیتی که احوالش در چنین هاله‌ای از ابهام فرو رفته، بی‌گمان قطعات و ابیات جعلی نیز هست و همان‌طور که بلاشر (II/312) اشاره می‌کند، در اکثر اشعارِ منسوب به او، آثار جعل آشکار است، گاه خواسته‌اند یکتاپرستی او را بارزتر سازند، و گاه در پی آن بوده‌اند که اشاراتی به داستانهای قرآن کریم در آنها بنهند. از مجموع آثار او شعر فراوانی به جای نمانده و تا آنجا که معلوم شده، از ۹۴ بیت تجاوز نمی‌کند. کسی نیز تا کنون به این امر که اشعار او را در دیوانی جمع‌آوری کرده باشند، اشاره نکرده است. در عصر حاضر هم کسی به گردآوری آنها نپرداخته است. علاوه بر این، چنانکه از سیاههٔ زیر استنباط می‌شود، به مرور زمان بر اشعار منسوب به او افزوده‌اند. لذا می‌توان پنداشت که راویان آغاز اسلام هم چیز عمده‌ای از آثار او را در اختیار نداشته‌اند؛ با اینهمه باید یادآوری کرد که ابوزید قرشی و مُفضّل ضبّی هر کدام، یک قصیده از او را در جُنگهای خود نقل کرده‌اند که تا حدّی می‌تواند بر اهمیت آن اشعار دلالت داشته باشد.

منابع آثار او بدین قرار است (منابع متأخر را در صورتی که

اضافه‌ای نداشته باشند، ذکر نکرده‌ایم):

قصیده با قافیهٔ اُعِ: ۲۴ بیت در مفضّل ضبّی (۲۸۳/۴ به بعد). شمار ابیات در منابع دیگر: اصمعی (ص ۱۷۷): یک بیت؛ ابوزید (صص ۲۳۴ ـ ۲۳۶): ۲۱ بیت؛ ابن‌سلاّم (ص ۵۶): ۲ بیت؛ جاحظ (*الحیوان*، ۴۶/۳): ۲ بیت؛ بحتری (ص ۴۰): ۲ بیت؛ ابوالفرج (۱۶۰/۱۵ ـ ۱۶۱): ۶ بیت؛ قالی (۲۱۲/۲): یک بیت؛ بکری (۲۶۹/۱، ۳۸۷/۲): ۲ بیت.

قطعه با قافیهٔ مُ: ۶ بیت در ابن اسحاق (۳۸/۱). شمار ابیات در منابع دیگر: جاحظ (*الحیوان*، ۱۹۶/۷): ۴ بیت؛ ابن کثیر(*البدایة*، ۱۷۵/۲): ۶ بیت. این قطعه به اُمیّةبن ابی الصّلت نیز منسوب است (ابن اسحاق، ۳۸/۱).

قصیده با قافیهٔ ا بِ: ۳۵ بیت در ابن‌کثیر (*البدایة*، ۱۵۴/۳ ـ ۱۵۵). شمار ابیات در منابع دیگر: ابن اسحاق (۳۹/۱): ۵ بیت؛ جاحظ (*الحیوان*، ۱۹۷/۷): ۴ بیت؛ ذهبی (۹۵/۱): ۹ بیت؛ ابن بدران (۴۵۴/۶): ۲ بیت.

قطعه با قافیهٔ لِ: ۶ بیت در ابن‌کثیر (*البدایة*، ۱۵۶/۳). شمار ابیات در منابع دیگر: ابن سعد (۴ (۲) /۹۵): ۴ بیت.

قطعه با قافیهٔ اُرِ: ۶ بیت در ابوالفرج (۱۶۷/۱۵).

قطعه با قافیهٔ رَهْ: ۵ بیت در ابن اثیر (*الکامل*، ۶۶۵/۱ ـ ۶۶۶).

۳ بیت با قافیهٔ بِ درابوالفرج (۱۶۶/۲)؛ ۲ بیت با قافیهٔ نِ در جاحظ (*البیان*، ۱۶/۳ ـ ۱۷)؛ یک بیت با قافیهٔ تُ در ابوالفرج (۱۶۵/۲)؛ ۴ بیت با قافیهٔ رُ در ابوالفرج (همانجا)؛ یک بیت با قافیهٔ را در ابن ابی‌عون (ص ۵)؛ یک بیت با قافیهٔ رِ در ابوالفرج (۱۶۱/۱۵).

مآخذ: ابن ابی‌عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، لندن، ۱۳۶۹ ق /۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، *اُسد الغابة*، بیروت، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبهٔ محمد علی صبیح و اولاده؛ ابن بدران، عبدالقادر بن مصطفی، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، دمشق، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخائو و یولیوس لیرت، لیدن، ۱۳۲۲ ق؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش جوزف هیل، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوزید قرشی، محمد، *جمهرة اشعار العرب*،بیروت، دار صادر؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق /۱۸۶۸م؛ اصمعی، عبدالملک، *الکنز اللغوی*، به کوشش اگوست هفنر، بیروت، ۱۹۰۳م؛ بحتری، ابوولید، *الحماسة*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق /۱۸۸۲م؛ بکری، ابوعبید، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق /۱۹۳۶م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن بن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ سقّا، مصطفی و دیگران، *شروح سقط الزّند*، قاهره، ۱۳۶۵ ق /۱۹۴۶م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *الدّرّ المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ همو، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، بولاق، ۱۲۷۴ ق /۱۸۵۸م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مفضّل ضبّی، محمد، *المفضّلیّات*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۴م؛ نیشابوری، علی بن احمد، *اسباب النّزول*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ الْاَسْوَد، نک: احمدبن علویه.

اِبْنِ اَشْتَرْکونی، ابوطاهر محمدبن یوسف تمیمی سرقسطی (د ۵۳۸ ق/ ۱۱۴۳ م)، ادیب، لغوی، محدث، شاعر و مقامه‌نویس دورهٔ ملوک‌الطوایفی اندلس. نیاکان وی که از دیرباز ساکن اندلس بودند (مقری، ۲۹۱/۱)، در قلعه‌ای به‌نام اشترکوی[1] یا اشترکون از توابع تُطیله[2] در شمال اندلس اقامت داشتند و نسبت اشترکونی یا اشترکویی او از همینجاست (نک: ابن ابار، ۱۴۰؛ قس: ابن بسام، ۹۰۹/۳). خود وی در سرقسطه به دنیا آمد و در قرطبه اقامت گزید (ابن بشکوال، ۵۸۸/۲) و به‌همین سبب به‌قرطبی نیز معروف شد. او به‌بسیاری از شهرهای اندلس سفر کرد و نزد استادان بسیار به‌کسب علم و ادب پرداخت. شاخص‌ترین استاد او ابوعلی صدفی (د ۵۱۶ ق) بود که ابن اشترکونی دیرزمانی در مُرسیه از محضرش بهره برد و کتابهایی چون *المؤتلف و المختلف* دارقطنی، المؤتلف والمختلف و مشتبه النسبهٔ عبدالغنی، *ریاضة المتعلمین* ابونعیم، *ادب الصحبة* سلمی، *امالی* ابن ابی الفوارس و *غوالی* ابن خیرون را نزد وی خواند. در بلنسیه، شاطبه و قرطبه نیز از محضر مشاهیر علم بهره برد و با کسانی چون ابوبکر غالب‌بن عطیة وابوالحسن بن باذش در غرناطه و ابن اخت غانم در مالقه و ابن الاخضر و ابن العربی در اشبیلیه مراسله داشت و گاه به‌دیدار برخی از آنان می‌رفت (نک: ابن ابار، همانجا؛ قس: ابن بشکوال، همانجا؛ سیوطی، ۲۷۹/۱). از تاریخ سفرها و مدت اقامت وی در شهرهای گوناگون اطلاعی در دست نیست، تنها ابن ابار از خود او روایت کرده که در ۵۰۸ و ۵۰۹ ق در مرسیه نزد ابوعلی صدفی بوده است (ص ۱۴۱). او در بارگاه برخی از امیران عصر ملوک‌الطوایفی از جمله بنی‌هود در سرقسطه از مقام و منزلتی برخوردار بوده و در المَریّه نیز امیرمعتصم بن صُمادِح و فرزندش رفیع را مدح گفته است (نک: ابن سعید، ۴۴۷/۲ ـ ۴۴۸؛ قس: ابن بسام، ۹۱۰/۳ ـ ۹۱۲). از اشعار وی که ابن بسام نقل کرده چنین برمی‌آید که روابط دوستانه‌ای نیز با بنی عبّاد داشته است (۹۱۰/۳ ـ ۹۱۱). وی ظاهراً مدتی در قرطبه به تدریس قرآن و روایت حدیث نیز اشتغال داشته است. یکی از روایات او را که حدیثی مسند از پیامبر اکرم (ص) است، ابن ابار نقل کرده است (ص ۱۴۱). از شاگردان و راویان وی ابن بشکوال، ابن خیر (ابن بشکوال، ۵۸۸/۲؛ ابن خیر، ۳۸۷، ۴۵۰)، ابوجعفر احمدبن

1. Estercul 2. Tudela

علی انصاری قرطبی، ابوجعفر بن یحیی خطیب (ابن ابار، همانجا)، ابوطالب عبدالجبار معافری مغربی (ابن خلکان، ۳/۲۱۶)، ابوالعباس ابن مُضاءِ قرطبی (سیوطی، همانجا) و ابوالقاسم عبدالرحمن بن غالب ابن شرّاط (ابن دحیة، ۲۳۳) شناخته شده‌اند. وی پس از سه سال بیماری در قرطبه درگذشت (ابن ابار، همانجا).

اشعاری که از او در دست است، از تکلف خالی نیست (نک: ابن بسام، ۳/۹۰۹ ـ ۹۱۲؛ ضبی، ۵۱۷؛ ابن سعید، ۴۴۸؛ فروخ، ۵/۲۳۸). شهرت ابن اشترکونی اساساً در لغت و مقامه‌نویسی است. احاطهٔ او به لغت و ادب عرب را کسانی چون ابن بشکوال، ابن ابار و سیوطی (همانجاها) تصدیق کرده‌اند. تألیف مهم وی در لغت کتابی است به نام *المسلسل* که موضوع آن «مُداخَل» یا «مداخلات» یعنی الفاظی است که مترادفهای آنها هر یک معنی یا معانی دیگر نیز دارند؛ به‌گونه‌ای که از دنبال کردن این مترادفها تسلسلی از الفاظ گوناگون پدید می‌آید که همگی بـا رشته‌ای از تداخل معنـوی بـه‌یکدیگر پیونـد خورده‌انـد. *المسلسل* که پس از *المداخل* مطرز و *شجرالدر* ابوالطیب سومین کتاب مهم لغوی در نوع خود است (نک: عبدالجواد، ۴)، همچون *المداخل* از ۵۰ باب تشکیل شده که هیچ یک دارای عنوانی جز شمارهٔ باب نیست. هر یک از این ابواب با شاهدی شعری آغاز می‌شود که الفاظی دشوار دارد و مؤلف کلمه‌ای را از آن برگزیده و مبدأ سلسلهٔ الفاظ قرار داده است. در پایان هر باب نیز شعر دیگری به‌عنوان استشهاد بر آخرین کلمه آن باب آورده است (همو، ۵؛ ابن اشترکونی، ۳۶). وی هنگام تألیف کتاب، تنها *المداخل* مطرز را در دست داشته و ظاهراً از وجود *شجرالدر* بی‌اطلاع بوده است (عبدالجواد، ۴). او خود در سبب تألیف *المسلسل* می‌گوید که چون *المداخل* را استماع کرده و آن را ناقص و نارسا یافته، بر آن شده است که خود دنبالهٔ کار را بگیرد و بی آنکه قصد معارضه داشته باشد یا فضل تقدم را در این باره نادیده انگارد، اثری بهتر و کامل‌تر انشا کند (ابن اشترکونی، ۳۴ ـ ۳۶). سیوطی به نقل از ابن زبیر این کتاب را منبع وی در تفسیر *کامل* مبرد دانسته است (۱/۲۷۹). ابن اشترکونی در مقامه‌نویسی نیز چیره‌دست بود. مهارت وی در این فن سبب شده که برخی او را از بزرگ‌ترین مقامه‌نویس سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م اندلس به‌شمار آورند (نورعوض، ۲۷۱). اثر مشهور او، *المقامات اللزومیة*، که در قرطبه تألیف کرده (همو، ۲۸۸) و نام آن را نیز همچون اسلوب آن از *لزومیات* ابوالعلاء معری برگرفته (دایة، ۳۵۲؛ نور عوض، ۲۹۳)، مانند غالب مقاماتی که اندلسیان تألیف کرده‌اند (نک: سیوفی، ۲۷۹)، در معارضه با مقامات حریری نوشته شده است (دایة، همانجا؛ سیوفی، ۲۸۳). این اثر همچون مقامات حریری شامل ۵۰ مقامه است که از آن میان برخی مانند «مقامة الشعراء» و «مقامة النظم والنثر» دارای عنوان و برخی نیز فاقد عنوانند (دایة، فروخ، همانجاها). سبک نگارش کتاب خالی از تصنع و تکلف نیست (نورعوض، همانجا). اسلوب سجع آن نیز در هر یک از مقامات به گونه‌ای خاص است. برخی مانند «مقامة الهمزیة» و «المقامة البائیة» برمبنای حروف هجا تنظیم شده و برخی نیز برمبنای حروف ابجد که این خود نشانی است از گرایش مؤلف به تکلف (دایة، ۳۵۲ ـ ۳۵۳؛ نورعوض، ۲۹۳). این کتاب نیز همچون *مقامات* حریری دو شخصیت اصلی دارد و موضوع آن شرح ماجراهای مرد حیله‌گری است که می‌کوشد با تغییر چهره و موعظه و تکدی به‌مطامع خود دست یابد (سیوفی، ۲۸۵؛ نورعوض، ۲۸۸). *المقامات اللزومیة* نموداری از احاطهٔ لغوی ابن اشترکونی و قدرت او در نویسندگی است. با آنکه شکل و محتوای بسیاری از حکایات این کتاب برگرفته از مقامات حریری و لذا منطبق بر موازین مقامه‌نویسی در شرق است، جنبه‌هایی از زندگی فردی و اجتماعی اهالی اندلس را نیز می‌توان در لابه‌لای حکایات آن بازیافت (همو، ۲۸۹ ـ ۲۹۰). با اینهمه تأثیر خاور زمین در اثر او چندان است که نمی‌توان آن را چه در نقد ادبی و چه در نقد اجتماعی، از ابتکار و نوآوری برخوردار دانست (نک: عباس، ۵۰۱؛ دایة، ۳۵۸؛ نورعوض، ۲۹۳؛ قس: فروخ، همانجا). این کتاب اخیراً در بیروت به‌چاپ رسیده است. در اوایل سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م ابوجعفر احمدبن احمد وزیر در دانیه رساله‌ای به نام *رسالة الانتصار فی‌الرد علی صاحب المقامة القرطبیة* در ردّ یکی از مقامات این کتاب نوشته که نسخهٔ خطی آن در اسکوریال موجود است (GAL, S, I/543).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *المعجم فی اصحاب القاضی ابی علی الصدفی*، به‌کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اشترکونی، محمدبن یوسف، *المسلسل*، به‌کوشش محمد عبدالجواد، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به‌کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة ماارواه عن شیوخه*، به‌کوشش کودرا و ریبرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، حامد عبدالمجید و احمد احمد بدوی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ دایة، محمد رضوان، *تاریخ النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ سیوفی، مصطفی محمد احمدعلی، *ملامح التجدید فی النثر الاندلسی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، به‌کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ عبدالجواد، محمد، مقدمه بر *المسلسل* (نک: ابن اشترکونی در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نورعوض، یوسف، *فن المقامات بین المشرق والمغرب*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ نیز: GAL, S.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ اَشْعَث، عبدالرحمن بن محمد بن اشعث بن قیس بن مَعْدی کَرِب اَشَجّ کِنْدی اَزْدی کوفی (د ۸۵ ق / ۷۰۴ م)، منسوب به‌خاندان حارث بن معاویة بن کِنْده، از قبیلهٔ بزرگ کندهٔ حَضْرَمَوْت در جنوب عربستان و یکی از رجال نظامی و سیاسی بنی امیّه.

خاندان ابن اشعث در میان قبیلهٔ کِنْده و دیگر قبایل مجاور عرب از اعتبار خاصی برخوردار بودند (نک: نصر بن مزاحم، ۲۲ ـ ۲۳، ۴۰۹ ـ ۴۱۰؛ یاقوت، ذیل «حضرموت») و از این روست که میمون بن قیس

اعشی (د ح ۶۳۰ م)، شاعر عصر جاهلیت، قیس، نیای بزرگ عبدالرحمن را در قصیده‌ای به‌عنوان رئیس قوم ستوده است (ابن خلکان، ۳۳۴/۶). قیس در حدود ۶۲۵ م در یک نزاع قبیله‌ای به‌قتل رسید. از او فرزند و جانشینی مستعد و زیرک به‌نام اشعث برجای ماند که در تاریخ سی سالهٔ خلفای راشدین نقشهایی ایفا کرد. روابط اشعث و فرزندان وی با خاندان علی (ع) و شیعیان در آغاز خوب بود، ولی رفته رفته به‌سردی و سپس به‌خصومت گرایید.

نخستین بار که عبدالرحمن، نوادهٔ اشعث را در عرصهٔ سیاست می‌بینیم، هنگامی است که پدرش، محمد، در مجلس عُبیدالله بن زیاد به‌گفت‌وگو نشسته است. عبدالرحمن ناگهان وارد دارالحکومه می‌شود و پدر را از محل اختفای مسلم بن عقیل آگاه می‌کند (طبری، ۲۴۲/۲). قیام مختار بن ابی عُبیدهٔ ثقفی با داعیهٔ انتقام و خونخواهی از کشندگان خاندان رسول (ص)، عبدالرحمن را یکباره به‌سوی حوادث سیاسی کشانید. او در این زمان همراه قبیله‌اش بیشتر در خدمت زبیریان بود. مثلاً در ۶۶ ق / ۶۸۶ م به‌سرکردگی سپاهی در حجاز اقامت داشت تا مدینه را از لشکریان بنی امیّه حفظ کند (بلاذری، ۱۵۲/۵) و مالیات آن شهر را وصول نماید (همو، ۴ (۲) / ۶۰). با اینهمه در آغاز، سیاست مماشات و آشتی موقت با مختار را دنبال کرد و حتی با پدرش محمد بن اشعث، که آمادهٔ پیکار با مختار شده بود، مخالفت نمود که البته این موضع‌گیری را نباید دلیلی بر قبول همهٔ اقدامات مختار از سوی وی دانست. عبدالرحمن در اوایل ۶۷ ق / ۶۸۶ م به‌بصره بازگشت و چون پدرش را همراه اشراف کوفه در جنگ علیه مختار دید، فوراً به‌کمک وی شتافت و مُصعب بن زبیر، حریف سر سخت مختار، را تقویت و حمایت نمود. قتل محمد بن اشعث در آخرین روزهای نبرد و هلاکت دو فرزندش در جریان این وقایع، نفرت و کینهٔ عمیق عبدالرحمن را نسبت به‌شیعیان شدت بخشید و به‌انتقام خون پدر و برادران، زندانیان شیعی و حتی اسیران هم قبیله‌اش را از دم تیغ گذراند (طبری، ۷۳۹/۲ به بعد؛ بلاذری، ۲۵۹/۵ ـ ۲۶۰؛ سید، 96).

سرپرستی قبیله: از فرزندان متعدد محمد بن اشعث، بجز عبدالرحمن دو تن دیگر به‌نامهای اسحاق و صبّاح در عرصهٔ سیاست و جامعهٔ شهر کوفه فعالیت داشتند. اسحاق که در ۶۶ ق گروهی از افراد قبیلهٔ کنده را در جنگ علیه مختار رهبری می‌کرد، به‌هنگام امارت حجاج در عراق، سرپرستی سپاه کوفه را بین ۷۵ تا ۷۶ ق در طبرستان برعهده گرفت و بعدها نیز چندی علیه گروه خوارج در رامهرمز جنگید (طبری، ۸۵۷/۲ به‌بعد، ۱۰۱۸ به‌بعد؛ ابن اثیر، ۳۶۶/۴). او بیشتر جانب حجاج را نگاه می‌داشت و در قیام برادرش عبدالرحمن شرکت نکرد. برادر دیگر، صباح بن محمد بن اشعث، همان است که در ۷۷ ق در نبرد سختی با خوارج، قطری بن فجائه، رهبر یکی از گروههای بسیار خطرناک این فرقه را به‌هلاکت رساند (طبری، ۱۰۱۸/۲ ـ ۱۰۱۹). او نیز در شورش برادر برضد حجاج و خلیفه سهمی نداشت. اینکه چگونه عبدالرحمن پس از مرگ پدر، با بودن برادران ارشد، به‌سرپرستی قبیله‌اش رسید، موضوعی است که هنوز به‌درستی روشن نشده است. احتمالاً رشد و تربیت اولیهٔ او نزد والدین مادرش ام عمرو، دختر سعید بن قیس از قبیلهٔ همدان، عاملی در جهت همبستگی و حمایت همدانیان برای او بوده است، وانگهی محبت فوق‌العادهٔ وی به‌پدرش، او را مدتها از جریانهای ضداموی دور نگاه می‌داشت. در هر حال عبدالرحمن که در این وقت (۶۷ ق) حدوداً جوانی ۲۷ ساله بود، جانشین پدر شد و ریاست قبیلهٔ کِنْده را به‌دست گرفت.

ابن اشعث و آل زبیر: مصعب بن زبیر پس از رهایی از قیام مختار، به‌اشراف عرب تکیه کرد و آنان را از پشتیبانان حکومت خود به‌شمار آورد و سرانجام شیعیان بار دیگر از صحنه طرد شدند. چنین به‌نظر می‌رسید که پس از قیامهای مکرّر، زمان آرامش و امنیت در کوفه فرا رسیده باشد، اما چند سال بعد معلوم گردید که شیعیان هنوز در جامعه حضور دارند و از سوی دیگر اشراف عرب هم پیمانان قابل اعتمادی برای آل‌زبیر نخواهندبود. مصعب که اینک سودای حکمرانی در بلاد شرق اسلامی را نیز در سر داشت، برای تحقق هدفش از رقابت اشراف و سران قبایل سود جست. او که از قدرت نامحدود مُهلّب بن ابی صُفره، رئیس یکی از قبایل متنفذ اعراب جنوبی و رقیب عبدالرحمن بیمناک بود، وی را از ولایت فارس معزول کرد و عبدالرحمن را به‌جایش منصوب نمود (بلاذری، ۲۷۶/۵)، لیکن با مداخلهٔ عبدالله بن زبیر، که خود را در حجاز خلیفه خوانده بود، بعد از چندی حکومت مهلّب ابقا گردید. با بازگشت پیروزمندانهٔ مهلّب به‌مقام حکمرانی، روابط عبدالرحمن و آل زبیر رو به‌سردی نهاد، اما فوراً به‌نزدیکی و پیوند با آل مروان نگرایید. چون از یک طرف بقیهٔ طوایف اعراب جنوبی از او حمایت می‌کردند و از سوی دیگر هنوز پیمان اتحاد با زبیریان به‌اعتبار خود باقی بود. اگرچه اختلاف سران دو قبیلهٔ آل مهلّب و آل اشعث همچنان ادامه یافت و حتی در جریان قیام چندین سالهٔ عبدالرحمن مانع هرگونه همراهی و همکاری برضدّ حجاج و خلیفه گردید، لیکن سنگینی وزنهٔ سیاسی هنوز به‌نفع آل اشعث متمایل بود. عبدالرحمن با مناسبات حسنه‌ای که از طریق پسرعمش عبدالله ابن اسحاق بن اشعث، مشاور بِشْر بن مروان، برادر خلیفه و حاکم کوفه (۷۳ ـ ۷۵ ق / ۶۹۲ ـ ۶۹۴ م) با بنی امیه داشت (طبری، ۸۱۶/۲؛ ابن اثیر، ۳۳۱/۴) و نیز به‌لطف روابط خویشاوندی با خلیفه [یکی از خواهران عبدالرحمن بن محمد بن اشعث همسر مَسلمة بن عبدالملک ابن مروان بود] (سید، 94-93)، قدرت این کار را بالفعل داشت که زبیریان را از بین‌النهرین بیرون براند یا دست کم اسباب گرفتاری آنان شود.

ابن اشعث و مروانیان: دو سال اول حکومت آل مروان در کوفه از هر جهت برای خاندان اشعث قرین موفقیت بود. برادر عبدالرحمن، اسحاق بن محمد بن اشعث، از نزدیکان و محارم حکمران جدید، به‌سرکردگی سپاه اعراب در طبرستان منصوب شد و سرانجام به شخص عبدالرحمن فرماندهی قسمتی از سپاه، در مقابله با حملات

ناگهانی شبیب رهبر بزرگ ازارقهٔ خوارج، واگذار گردید (طبری، ۸۲۶/۲؛ ابن اثیر، ۳۴۳/۴).

حکومت سیستان: در ۸۰ ق / ۶۹۹ م نیز حجاج حکومت سیستان و مأموریت جنگ با خوارج آن خِطّه را به‌عبدالرحمن سپرد و او را با سپاهی گران و پر زرق و برق، که به‌جیش الطّواویس (سپاه طاووسان) شهرت یافت، روانهٔ آن دیار کرد (طبری، ۱۰۴۲/۲ ـ ۱۰۴۶؛ قس: جاحظ، ۲۴۵/۲). یک سال بعد بود که کلّ این نیرو همراه جنگجویان سیستان و دیگر مناطق جنوب شرقی ایران، به‌قصد عزل حجاج و استیلای عراق، قیام تاریخی ابن اشعث را تحقق بخشیدند.

در فاصلهٔ ۷۷ ـ ۸۰ ق ذکری از ابن اشعث در منابع نیست. ظاهراً روابط او و حجاج به‌تیرگی گراییده، ولی هنوز کاملاً گسسته نشده بود، زیرا هم ابن اشعث به‌دستگاه خلافت وفادار بود و هم حجاج به‌آل اشعث تکیه داشت؛ اما واقعیت این است که عبدالرحمن قبل از عزیمت به‌مأموریت جدید، همانند بسیاری از اشراف کوفه، دائماً اندیشهٔ شورش علیه حجّاج را در سر داشت و این هنگامی بود که حجاج تقریباً تمام دشمنان و حریفانش را از بدو زمامداری تا آن وقت از صحنه به‌در کرده بود. علل اساسی اعزام ابن اشعث به‌سیستان به‌شرح زیر قابل توجیه است:

۱. ناآرامیهای چند ساله در عراق، نظیر قیام ابن جارود در ۷۶ ق، شورش مطرّف بن مغیره در ۷۷ ق و قیام زنگیان بصره به‌رهبری «شیرزنگی»، که همه بعد از زمامداری حجاج در عراق روی داد، او را مصمم ساخت تا برای پیشگیری از یک آشوب همگانی، سران ناراضی و بانفوذ را، دست کم برای حلّ موقّت این معضل اجتماعی، از شهرهای کوفه و بصره دور نگه داشته و آنان را در منطقه دیگری در جهت سیاست بنی امیه سرگرم سازد.

۲. احتمالاً حجاج در این اندیشه بود تا ابن اشعث را که نفوذش در بین قبایل عرب‌جنوبی دائماًافزایش داشت، برای همیشه‌ازبین‌النهرین خارج کند؛ اما این کار فقط با سپردن مسئولیت جنگی برضدّ خوارج در یک منطقهٔ دور از عراق امکان‌پذیر نبود و می‌بایست عنوان حکومت یکی از بلاد اسلامی را نیز به‌آن منضم می‌نمود. در این وقت با شکست عُبیدالله بن ابی بکره حاکم سیستان، از رتبیل که در ۷۸ ق از سوی حجاج به‌آن سرزمین رفته بود، فرصت مناسبی به‌دست حجاج افتاد، تا ابن اشعث رئیس متنفذ قبیلهٔ کِنْده را با تجهیزات و ساز و برگ کافی به‌آن خطّه گسیل دارد.

۳. قدرت طلبی روزافزون مهلّب بن ابی صفره و خاندان او در شرق سرزمینهای اسلامی، باعث نگرانی شدید حجاج شده بود. اعزام ابن اشعث به آن سامان و خصومت دیرینهٔ قومی آل اشعث و آل مهلب می‌توانست حرص و طمع مهلّبیان را محدود کند (سید، 179).

۴. خطای حجاج در ارزیابی جسارت و جاه طلبی ابن اشعث: اسماعیل‌بن‌اشعث، عموی‌عبدالرحمن، حجاج راازواگذاری‌حکومت سیستان به برادرزادهٔ خود برحذر داشت، ولی وی وقعی به این اخطار اسماعیل نگذاشت و گفت تو برادرزاده‌ات را نمی‌شناسی، او از من واهمه دارد و برضد من اقدامی نخواهد کرد (طبری، ۱۰۴۴/۲؛ ابن اثیر، ۴۵۵/۴).

۵. ابن اشعث مردی زیرک و با فطانت بود و حجاج هرگز نتوانست از نقشه‌های سرّی او باخبر شود. وی در آغاز حقیقتاً قصد همکاری کامل با حجاج را در تمام زمینه‌های نظامی و اجتماعی داشت و حتی برای رضایت خاطر او و علاقهٔ شدید حجاج به قرآن، یک سال وقت خود را صرف ازبرکردن قرآن نمود، اما در برابر تحقیرها و تهدیدهای حجاج واکنشی شـدید نشان مـی‌داد (طبری، ۱۰۴۳/۲؛ سید، 175).

۶. عبدالرحمن از قبیلهٔ سرشناسی بود که در ۴۰ سال اول خلافت بنی‌امیه، همکاری با امویان را در برابر دولتمردان و مراکز قدرت دیگر، ترجیح می‌دادند. این سوابق وگذشتهٔ عبدالرحمن، به عنوان رئیس قبیلهٔ کِنْده، که دائماً به نجیب زادگی خود می‌بالید، او را مردی متکبر و متفرعن ساخته بود و حجاج را، با وجود مخالفتهای شخصی با وی، در وضعی قرار داد که نهایتاً حکومت سیستان را با اختیارات نامحدود به وی سپرد (همو، 180 - 179).

جنگ با رتبیل: در تابستان ۸۰ ق/ ۶۹۹ م دو لشکر بصره و کوفه در شهر اهواز سپاه واحدی را تشکیل دادند و به فرماندهی عبدالرحمن به سوی سیستان عزیمت کردند. او در زرنج (زرنگ) که تابع حکومت اسلامی و در دست مسلمانان بود، اندکی توقف کرد. سپاهیان در خارج شهر اردو زدند و او خود با تعدادی از ملازمان و سران لشکر در شهر اقامت نمود (طبری، ۱۰۴۴/۲ـ۱۰۴۵؛ ابن اثیر، ۴۵۵/۴).

ابن‌اشعث درمأموریت سیستان ۳ هدف‌داشت: ۱. سرکوب‌گروهی از سپاهیان آشوبگر عرب که با استفاده از هرج و مرج ناشی از شکست ابی بکره در بعضی مناطق کرمان و سیستان علم استقلال برافراشته بودند؛ ۲. استیصال و انهدام کامل خوارج سیستان؛ ۳. ادامهٔ جنگ با رتبیل در جهت توسعهٔ قلمرو اسلامی و اخذ خراج سالانه (سید، 184-185).

چون بر رتبیل مسلّم گردید که ابن اشعث، حاکم جدید سیستان، به چه منظور و برای چه هدفهایی به این منطقه اعزام شده است، تصمیم گرفت ابتدا از طریق مذاکره و مکاتبه و فرستادن نمایندگان مخصوص، افکارِ صلح جویانهٔ خود را به حکّام عرب به ویژه ابن اشعث، نشان دهد. حتی دستور داد تا کلیهٔ گروگانها و اسرای عرب را، که در نبرد با ابن ابی بکره به چنگ آورده بود، آزاد کنند که در میان آنان عُقیب بن سعید بن قیس الهمدانی، دایی ابن اشعث نیز دیده می‌شد. رتبیل قصد داشت در جوار مسلمانان با صلح و آرامش حکمرانی کند و رسماً اعلام نمود که هرگاه اعراب به خاک وی حمله نکنند، آماده است تا خراج را نیز همه ساله بپردازد. از آن سو ابن اشعث، که نیّت صلح طلبانهٔ رتبیل را حمل بر ضعف و زبونی وی کرده بود، آمادهٔ مصاف با حریف گردید. او به عنوان فرمانده چنین سپاهی با عظمت قصد داشت با قدرت‌نمایی نظامی، کلّ منطقهٔ سیستان را تحت استیلای خود درآورد

تا هم رتبیل را کاملاً مطیع اعراب کرده باشد و هم ضرب شستی به خوارج کرمان و سیستان بنماید. رتبیل با نقشهٔ قبلی و یک عقب‌نشینی حساب شده سعی کرد این بار نیز سپاهیان عرب را به تعقیب افرادش وادارد و آنان را به خاک خود کشاند و بعد با استفاده از فضای خالی موجود و مواضع آماده، بر دشمن ناآشنا به منطقه هجوم برد و ارتباط آنان را از مرکز فرماندهیشان قطع کند و با این روش مسلمانان را شکست دهد. اما اعراب این بار بااحتیاط عمل کردند و هر قلعه و روستا و شهری را که اشغال می‌کردند فوراً با چاپار به یکدیگر مرتبط می‌نمودند و تمام نواحی اطراف را زیر نظر می‌گرفتند و با احداث قرارگاه و استقرار نیروهای رزمی نقشهٔ تصرف شهر دیگری را می‌ریختند. ابن اشعث با این تاکتیک ویژه یقین داشت که تمام منطقهٔ سیستان را در دراز مدت به دست خواهد آورد. او با اینکه در تمام نقشه‌هایش موفق بود، ناگهان در اواخر ۸۰ ق به برادرش قاسم بن محمد بن اشعث، که از شهر رُخّج پیشروی به داخل ملک رتبیل را تدارک می‌دید (طبری، ۱۰۴۵/۲ـ۱۰۴۶؛ ابن کثیر، ۳۵/۹)،موقتاً دستور توقف داد و هرگونه تهاجم و نفوذ به خاک دشمن را تا بهار سال آینده به تعویق انداخت (طبری، همانجا، «به روایت ابومخنف»؛ ابن اثیر، ۴۵۵/۴).

ابن اشعث اخبار پیروزیهای سیستان را به امیر عراق اطلاع داد و چون ادامهٔ جنگ را در زمینهای یخبندان و کوهستانی در زمستان مصلحت ندید، در نامه‌اش قید کرد که پس از تسجیل مالکیت سرزمینهای مفتوحه و جابه‌جایی اعراب در مناطق اشغالی، نبرد با رتبیل را در بهار از سر خواهد گرفت. حجاج که اندکی قبل از وصول این مکتوب، قوای امدادی مجهّزی به سرپرستی صباح بن محمد بن اشعث، برادر عبدالرحمن، به سیستان اعزام کرده بود، از توقف عملیات نظامی به شدت برافروخته شد و نامه‌ای سخت توهین آمیز به عبدالرحمن نوشت (طبری، ۱۰۵۲/۲ـ۱۰۵۳). بدین ترتیب خصومت و کینهٔ دیرینهٔ طرفین بار دیگر ظهور کرد و ابن اشعث و اشراف عراق را به گشودن جبههٔ تازه‌ای بر ضد حجاج برانگیخت. منابع موجود مطلقاً از پاسخ نامهٔ حجاج چیزی نمی‌گویند، ولی همگی در این امر وحدت نظر دارند که عبدالرحمن وقعی به نامهٔ او ننهاد. در نامهٔ دوم حجاج به نظامیان فرمان داد که زمینهای سیستان را شخم بزنند و در آن بذر بیفشانند، زیرا تا حصول پیروزی نهایی آنان را فرا نخواهد خواند (قس: ابن کثیر، ۳۵/۹). این مکتوب طنزآمیز امیر تأثیر بسیار نامطلوبی در سربازان عراقی به جای گذاشت. آنان یقین داشتند که فتح کابل مدتها طول خواهد کشید؛ لذا دوری آنان از خانواده و اقامت در سرزمین بیگانه برای زمان نامعلوم و نیز ارضای مطامع شخص حجاج، مستمسکی برای قرّاء و فقهای همراه سپاه گردید تا از «تجمیر» لشکریان [= حداکثر زمان اعزام سرباز به جنگ و دوری او از اهل و عیال که حدود ۴ ـ ۶ ماه تعیین شده است (عسکری، ۱۸۹/۲ـ۱۹۰)] در جهت شورش آنان علیه حجاج استفاده کنند و خطابه‌های مؤثری در رد «تجمیر» و برضد حجاج ایراد نمایند (طبری، ۱۰۵۴/۲؛ ابن اثیر، ۴۶۲/۴ـ۴۶۳؛ سید، 193 - 190). حجاج خود را فقط با ارسال نامه مشغول نمی‌ساخت، بلکه سودای دیگری در سر داشت. در سومین مکتوبش به عبدالرحمن فرمان داد یا جنگ با رتبیل را دوباره ادامه دهد و یا فرماندهی سپاه را به برادرش اسحاق، حامل نامه، واگذار نماید. او می‌پنداشت که شاید با تعویض فرماندهی در خاندان اشعث بتواند به هدف برسد. عبدالرحمن برادرش را با تهدید مرگ وادار به سکوت کرد (طبری، ۱۰۵۳/۲) و با حمایت کامل اشراف و قرّاء و بیعت جنگجویانی که بازگشت به عراق را، برای عزل حجاج، به فتح نامعلوم کابلستان ترجیح می‌دادند، تصمیم نهایی را برای رهبری قیام اتخاذ کرد (احتمالاً ۸۱ ق/ ۷۰۰ م). از اشعار اعشی همدان (د ۸۳ ق)، به عنوان یک شاهد عینی، چنین استنباط می‌شود که ائتلاف سران قبایل بزرگ عرب همچون مذحج، همدان، بکروقیس عیلان، با وجود خصومتهای قدیمی و ویژگیهای قومیشان، برای شرکت دسته‌جمعی در شورش علیه حجاج (همو، ۱۰۵۵/۲ ـ ۱۰۵۷؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابوالفرج، ۵۹/۶) بیانگر این واقعیت است که حجاج تا چه حد اشراف کوفه و بصره را تحت فشار داشته بود، به نحوی که تعصّبات قبیله‌ای را موقتاً کنار گذاشته، همگی متفقاً خواستار تحقق هدفی بزرگ و مشترک شدند. اعشی همدان اردوی ابن اشعث را از سیستان تا بین‌النهرین همراهی کرد و رجزها و اشعارش در تجلیل از قیام و رهبر آن، برای تشجیع سربازان با آواز دلنشین احمد نسبی، خوانندهٔ معروف عرب، خوانده می‌شد (همو، ۳۳/۶ـ۶۲). اعشی در جریان شورش ابن اشعث اسیر شد و به دستور حجاج در ۸۳ ق کشته شد. او گرچه در قصیده‌اش ذکری ازقبیلهٔ تمیم، بزرگ‌ترین و مجهّزترین قبیلهٔ اعراب سیستان، نکرده است، ولی چون رئیس و نمایندهٔ آن عبدالمؤمن بن شبث بن ربعی در شروع این حرکت همیشه خطبه‌های تند و شدید اللحنی برضدّ حجاج ایراد می‌کرد، می‌توان آن را دلیل روشنی بر حضور این قبیله در قیام دانست (طبری، ۱۰۵۴/۲؛ سید، 197).

پس از اینکه اردو از هر جهت آماده شد، ابن اشعث، رتبیل را از ماجرا آگاه ساخت و به او پیشنهاد صلح داد. رتبیل که سخت سرگرم اقدامات تدافعی بود و ابداً انتظار چنین حادثه‌ای را نداشت، شگفت زده شد و با کمال شعف آن را پذیرفت. این پیمان نامه که کلاً به نفع وی تدوین شده بود، مرزها و حدود فعلی سرزمین او را تضمین می‌کرد و او را، در صورت پیروزی عبدالرحمن برحجاج، از پرداخت خراج و مالیات به حکومت مسلمین معاف می‌کرد و در غیر این صورت اخلاقاً مکلّف می‌نمود تا ابن اشعث را به عنوان پناهنده نزد خود نگه دارد. عهد نامهٔ صلح برای رتبیل در حقیقت یک پیروزی مضاعف بود، چه اکنون می‌توانست گرایش حجّاج را نیز نسبت به خود درآینده به حساب آورد و از این وزنهٔ سنگین پیمان، اعتبارش را افزایش دهد.

قیام ابن اشعث: سرانجام عبدالرحمن در تابستان ۸۱ ق با همان سپاه مجهّز و ساز و برگ نظامی، اما این بار به قصد استیصال حجاج و

استیلا بر عراق، از طریق کرمان و فارس عازم بصره شد. در این بین حادثه‌ای در اردوی وی روی داد که، برای قبیله‌اش ناگوار می‌نمود. اسحاق که هنوز تهدید برادرش عبدالرحمن را از یاد نبرده بود، برادران دیگر، صباح و منذر، را با خود همداستان ساخت و هر ۳ تن با استفاده از یک فرصت مناسب، مخفیانه راه فرار در پیش گرفتند و خود را به سرعت به عراق نزد حجاج رساندند (همو، 199). احتمالاً صباح و منذر برادران ناتنی عبدالرحمن بوده‌اند و تنها قاسم و عبدالرحمن از ام عمرو، دختر سعید بن قیس‌زاده شده بودند. فرار برادران ظاهراً تأثیر چندانی در پیشرفت قیام نداشت، چه آن گونه که شاعرهٔ عرب، بنت سهم بن غالب هُجیمی، در مدح لشکر سیستان سروده است، تعداد ۷۰٬۰۰۰ سرباز (همانجا) و به روایت دیگر (ابن کثیر، ۳۶/۹) ۱۵۳٬۰۰۰ نفر (۳۳٬۰۰۰ سوار و ۱۲۰٬۰۰۰ پیاده) ابن اشعث را در این جنگ همراهی می‌کردند که با احتساب حمایت بالقوهٔ اهالی بصره و کوفه از اشراف عراق، نیرویی عظیم فراهم شده بود که حجاج هرگز به تنهایی یارای مقابله با آن را نداشت.

قبل از شروع قیام ظاهراً نامه‌هایی بین ابن اشعث و مهلّب بن ابی صفره، حاکم خراسان، ردّ و بدل شده بود که مورّخان به آنها اشاره کرده‌اند (قس: طبری، ۱۰۵۸/۲ ـ ۱۰۵۹؛ ابن کثیر، همانجا؛ شباب، ۳۶۰/۱)، لیکن بسیار محتمل است که بعضی از آنها بعدها به منابع موجود ملحق شده باشد تا قیام یزیدبن مُهلّب (۱۰۱ ق / ۷۲۰ م) را برضدّ خلیفهٔ اموی (یزید بن عبدالملک) به نوعی توجیه نماید (سید، 197-198). ماحصل این مکاتبات و پیامها، دعوت از مهلّب و سپاه خراسان برای شرکت در قیام بر ضدّ حجاج بود که با سابقهٔ خصومت قومی بین این دو قبیله و اعراض مهلّب از شورش علیه امیر و مخالفت وی با خونریزی مسلمانان، نتیجه را طبعاً به نفع حجاج پایان داد و قیام به خراسان راه نیافت و حتی مرگ مهلب در ۸۲ ق هیچ گونه تغییری را در کلّ این امور باعث نگردید و پسرش یزید بن مهلب همچنان از حجاج جانبداری کرد.

اما در کرمان و فارس، سپاهیان و محافظان قلاع و شهرها دسته دسته به ابن اشعث ملحق شدند. به گفتهٔ فُضیل بن خُدیج کِندی، راوی و استاد ابومِخنف (سزگین، 202)، که در دیوان کرمان خدمت می‌کرد، تنها در این شهر همهٔ ۴۰٬۰۰۰ جنگجوی منطقه از اهالی کوفه و بصره به شورشیان پیوستند. آشوبگران چه در کرمان و چه در فارس عمّال حجاج را از مسند حکومت بیرون راندند و کسانی از خود به جایشان گماردند. طولی نکشید که اخبار این غایله به گوش حجاج رسید و او با شناختی که از مردم عراق و قیامهای قبلی آنان داشت، این بار خطر را بسیار جدّی تلقی کرد. واکنش کوفه و بصره در برابر قیام و به کارگیری یک تاکتیک مناسب برای رفع این بلوا، دو مسألهٔ فوق‌العاده مهمی بود که افکار حجاج را دائماً به خود مشغول می‌داشت. نفرت و کینه‌اش از اهل عراق، او را مجبور کرد که ابتدا نیروهای نظامی خود را به کمک خلیفه تقویت کند، اما در مقابل مسألهٔ دوم، یعنی اجرای یک برنامهٔ عملی، هنوز مشکلات عمده‌ای در پیش داشت. در این وقت نامهٔ مهلب تا حدّی او را از اضطراب رهانید. مهلّب با تجاربی که آموخته بود، به امیر عراق پیشنهاد کرد که در مرحلهٔ نخست با تمام امکانات از بصره و کوفه دفاع کند (طبری، ۱۰۵۸/۲ ـ ۱۰۶۰؛ ابن کثیر، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۶۴/۴). حجاج وقعی به نامهٔ مهلّب ننهاد، زیرا بیم آن داشت که شاید بین او و عبدالرحمن در خفا نقشه‌ای طرح ریزی شده باشد. از این رو در ساحل غربی نهر دُجیل (کارون)، حومهٔ شهر شوشتر، به ساختن استحکامات تدافعی پرداخت و دستور داد تا سپاهیان از شهر بصره دفاع کنند.

در این وقت عبدالرحمن همراه با قرّاء و اشراف عراق و کلّ سپاه به فارس رسیده بود. سکه‌هایی که در آنجا ضرب کرد (عبد دیکسون، 158؛ سید، 201,260)، توقفِ نسبتاً طولانی وی در این سرزمین و نیز آمادگی نهائیش را در رویارویی با حجاج نشان می‌دهد. اینکه نوشته‌اند شورشیان ابتدا در فارس متوجه شدند که «خلع حجاج مستلزم خلع خلیفه است و... بر همین گونه عمل کردند» (*دانشنامه*)، استناد به قول ابو مخنف است که راوی او ابوالصّلت تَیْمی (طبری، ۱۰۵۷/۲ ـ ۱۰۵۸) از روی قصد و غرض خاصی خبر عزل خلیفه را درفارس اعلام نمود (سید، 216) و سخنش مبنای درستی ندارد. نخست به این دلیل که پیشنهاد عزل خلیفه از سوی شورشیان در اواخر قیام عنوان شد، زیرا اولاً اصطلاح «خلع ائمة الضلالة» و «جهاد المُحِلّین» و «مُحْدِثون» و «مبتدعون» و «تَجَبّر فی‌الدّین» و «إماتة الصلوة» از نتایج تصمیمات در «دیر الجماجم» (۸۲ ق) بود که در آن زمان آرا و عقاید قرّاء، قیام را در یک جهت اعتقادی هم رهبری می‌کرد؛ ثانیاً در ربیع‌الثانی ۸۲ ق سران قیام به بررسی پیشنهادهای عبدالملک به گفت و گو پرداختند (طبری، ۱۰۷۴/۲). پس چگونه می‌توانستند قبلاً او را از خلافت خلع کنند و بعد با فرزند و برادرش مذاکره نمایند (سید، 214-217, 342-343)؟!

چون اخبار تُستر (شوشتر) و نقل و انتقال سپاهیان حجاج در حوالی کارون به گوش ابن اشعث در فارس رسید، به دو تن از فرماندهان باتجربه و بی‌باکش، عبدالله بن ابان حارثی از اعراب جنوبی قبیلهٔ حارث بن کعب، مقیم کوفه و عطیة بن عمرو عنبری از اعراب شمالی قبیلهٔ تمیم، مقیم بصره، مأموریت داد تا برای در هم شکستن خط دفاعی دشمن و حمله به بصره اقدام کنند. در ۱۰ ذیحجه ۸۱ ق دفاع حجاج شکسته شد و با تلفات سنگینی که بر سپاهش وارد آمد، چندی طول کشید تا توانست افراد پراکندهٔ شامی خود را با یک عقب نشینی نظام یافته هماهنگ سازد. قوای ابن اشعث، بجز گروهی هیجان‌زده از پیروزی که در تعقیب دشمن بودند در کنار نهر دُجیل به تقسیم غنایم پرداختند. حجاج از این فرصت استفاده کرد و برای جبران کمبود آزوقه، خود را به سرعت به بصره رساند و انبارهای غله و ذخایر خواربار تجار را مصادره نمود تا خوراک افراد را برای مدتی تأمین کرده باشد (طبری، ۱۰۶۰/۲ ـ ۱۰۶۱)، سپس از

شهر خارج شد و در کنار زاویه اردو زد. او ضمن اینکه از شام درخواست کمکهای نظامی می‌کرد، تصمیم گرفت در همین محل به دفاع پردازد. در اواخر ذیحجه ابن اشعث وارد بصره شد. مردم شهر، به ویژه قراء و موالی، ضمن تجدید بیعت او را از حمایت خود مطمئن ساختند. در همین ایام که هزاران تن از موالی را به دستور امیر عراق در قرارگاهی، خارج شهر بصره، جمع کرده بودند تا طبق فرمانهای اخیرش به مناطق روستایی‌نشین سواد کوچ دهند، ورود فاتحانهٔ ابن اشعث به بصره، استخلاص و رهایی این ناراضیان دستگاه بنی‌امیه را سبب گردید (سید، 143,204) و طبعاً بر تعداد هواخواهان این حرکت افزوده شد. به نوشتهٔ جاحظ برخی از این موالی نزد حکم بن ایوب ثقفی، حاکم بصره، که تا حضور ابن اشعث در عراق (پایان ۸۲ ق) در سمت خود باقی بود، پناه جستند (همانجا). آنچه مسلم است این است که موالی در قیام ابن اشعث و دیگر جنبشهای ضد اموی این قرن شرکت فعال داشته‌اند. نتیجهٔ دیگر پیروزی عبدالرحمن در جنگ دجیل این شد که بعضی از سران قبایل عراق به موضع‌گیری در برابر حجاج ناگزیر شدند و با قبایل دیگر عقد اتحاد بستند. عبدالرحمن با این زمینه‌های مثبت و پشتوانه‌های معنوی و تجهیزات کافی سودای فتح بین‌النهرین را در سر داشت که بروز واقعیاتی در جامعه، نقشه‌های او را یکباره فرو ریخت و پیش‌بینی‌های مهلب بن ابی صفره، سردار با تجربهٔ عرب را اثبات کرد. توده‌های کثیری از سربازان مزدور شهری و نظامیان سادهٔ روستایی که پس از مدتها دوری و غربت نزد زن و فرزندان خود رفته بودند، از بازگشت به قرارگاههای خود سرباز زدند. بسیاری از آنان که تاکنون بیشتر برای «تجمیر» می‌جنگیدند، دیگر انگیزه‌ای برای ادامهٔ نبرد، آن هم با برادران ایمانی خود نیافتند و ندای جارچیان ابن اشعث که: «کجا هستند آنان که در رخَج بیعت کرده بودند؟» (شباب، ۳۶۳/۱) نیز در فراخوانی آنان سودی نبخشید (سید، 204-205). جنگ بصره در اوایل محرم ۸۲ ق آغاز شد و حدود یک ماه به درازا کشید. حجاج از سربازان عراقی در سپاهش اطمینان و انتظار چندانی نداشت و جنگجویان شامی هم، با وجود کمکهای پیاپی دمشق، قادر به حمله نبودند. کمبود آزوقه و قحطی و فقدان بودجه و تحمیل هزینه‌های جنگ و اردوکشی، مشکلات امیر و خلیفه را دو چندان کرده بود. از سوی دیگر عبدالرحمن که اجباراً با حمایت نظامیان کوفی می‌جنگید، از حمله و تهاجم منصرف شد و همانند حجاج فقط به فکر دفاع بود. در صفوف طرفین درگیریها و زدو خوردهای کوچک و بزرگ و جنگهای تن به تن تا نیمهٔ محرم ادامه داشت و بیشتر پیشرویها از سپاه ابن اشعث آغاز می‌شد و رفته رفته فشار بر خط دفاعی حجاج افزایش می‌یافت. شهر کوفه، که سربازان کوفی ابن اشعث در انتظار فتح آن بودند، اگر چه اسماً از امیر عراق تبعیت داشت، ولی عملاً در دست قبایل اعراب جنوبی بود. مطر بن ناجیهٔ ریاحی، حاکم مداین، از هرج و مرج عراق و اشتغال حجاج در جنگ با ابن اشعث استفاده کرد و با گروهی از خواص لشکریان و محارم خود به کوفه آمد و حاکم شهر را زندانی کرد. اخبار ناآرامی کوفه در بصره شایع شد و فتنه‌ای به پا ساخت، زیرا فردی از قبیلهٔ تمیم بر اعراب جنوبی حاکمیت یافته بود. ابن اشعث تصمیم گرفت به هر نحوی شده بر کوفه مسلط شود. پس فرماندهی کل سپاه را به عبدالرحمن بن عباس بن ربیعة بن حارث سپرد و خود همراه با ۱٬۰۰۰ تن سپاهی شبانه و بیراهه داخل کوفه شد. با وجود مراقبتهای لازم در مخفی نگه داشتن غیبت ابن اشعث، عزیمت او به کوفه در لشکر انتشار یافت و نگرانی کوفیان بالا گرفت و علاقهٔ آنان برای دفاع از بصره کاسته شد. با اینهمه عبدالرحمن بن عباس چندی سرسختانه جنگید. در این بین سپاه حجاج با توجه به تضعیف روحیهٔ کوفیان و آمدن افواج جدید از شام و شجاعت و دلیری سفیان بن ابرد شامی دست به حمله زد و وضع جنگ را به نفع خود تغییر داد. اواخر محرم ۸۲ ق شکست در سپاه عبدالرحمن افتاد و گروه کثیری از آنان به سوی کوفه فرار کردند و رشتهٔ امور از دست نماینده‌اش، عبدالرحمن بن عباس خارج شد و او نیز خود را با افرادش به کوفه رساند. هزاران نفر از اهالی بصره که برای جلوگیری از سقوط زادگاهشان در تلاش بودند، به قتل رسیدند که شماری از قراء و موالی در بین آنان بودند.

در بصره کسانی را که امان یافته بودند، به‌دستور امیر کشتند (*دانشنامه*). شکست بصره بیش از هر چیز نشان داد که قیام عراقیان، متشکل از ائتلاف سران قبایل در سیستان، جنبش اعراب جنوبی است و جنگ زاویه در واقع به وسیلهٔ کوفیان، همشهریان و مردان قبیلهٔ ابن اشعث، رهبری و هدایت می‌شد و قیام در کوفه از سوی اکثریت قبایل و اقوام عرب جنوبی همچون کِنْده، همدان و مَذحِج تقویت و حمایت می‌گردید که همگی متحداً به ضرورت قیام علیه حجاج اعتقاد داشتند. در مقابل، قبیلهٔ قیس به سرپرستی قتیبة بن مسلم باهلی (۴۹ - ۹۶ ق/ ۶۶۹ - ۷۱۵ م) از حجاج و عبدالملک جانبداری می‌نمود به‌علاوه گروه کثیری از قبایل تمیم و اَزْد بصره با ابن اشعث همراهی نکردند چنانکه فرزدق، شاعر بزرگ قبیلهٔ تمیم بصره، در قصایدش حجاج را در این پیروزی می‌ستاید (سید، 244). با این حال مردم کوفه از ابن اشعث همانند یک قهرمان استقبال کردند. اقوام و قبایل اعراب جنوبی ساکن شهر، ضمن تجدید بیعت با وی، نفرت خود را از بنی امیه آشکار ساختند. مَطَر بن ناجیه، سردار ماجراجوی عرب که در مقابل سیل خروشان هواداران ابن اشعث، طبعاً کاری نتوانست انجام دهد، پس از پیوستن به ابن اشعث، از حبس خلاص گردید. طولی نکشید که ناراضیان و مخالفان بنی‌امیه از هر شهر و بلاد،به کوفه آمدند. ابوزبیر ارحبی هَمْدانی، شاهد عینی و گزارشگر ابومِخْنَف (سزگین، 190)، طرفداران ابن اشعث را تا ۲۰۰٬۰۰۰ نفر حدس زده است. از این تعداد نیمی عرب و نیمی دیگر موالی بودند (طبری، ۱۰۷۲/۲). خبر تجمع دشمنان حکومت و خلافت زیر عَلَم ابن اشعث در کوفه به آگاهی امیر رسید و او بار دیگر از شام کمک خواست. دربار عبدالملک، که تاکنون برای اعزام نیروها و تجهیزات این جنگ مخارج فراوانی را

متحمل شده بود، علاقهٔ چندانی به ادامهٔ نبرد نشان نمی‌داد، زیرا هم خزانهٔ وی خالی بود و هم آیندهٔ این جنگ تاریک ومبهم می‌نمود. با اینهمه قربانی و از دست دادن افراد، امکان عزل خلیفه و جدایی عراق نیز بر نگرانی و اضطراب خلیفه می‌افزود. مشاوران وی از قبایل قریش و سرداران شام همگی اعتقاد داشتند که غایلهٔ ابن اشعث جز از طریق مذاکره و صلح حل نخواهد شد. تا این زمان شورشیان فقط دو تقاضا داشتند: ۱. عزل حجاج، ۲. اجرای مساوات بین عراق و شام، به ویژه در امور نظامی و مالی. عبدالملک با این پیشنهاد موافقت کرد و فرزندش عبدالله را همراه برادرش محمدبن مروان، حاکم جزیره، به رغم مخالفت حجاج، برای مذاکرات صلح به عراق اعزام نمود و حکومت یکی از ولایات عراق را نیز به اختیار عبدالرحمن گذاشت. در ضمن ۴۰٬۰۰۰ نفر سرباز همراه این هیأت فرستاد تا اگر شورشیان پیشنهاد صلح را پذیرفتند، نمایندگان جدید به جای حجاج به حکومت منصوب شوند و در غیر این صورت جنگ عراق و شام تا پیروزی یکی از دو طرف ادامه یابد (سید، 210-209). حجاج در دیرقُرّه، حومهٔ شهر انبار، که تا کوفه مسافتی راه داشت، اردو زد و برآن بود که مواد غذایی و آزوقهٔ مورد نیاز را از روستاهای حوالی فلّوجه جبراً تامین نماید (طبری، ۱۰۷۱/۲-۱۰۷۲).

ابن اشعث نیز در صفر ۸۲ ق در کنار دیر قُرّه و دیر الجماجم موضع گرفت(امروزه محل این مکان نامشخص است، برای تشخیص محدودهٔ تقریبی و نقشهٔ این محل نک: علی، ۲۴۱/۲۱-۲۴۲،۲۵۳). اوایل ربیع‌الاول ۸۲ ق جنگ دیرالجماجم شروع شد. حجاج که مثل همیشه انتظار ورود نیروهای پشتیبانی شام را داشت، موضع دفاعی گرفت و به کندن خندق پرداخت. ابن اشعث نیز، با اینکه قوایش به مراتب برساز و برگ و سپاهیان امیر عراق برتری داشت و می‌توانست با تهاجم و حملات پی در پی سپاه حریف را درهم شکند، همان تاکتیک دفاعی را پیش گرفت (طبری، ۱۰۷۲/۲-۱۰۷۳؛ ابن اعثم، ۱۳۶/۷؛ سید، 212-211)، ولی ابتکار عمل دردست کوفیان بود و حتی هفته‌های اول جنگ فشارهای شدیدی به جلو داران حجاج وارد می‌شد. باید گفته شود که از عوامل مقاومت و پیروزی لشکر حجاج، محق جلوه دادن شامیان به عنوان مجاهدان اسلام در مقابل دشمنان اسلام و مدافعان خلیفهٔ رسول الله در برابر مخالفان خلیفهٔ مسلمین بوده است که آن را دائماً وسیلهٔ تبلیغ قرار می‌دادند. البته انضباط سربازان شامی و خشونت و سفّاکی امیر را نیز باید به آن افزود. در سپاه ابن اشعث، حضور قرّاء، که اکثریت قریب به اتفاق قرّاء بصره و کوفه را شامل می‌شد (همو، 348) و ابوعُبیده تعداد آنان را در دیر الجماجم هزاران تن ذکر کرده است (۴۱۲/۱-۴۱۳)، معنویت و جذابیت خاصی به قیام بخشیده بود (سید، 212). این قرّاء، که اغلب از موالی بودند (همو، 349) و در جنگ بصره بیشترین خسارات را متحمل شدند، همان کسانی هستند که دائماً خطاها و انحرافات و بدعتهای خلیفه را برای سپاهیان شرح می‌دادند. در بین قرّاء گروههای افراطی و متعصب وجود داشتند که در پشت پرده و پنهانی با شیعیان و پیروان علی (ع) در کوفه مربوط بودند که عزل خلیفه و حذف و سقوط امویان را تبلیغ می‌کردند. اشراف کوفه هم که رفته رفته حیات خود را در برابر تبعیضات عمّال بنی‌امیه در خطر می‌دیدند، از این افکار جدید و مطلوبِ طبع حمایت می‌کردند. آنان که در قیام مختار و دعوت آل زبیر، با مروانیان، متحدان دیروز، مساعدت و همکاری داشتند، امروز خلیفهٔ اموی را دشمن می‌دانستند و عمل به فتاویِ صدها تن قرّاء را، که جهاد برضدّ حجاج نماینده و عامل خلیفه را جایز می‌شمردند و همگی حکم بر جواز جهاد داده بودند (شباب، ۳۷۳/۱؛ قس، سید، 350-348)، تکلیف خود می‌دانستند (همو، 213). حتی کسانی از فرقهٔ مرجئه، که نخست پشتیبانان بنی‌امیه بودند، با ابن‌اشعث ائتلاف کردند و در دیرالجماجم در کنار او برضدّ حجاج جنگیدند (رضازاده، ۶۶-۶۹). با ورود نمایندگان خلیفه به عراق (ربیع الثانی ۸۲ ق) حجاج تلاش کرد تا ملاقات آنان را با سران شورشی به تأخیر اندازد و یا از دعوت به صلح و مسالمت منصرف کند و در این فاصله با ارسال مکتوب و پیام به عبدالملک افکار او را مشوب سازد. او در مکتوبش به خلیفه، اشاره به درخواست کوفیان در ۳۴ ق / ۶۵۴ م از خلیفه عثمان کرده بود که عزل سعیدبن عاص، حاکم وقت را تقاضا داشتند. عثمان درخواست اهل کوفه را پذیرفته بود، ولی آنان یک سال بعد خود خلیفه را در مدینه کشته بودند (سید، 214).

ابن اشعث با پیشنهاد خلیفه و عقد صلح موافق بود و از موضع نسبتاً مناسب و با قدرتی،متارکهٔ جنگ را قبول داشت، اما قُرّاء و اشراف،صلح دوستی عبدالملک را حمل بر عجز دربار خلافت نمودند و پیروزی نهایی را در ادامهٔ جنگ می‌جستند. آنان به راستی براین باور بودند که تا زمانی که بنی‌امیّه حاکمند، اهل عراق زیردست آنان خواهند بود (طبری، ۱۰۷۴/۲-۱۰۷۵). به نوشتهٔ ابن اعثم کوفی (۱۳۷/۷)، مردم عراق ابتدا تمایل به پذیرش پیشنهاد عبدالملک نشان دادند، لیکن چون برآنان مسلّم گردید که حجاج همچنان در مقام فرماندهی سپاه شام ابقا شده است، از عزل او خاطرجمع نبودند و پیشنهاد خلیفه را رد کردند. سرانجام تصمیم نهایی در مورد عزل خلیفه و حجاج و ادامهٔ نبرد اتخاذ شد وهمگی بر سوگند وفاداری نسبت به ابن اشعث، او را تا پایان قیام به رهبری پذیرفتند (طبری، همانجا). قیام اینک شکل عقیدتی خود را یافته بود و قُرّاء، که متعصب ترین گروه شورشیان و کینه‌توزترین دشمنان حجاج و بنی‌امیه بودند، رهبری فکری جنبش را به دست گرفتند. اینان با دلیری و بی‌باکی می‌جنگیدند و زمانی که رهبرشان جبلة بن زَحر بن قیس جُعْفی کشته شد، بسطام بن مصقله، یکی دیگر از بزرگان قرّاء رابه فرماندهی برگزیدند و چون در راه عقیده جهاد می‌کردند اعتنایی به شکست ظاهری قیام نداشتند. به گزارش ابویزید سکسکی، شاهد عینی و راوی ابومخنف (سزگین، 190-189، 110) در اواسط جمادی الثانی ۸۲ ق جنگ به پایان رسید و شکست به صفوف عراقیان راه یافت. ابن اشعث که تا آخرین لحظات مردانه می‌جنگید، با

تعدادی از سرداران و محارم خود به سوی کوفه فرار کرد. به روایت محمد بن سائب کلبی (ح ۶۶-۱۴۶ ق / ۶۸۵-۷۶۳ م)، مفسّر، نسّابه، جغرافی دان و قدیمی ترین مورّخ شیعی، که در دیرالجماجم شخصاً حضور داشت (سزگین، GAS, I/313;212)، حجاج دستور داد تا فراریان را تعقیب نکنند و بدین ترتیب گروه کثیری از افراد و سپاهیان بدون هیچ گونه مانعی به سوی خانوادهٔ خود بازگشتند (طبری، ۱۰۹۶/۲) و لشکر آنچنان تار و مار گردید که جمع‌آوری دوبارهٔ آن ممکن نشد. حجاج فاتحانه به کوفه آمد و با خصومتی که همیشه نسبت به مردم این شهر داشت، به قتل عام شیعیان و قرّاء و موالی و دیگر ناراضیان پرداخت (همو، ۱۰۹۶/۲ به بعد؛ ابن اعثم، ۱۴۱/۷ به بعد؛ سید، 222-219).

پایان کار: از جنگ دیرالجماجم تا مرگ ابن اشعث (۸۵ ق / ۷۰۴ م) هنوز با یک رشته حوادث و اتفاقاتی همچون جنگ و گریزهایی در نواحی مداین و بصره، عقب‌نشینی‌های بی‌نقشه و هدف به سوی سیستان و خراسان و جانبازیهای عقیدتی و مقاومتهای موضعی در شهرها و بلاد عراق روبه رو هستیم که کلاً تصویری از آخرین روزهای سران جنبش را در تاریکیهای قیام به دست می‌دهد. این وقایع در جریان زمان دچار مقاصد و اغراض تاریخ‌نویسان شده است، چنانکه بعد از دیرالجماجم به ندرت می‌توان حادثه‌ای یافت که سلسله اِسناد آن باهم تطبیق کند (همو، 222). مسلّم این است که در اواخر شعبان ۸۲ ق شعله‌های قیام ابن اشعث، که یکی از طولانی‌ترین و وسیع‌ترین قیامهای سیاسی ـ مذهبی ضدّ اموی سدهٔ اول هجری بود، خاموش گردید و این آخرین بحران سیاسی بود که حجاج برآن فایق آمد. در نتیجه تا مرگ او در ۹۵ ق / ۷۱۴ م کسی یا فرقه‌ای را جرأت مخالفت با او نبود.

حجاج اگر در سیاست داخلی، به ویژه با قساوتها و بی‌رحمیهای خود کمتر موفق بوده است، در سیاست خارجی، آن هم بعد از رفع غایلهٔ ابن اشعث، توانست قلمرو خلافت اسلامی را تا آسیای میانه وسعت بخشد.

ابن اشعث از همان راهی که به عراق آمده بود، به سیستان بازگشت. اگرچه بعضی از حکّام و فرمانداران شهرها نظیر عبدالله بن عمر النعار تمیمی با اینکه در آغاز شورش ولایت و حکومت را از او گرفته بودند، دروازه‌ها را به رویش نگشودند و یا همانند عیاض بن همیان سدوسی، برای سرِ مخدومشان با امیر عراق به معامله مشغول شدند، لیکن رتبیل با توجه به پیمان صلح فوراً به کمک وی شتافت و ابن اشعث مدّتی در سرزمین او به سر برد. به نظر می‌رسد که هدف ابن اشعث در عقد پیمان صلح با رتبیل و مبارزه برضدّ حجاج همین بوده است که در صورتِ شکست، دست کم مأمن مطمئنی داشته باشد تا به انتظار سرنوشت خود یا مرگ رقیب بنشیند.

دربارهٔ پایان زندگی عبرت‌انگیز ابن اشعث روایات و اخبار گوناگون و داستانهای مفصّل آورده‌اند. آنچه همه در آن اتفاق‌نظر دارند این است که او زنده به دست حجاج نیفتاد. نامه‌ها و پیامهای نویدبخش و یا تهدیدآمیز امیرِ عراق به رتبیل، سرانجام او را ناگزیر ساخت تا ابن اشعث را تسلیم کند؛ ابن اشعث هم خودکشی را برگزید و در بین راه خود را از بام قصری به زیر افکند و کشته شد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۷۵ م؛ ابوعبیده، معمر بن المثنی، *نقائض جریر و الفرزدق*، به کوشش بون، لیدن، ۱۹۰۸ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۳۷-۱۹۴۵ م؛ *دانشنامه*؛ رضازاده لنگرودی، رضا، جنبش سیاسی ـ مذهبی مرجئه، (پایان نامهٔ فوق لیسانس، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، رسالهٔ ماشین شده، ۱۳۶۴ ش)؛ شباب، خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، بغداد، ۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عسکری، حسن بن عبدالله ابوهلال، *الاوائل*، به کوشش محمد المصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ علی، صالح احمد، «*خطط الکوفة*»، نشریهٔ سومر، بغداد، شم ۲۱، ۱۹۶۵ م؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، ۱۳۸۲ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

'Abd Dixon, A. , *The Umayyad Caliphate (A Political Study)*, London 1971; EI^2; GAS; Sayed, R., *Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser*. Freiburg, 1977; Sezgin, U., *Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit*, Leiden 1971.

عبدالکریم گلشنی

اِبْن اَشْعَث، محمد بن محمد کوفی مصری (ابوعلی)، محدث و فقیه امامی سدهٔ ۳ و ۴ق / ۹ و ۱۰م. با همه شهرتی که ابن اشعث در سلسلهٔ راویان شیعی و سنی دارد، از زندگی و احوال او چندان چیزی دانسته نیست، همین قدر می‌دانیم که وی کوفی است و در مصر زندگی می‌کرده، اما روشن نیست که در چه تاریخ و چرا و چگونه به‌مصر کوچیده و در چه زمانی درگذشته است. ابن اشعث از راویان معتبر و بنام شیعی است که نام او در سلسلهٔ راویان سدهٔ ۳ و ۴ق آمده است. در این باره می‌توان به‌اثر معروف ابن‌قولویه (د۳۶۷ق / ۹۷۸م) *کامل‌الزیارات* (ص ۱۴)، و *تهذیب‌الاحکام* (۳۰/۶، ۲۶۵ ـ ۲۶۶)، *استبصار* (۲۴/۳ ـ ۲۵) و *فهرست* (ص ۶۱) تألیف شیخ طوسی (د۴۶۰ق / ۱۰۶۸م) رجوع کرد.

مشهورترین اثر روایی او کتاب *جعفریات* یا *اشعثیات* است. وی این مجموعه را که هزار حدیث دارد و به‌اسماعیل‌بن موسی‌بن جعفر (ع) که او نیز در مصر می‌زیسته منسوب است، از طریق فرزند وی موسی‌بن اسماعیل روایت کرده است (همو، *فهرست*، ۶۱). این کتاب هرچند تألیف او به‌شمار نمی‌آید، اما به‌دلیل اینکه او آن را روایت کرده و به‌شهرت رسانده و پس از آن بسیاری از محدثان از طریق وی آن مجموعه را روایت کرده‌اند، به‌اشعثیات شهرت یافته است. نیز به‌دلیل اینکه مجموعهٔ احادیث آن از امام جعفر صادق (د۱۴۸ق / ۷۶۵م) روایت شده به‌جعفریات نیز معروف شده است (نوری، ۲۹۱/۳). محمدحسن نجفی صاحب *جواهر* (د۱۲۶۶ق / ۱۸۵۰م) در انتساب این مجموعه به‌ابن اشعث تردید کرده است، اما میرزا حسین نوری ادعا می‌کند که محدثانی چون مجلسی (د۱۱۱۱ق / ۱۷۰۰م)،

ملاحسین فیض کاشانی (۱۰۹۰ق / ۱۶۷۹م) و شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ق / ۱۶۹۳م) به‌نسخهٔ *اشعثیات* دسترسی نداشته‌اند، ولی او به‌آن دست یافته و از این رو در تدوین کتاب *مستدرک‌الوسائل*، از این کتاب استفاده کرده است. نوری در خاتمه نشان می‌دهد که این کتاب از ابن‌اشعث است (۲۹۰/۳ ـ ۲۹۶). این کتاب در ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م همراه با *قرب‌الاسناد* در ایران چاپ شده است.

ابن اشعث آثار دیگری نیز در باب تفسیر قرآن و احکام نماز از موسی‌بن اسماعیل روایت کرده است (خوانساری، ۱۲۰/۶ ـ ۱۲۱). چنانکه از گفتهٔ سیدبن طاووس (۶۶۴ق / ۱۲۶۶م) در *جمال‌الاسبوع* برمی‌آید، روایات کتاب *روایة‌الابناء عن الآباء من آل رسول الله* نیز از ابن اشعث است و حتی وی احتمال داده است که ابن اشعث مؤلف کتاب باشد (افندی اصفهانی، ۴۸۳/۵). جز اینها تألیف دیگری به‌نام *الحج* به‌ابن اشعث منسوب است (نجاشی، ۲۶۸). در این کتاب روایاتی که از راویان اهل سنت در مورد حج وارد شده، گرد آمده است.

از استادان روایی ابن اشعث جز ابوالحسن موسی‌بن اسماعیل از کس دیگری یاد نشده است، اما برخی کسانی که از وی روایت کرده‌اند عبارتند از: محمدبن سهل بن احمد بن عبدالله دیباجی که کتاب *الاشعثیات* را از او روایت کرده است، ابومحمد هارون‌بن موسی تلعکبری، ابوالمفضّل شیبانی، علی‌بن جعفر بن حمّاد، ابومحمد عبدالله ابن محمد بن عبدالله بن عثمان معروف به ابن‌سقّاء و عبدالله بن احمد ابن عدی (نوری، ۲۹۲/۳، ۲۹۳). رجال‌شناسان شیعی ابن اشعث را موثق دانسته‌اند (نجاشی، ۲۶۸؛ حلی، ۳۳۳)، اما برخی از رجال‌شناسان اهل سنت او را ضعیف یاد کرده‌اند (ابن‌حجر، ۳۶۲/۵). گویا تضعیف او تنها به‌دلیل تشیع او بوده است.

مآخذ: ابن‌اشعث، محمد بن محمد، *الاشعثیات*، همراه *قرب‌الاسناد* حمیری، تهران، مکتبة نینوی‌الحدیثه؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد، ۱۳۳۱ق؛ ابن‌قولویه، جعفربن محمد، *کامل‌الزیارات*، به‌کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به‌کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ حلی، حسن‌بن علی، *رجال*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *میزان‌الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق، ۲۷/۴ ـ ۲۸؛ طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان و محمد آخوندی، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *تهذیب‌الاحکام*، به‌کوشش حسن خرسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *فهرست*، به‌کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات‌الجنات*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، مکتبة الداوری؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک‌الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اُشْناس، ابوعلی حسن‌بن محمد بن اسماعیل بزّاز (۳۵۹ ـ ۴۳۹ق / ۹۷۰ ـ ۱۰۴۸م)، محدّث و فقیه شیعی. تبار و چگونگی زندگی وی چندان روشن نیست. همین قدر می‌دانیم که وی از موالی بوده و به‌شخصی به‌نام جعفر متوکل وابستگی داشته و به‌همین جهت به‌متوکلی شهرت یافته است (خطیب، ۴۲۵/۷). کلمهٔ اشناس احتمالاً ایرانی است. افندی (۳۱۴/۱) می‌گوید ضبط مشهور در این کلمه به‌ضم اول است، اما بعضی از افاضل آن را به‌فتح اول [یعنی اَشناس] نیز آورده‌اند. مؤلف *اعیان‌الشیعة* (۶۸/۱، ۶۹، ۷۵، ۷۰/۲۳ ـ ۷۶، به‌نقل استادی) حدس زده که «اشناس» صورت دیگری از کلمهٔ «شناس» باشد. قرینهٔ دیگر بر ایرانی بودن این کلمه این است که به‌نوشتهٔ ابوالفضل بیهقی (ص ۱۶۸) نام افشین، «اشناس» بوده است.

به گفتهٔ خطیب بغدادی (د۴۶۳ق / ۱۰۷۱م) ابن‌اشناس در کرخ بغداد در خانه‌اش حوزهٔ درسی داشته که در آن دانش‌پژوهان شیعی گرد می‌آمده و از وی حدیث و فقه می‌آموخته‌اند. درگذشت او در بغداد بوده و در همانجا در باب کناس به‌خاک سپرده شده است (۴۲۶/۷).

رجال‌شناسان شیعی از ابن‌اشناس به‌نیکی یاد کرده و غالباً به‌وثاقت او گواهی داده‌اند. سیدبن طاووس (۵۸۹ ـ ۶۶۴ق / ۱۱۹۳ ـ ۱۲۶۶م) او را در نقل حدیث صالح و موثق دانسته است (حرّ عاملی، ۶۹/۲)؛ حتی خطیب احادیث او را «صحیح» می‌داند، اما گوید که او رافضی و بدمذهب است (۴۲۶/۷). ابن‌اشناس از کسانی است که صحیفهٔ سجّادیه را روایت کرده و افندی اصفهانی نسخه‌هایی از آن را در ادرنهٔ روم و تبریز دیده است (۳۱۲/۱). مجلسی نیز گفته است که نسخه‌هایی از آن نزد اوست (کاظمی، ۳۱۱/۱)، هرچند گفته‌اند که نسخهٔ مجلسی از جهات مختلف با نسخهٔ مشهور و رایج متفاوت است.

ابن‌اشناس از بسیاری از فقیهان و راویان شیعی و سنّی روزگارش دانش آموخته و از آنان حدیث نقل کرده است. برخی از این کسان عبارتند از: حسن‌بن محمد بن عُبید عسکری، عمربن محمد بن سنبک، عبیدالله بن محمد بن عابد خلاّل، ابوالحسن‌بن لؤلؤ (خطیب، ۴۲۵/۷ ـ ۴۲۶)، شیخ مفید (حر عاملی، ۶۹/۲)، ابن ابی‌الثّلج کاتب، ابوالفتح الراس، ابوالمفضل محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی (افندی، همانجا)، احمدبن محمدبن عبدالله بن عیاش جوهری، حسین‌بن احمد ابن مغیره ابوعبدالله ثلاّج (موحد، ۳۵۲/۲ ـ ۳۵۳).

برخی کسان مانند محمدبن محمد بن میمون (افندی، همانجا) و همچنین شیخ طوسی از وی حدیث روایت کرده‌اند (طوسی، مقدمه، ص ۶۰). به‌ابن اشناس در فقه و حدیث و کلام آثار زیر را نسبت داده‌اند: *الکفایة فی الاعتقادات* (حر عاملی، همانجا) و *عمل ذی‌الحجة* (افندی، همانجا). از این آثار اطلاعی در دست نیست جز اینکه کتاب اخیر، تألیف شده در ۴۳۷ق، به‌دست ابن طاووس رسیده و او آن را در کتاب *الاقبال* خود آورده است (ص ۴۹۶).

مآخذ: ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *الاقبال لصالح الاعمال*، تهران، ۱۳۱۴ق / ۱۸۹۶م؛ استادی، رضا، «ابن اشناس»، *آینده*، س ۵، شم ۱، فروردین ـ خرداد ۱۳۵۸ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به‌کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ حرّ عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق / ۱۹۳۰م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ کاظمی، عبدالنبی، *تکملة‌الرجال*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف؛ موحد ابطحی اصفهانی، محمدعلی، *تهذیب‌المقال*، نجف، ۱۳۹۰ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اِطْنابه، عمرو (عامر در ابن اثیر، ۶۶۸/۱ و بکری، ۵۷۵/۱، اشتباه است) بن عامر بن زید مَناة ازقبیلهٔ خزرَج، شاعر جاهلی که به مادرش اِطنابة انتساب یافته است. اطنابة، دختر شهاب بن زَبّان به طایفهٔ بنوالقَیْن (که از باب تخفیف بَلقَین خوانده می‌شود)، از شاخه‌های خزرج، تعلق داشت (طبری، ۲۴/۵؛ مرزبانی، ۸؛ ابن شجری، ۵۶؛ ابن حزم، ۳۶۵/۲؛ بکری، همانجا). عمرو، مردی دلاور و «سید» قبیلهٔ نیرومند خزرج بود و بسیاری از فرزندان و نوادگانش در عصر اسلام، صاحب نام نیک بودند: نواده‌اش کُبَشه، مادر عبدالله بن رَواحه شاعر پیامبر (ص) بود (ابن سعد، ۳ (۲)/۷۹، ۱۴۲)؛ یکی از نوادگانش در نسل بعد، عمرو نام داشت که در کنار امام حسین (ع) شهید شد (ابن حزم، ۳۶۵/۲).

زندگی ابن‌اطنابه ــ که احتمالاً در سدهٔ ۶ م می‌زیسته ــ مانند زندگی همهٔ مردان جاهلی، سخت به افسانه درآمیخته است. دربارهٔ او دو روایت نقل کرده‌اند که در آنها، باز شناختن حقیقت از افسانه ممکن نیست. روایت نخست به یَوْم فارع مربوط است: مردی از بنو نَجّار (شاخه‌ای از خزرج) پسری از قُضاعه را کشت. عمّ این پسر در «جوار» قبیلهٔ اَوس می‌زیست. سیّد این قبیله که مُعاذ بن نُعمان (پدر سعد ابن معاذ از اصحاب پیامبر اکرم) بود، از باب «حمایتِ جار»، خود را مکلف به ستاندن خون بهای آن پسر دید. اما بنو نجّار از پرداختن «دیه» یا تسلیم قاتل خودداری می‌کردند و ناچار سپاهیان دو قبیله، در فارع که در نزدیکی «اُطُم» حَسّان بن ثابت (هـ م) قرار داشت، روبه‌روی هم ایستادند. در این میان کسی گفت: اگر خون بها داده نشود، ما ابن اطنابه (= رئیس خزرج) را به جای قاتل خواهیم کشت. ابن اطنابه در پاسخ این سخن قطعه‌ای سرود (قطعهٔ حائیه در ۸ بیت)؛ سپس جنگ درگرفت. اما پیش از آن که کار به پیروزی و شکست بینجامد، ابن‌اطنابه دیهٔ مقتول را پرداخت و میان دوقبیله دوستی استواری برقرار کرد و در این باب لامیه‌ای در ۲۰ بیت پرداخت. این «اخبار» و اشعار را فقط ابن اثیر (قرن ۷ ق/ ۱۳ م) نقل کرده (۶۶۸/۱ـ۶۷۱) و مرزبانی (قرن ۴ ق/۱۱ م) تنها به نزاع میان دو قبیله اشاره دارد (ص ۸) و چهار بیت هم از حائیهٔ او آورده، اما آنها را به جنگ فارع ربط نداده است (صص ۸ـ۹). این روایت که رنگ افسانهٔ جاهلی آشکارا بر چهرهٔ آن پیداست، معلوم نیست طی ۷ قرن پیش از ابن اثیر کجا بوده و چگونه به دست او رسیده است. در عوض، لااقل تعدادی از ابیات قطعهٔ مذکور در آن داستان، هم از نظر معنی و لحن گفتار و هم از نظر منبع، اصیل به نظر می‌آیند، هرچند ارائهٔ حکم قاطع در این باب صحیح نیست. حائیهٔ هشت بیتی که در واقع باعث شهرت ابن اطنابه شده، همهٔ اعتبار خود را مدیون معاویه است. معاویه گوید: زمانی که در صفین دچار شکست شدم و آهنگ فرار کردم، به یاد شعر ابن اطنابه افتادم و باز پایداری کردم تا پیروز شدم (داستان و آن سه یا چهار بیت معروف در نصر بن مزاحم، ۳۹۵، ۴۰۴؛ مبرّد، ۳۵۱/۲؛ طبری، ۲۴/۵؛ ابوتمام، ۷۷؛ مرزبانی، ۹؛ ابن عبدربه، ۱۰۴/۱ـ۱۰۵؛ ابن ابی الحدید، ۲۸۶/۲؛ ابن خلکان، ۲۴۱/۵؛ ابن قتیبه، ۱۲۶/۲؛ و ابیاتی از قطعه بدون ذکر داستان آن در جاحظ، *الحیوان*، ۴۲۵/۶؛ *اخوان الصفا*، ۲۰۹/۱؛ بصری، ۳/۱ آمده است). احمد به ۱۶ منبع غیر از منابع ما اشاره کرده است (۳/۱). قطعهٔ دوم (لامیهٔ بیست بیتی) چنین اقبالی نیافت. منابع اصیلِ آن اندک است و ما آن را به طور کامل و همراه با داستان جنگ در جایی دیگر جز کتاب ابن اثیر (۶۷۰/۱ـ۶۷۱) نیافتیم. ازاین‌رو بعید نیست که بخش اعظم آن را به قیاس چند بیت اصیل، مثلاً ۵ بیتی که در مرزبانی آمده است (صص ۸ ـ ۹) ساخته باشند (نک: ابن اثیر، همانجا؛ ابن شجری، ۵۶ـ۵۷: ۱۳ بیت؛ بصری، ۸۶/۱: یک بیت). به سبب ابیاتی از همین قصیده است که حَسان بن ثابت وی را «شاعرترین شاعران عرب» دانسته است (مرزبانی، همانجا).

روایت دوم به یکی دیگر از کشمکشهای بین قبایل اشاره دارد و مایهٔ اصلی داستان «هیبت مرد شجاع حتی در خواب» است: حارث، سید قبیلهٔ بنو مُرّه با خالد، رئیس قبیلهٔ عامر بن صَعْصَعه نزد نُعمان بن مُنْذِر (پادشاهی: ح ۵۸۰ تا ۶۰۲ م) در حیره گرد آمدند. نعمان، به دنبال نزاعی که میان آن دو رخ داد، خا لد را از تند خویی حارث ترسانید، اما خالد گفت: «مرا از وی باکی نیست، حتی اگر من در خواب باشم، او مرا بیدار نخواهد کرد»، اما حارث او را در خواب کشت. همین موضوع باعث شد که ابن اطنابه، دوست خالد، قطعه‌ای (با قافیهٔ ـیّا) در ستایش خود و هجای حارث ــ که دشمنان را فقط در خواب می‌کشد ــ بسراید (۵ بیت در ابن قتیبه، ۱۸۴/۲؛ دو بیت در ابن درید، ۴۵۳؛ یک بیت در جاحظ، *البیان*، ۵۴/۳؛ ۱۲ بیت در ابوالفرج، ۲۸/۱۰ـ۲۹؛ نیز همو، ۱۳/۶؛ ۲ بیت در ابن‌اثیر، ۵۶۴/۱؛ نیز قس: همو، ۵۵۹/۱۰). حارث از شنیدن ابیات او به خشم آمد و به یثرب شتافت (از اینجا نتیجه گرفته‌اند که ابن اطنابه در یثرب می‌زیسته است). چون به خانهٔ ابن اطنابه رسید ناشناس و به حیله او را از خواب بیدار کرد و بر آن داشت که لباس رزم بپوشد و همراه او به صحرا رود، و آنگاه خود را به او شناساند. ابن اطنابه که بیمناک شده بود، به حیله جان خود را نجات داد (تفصیل داستان در: ابن قتیبه، ابوالفرج و با اندکی اختلاف در ابن اثیر، همانجاها). داستان به این جا ختم نمی‌شود، زیرا حارث قصیده‌ای در هجای ابن اطنابه می‌سراید و زید الخلیل الطائی به دفاع از او، به قبیلهٔ بنو مُرّة حمله می‌آورد و حارث و زنش را به اسیری می‌گیرد و قصیده‌ای نیز در آن باب می‌سراید (ابوالفرج، ۵۳/۱۶). این قطعهٔ ابن اطنابه ظاهراً در سدهٔ ۱ ق/ ۷ م، از شهرت بسیاری برخوردار بوده است، چنانکه عزّة المَیْلاء آن را در «لحنی» که گویا خود ساخته بوده، می‌خوانده است (ابوالفرج، ۱۳/۶، ۳۰/۱۰). در سدهٔ ۳ ق/۹ م نیز سیبویه به یکی از ابیات آن استشهاد کرده است (۱۲۹/۳).

بنابراین، مجموع آثاری که اینک از ابن اطنابه به جای مانده (خواه ابیات اصیل و خواه ابیاتی که احتمالاً به نام او ساخته‌اند)، عبارت است از سه قطعه، یا ۴۰ بیت.

مآخذ: ابن ابی الحدید، هبةالله بن محمد، *شرح نهج‌البلاغة*، بیروت، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛

ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دُرید، محمد بن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخائو، لیدن، ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳ م؛ ابن شجری، علی بن محمد، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق/۱۹۲۶ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابوتمّام، حبیب بن اوس، *الوحشیات*، به کوشش عبدالعزیز میمنی راجکونی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ احمد، مختارالدین، حاشیه بر *الحماسة البصریة* (نک: بصری در همین مآخذ)؛ بصری، صدرالدین بن ابی الفرج، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بکری، ابوعبید، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز یمینی، علیگره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دار صادر؛ سیبویه، عمروبن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۸ م، مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، بیروت، مکتبة المعارف؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَعْثَم کوفی، ابومحمد احمدبن علی معروف به ابن اعثم کوفی (د ۳۱۴ ق / ۹۲۶م)، محدّث، شاعر و مورخ شیعی. از زادگاه و تاریخ تولد و زندگانی وی آگاهی دقیقی در دست نیست. در نام و نسب وی نیز اختلاف کرده‌اند؛ یاقوت (۲/۲۳۰) نام وی را احمد و برخی محمّد آورده‌اند (ابن اعثم، ۲؛ GAS, I/329؛ GAL, S, I/220). همچنین لفظ اعثم را که لقب پدر او بوده است، گاهی دربارهٔ خود ابن اعثم به‌کار برده‌اند. یاقوت او را مورخی شیعی دانسته که نزد اصحاب حدیث ضعیف شمرده شده و تصریح کرده که خود، کتاب ابن‌اعثم را دیده است، امّا شوشتری او را شافعی مذهب و از ثقات متقدّمین دانسته است (۱/۲۷۸). ابن اعثم شعر نیز می‌سرود و یاقوت ابیاتی از اشعار او را که برای ابـوالحسین بن سلاّمی بیهقـی انشاء کرده آورده است (۲/۲۳۰ ـ ۲۳۱). ابن حجر شعر او را متوسط شمرده است (۱/۱۳۸).

آثـار: آثار ابن اعثم که ذکر آنها در کتب تاریخی آمده عبارتند از:

۱. کتاب *الفتوح* در تاریخ. این کتاب به نامهای *تاریخ فتوح* (غفاری، ۴) و *فتوحات الشام* (حاجی خلیفه، ۲/۱۲۳۷) نیز معرفی شده است. این کتاب یکی از اسناد مهم تاریخی صدر اسلام است که در آن، مؤلف از مورخان و محدّثانِ بنامی مانند مداینی، واقدی، زهری، ابومخنف، ابن‌کلبی و چند راوی دیگر به عنوان منابع خود نام برده است. کتاب *الفتوح* از آن روی که مطالب مهمی دربارهٔ حوادث عراق، فتح خراسان، ارمنستان، آذربایجان و همچنین جنگهای اعراب و خزرها و روابط بیزانس و اعراب دارد از اهمیت و اعتبار بسیاری برخوردار است (روحانی، ۴۵۲).

۲. کتاب *تاریخ*. این کتاب به گفتهٔ یاقوت (۲/۲۳۱) به احتمال قریب به یقین ذیلی بر کتاب اول وی یعنی *فتوح* است، چون به تصریح ابن حجر (۱/۱۳۸) کتاب *فتوح* وی شامل حوادث سقیفهٔ بنی ساعده تا زمان هارون‌الرشید (د ۱۹۳ ق /۸۰۹م) است. به احتمال قوی حوادثِ پس از آن، یعنی از زمان مأمون (د ۲۱۸ ق /۸۳۳م) تا المقتدر بالله (د ۳۲۰ ق /۹۳۲م) که در *فتوح* چاپ حیدرآباد آمده، باید همان ذیلی باشد که یاقوت از آن نام برده است. قسمتی از کتاب *تاریخ ابن اعثم* در ۵۹۶ ق /۱۲۰۰م به دستور یکی از بزرگان خوارزم و خراسان که نام وی مشخص نیست و با القاب قوام‌الدولة والدین، حاتم‌الزمان از وی یاد شده، به وسیلهٔ دو مترجم به فارسی ترجمه شده است (دبیر سیاقی، ۸۹۳ ـ ۸۹۴). نام مترجمان را رضی‌الدین سید الکتّاب و مؤیّدالدین ماثرنابادی گفته‌اند (استوری، 208-207)، امّا در منابع در این باره اختلاف است.

چگونگی ترجمه و نسخه‌های خطی آن در دو مقالهٔ مبسوط در مجلهٔ *راهنمای کتاب* آمده است (دبیر سیاقی، روحانی، همانجاها).

مآخذ: ابن اعثم، احمدبن علی، *فتوح*، ترجمهٔ احمدبن محمد مستوفی هروی، بمبئی، ۱۳۰۰، ۱۳۰۵ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ دبیر سیاقی، محمد، «ترجمهٔ فارسی تاریخ اعثم و دو مترجم آن»، *راهنمای کتاب*، س ۱۹، شم ۱۱ـ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۵۵ ش؛ روحانی، محمدحسین، «تاریخ اعثم کوفی و ترجمهٔ آن»، *راهنمای کتاب*، س ۱۹، شم ۴ـ۶، تیر ـ شهریور، ۱۳۵۵ ش؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ غفاری، احمدبن محمد، *تاریخ نگارستان*، به کوشش مرتضی مدرسی گیلانی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAL, S; GAS; Storey, C. A., *Persian Literature*, A Bio-bibliographical Survey, London, 1935.

علی رفیعی

اِبْنِ اَعْرابی، ابوسعید احمد بن محمد بن زیادبن بشربن دِرْهَم اموی بصری، ملقب به شیخ‌الاسلام و شیخ‌الحرم (ح ۲۴۶ ـ ۳۴۰ یا ۳۴۱ق / ۸۶۰ ـ ۹۵۱ یا ۹۵۲م)، فقیه، محدث، حافظ، عارف و از مشایخ صوفیه. وی اهل بصره بود و در مکه اقامت داشت (سلمی، ۴۴۳). ابن اعرابی ابتدا به دمشق سفر کرده و در آنجا حدیث شنیده است (ابن‌عساکر، ۲/۵۱) و پس از آن دیگر شهرها و مراکز علمی آن روزگار را دیده (ذهبی، *سیر*، ۱۵/۴۰۸) و از علما و بزرگان استفاده برده و استماع حدیث کرده است و از کسانی چون حسن بن محمدبن صبّاح زعفرانی (د ۲۶۰ق / ۸۷۴م) و سعدان‌بن نصر و محمدبن عبدالملک دقیقی (همانجا) و ابوداوود سجستانی (د ۲۷۵ق / ۸۸۸م) (همو، *تذکرة الحفاظ*، ۳/۸۵۲) و دیگران حدیث شنیده است و افرادی مانند محمدبن حسن‌بن خشّاب بغدادی (سلمی، ۴۴۴)، ابومحمد عبدالله‌بن یوسف اصفهانی (ذهبی، همانجا)، ابوالقاسم طبرانی، دارقطنی (ابن حجر، ۱/۳۰۸)، ابوعبدالله محمدبن احمدبن یحیی‌بن مُفَرّج قرطبی و تنی چند از علمای اندلس و جز آنان در مکه از وی حدیث شنیده‌اند (مقری، ۲/۱۴۲، ۱۵۲، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۷، ۶۶۰). ابن اعرابی سرانجام به مکه رفته و مجاور حرم شده و در آنجا حوزهٔ درس و ذکر حدیث تشکیل داده است (سلمی، ۴۴۳). مقام علمی و عرفانی وی مورد ستایش عالمان پس از او قرار گرفته است. خواجه عبدالله

انصاری او را عالم و فقیه و شیخ‌الحرم نامیده است (ص ۴۱۴). ذهبی وی را به عنوان محدث مکه نام برده (*دول الاسلام*، ۱۹۰). سلمی تصریح به ثقه بودن وی نموده که احادیث را با سند نقل می‌کرده است (همانجا) و ابن‌حجر عسقلانی نوشته است که وی در مقابل ذکر احادیث اجرت می‌گرفته است (۳۰۹/۱). دربارهٔ اعتقادات وی گفته‌اند که فقیهی متمایل به مذهب اصحاب حدیث و مذهب ظاهریّه بوده است (ابن‌عساکر، ۵۱/۲). ابن اعرابی از بزرگان و از مشایخ صوفیه و از طبقهٔ چهارم متصوفه (انصاری، ۴۱۵) به شمار آمده است. مشایخ صوفیه چون سراج طوسی و غزالی سخنان وی را در کتابهای خویش آورده‌اند. وی با مشایخ صوفیان مانند: جنید بغدادی (د ۲۹۸ق / ۹۱۰م)، عمروبن عثمان مکی (د ۲۹۱ق / ۹۰۴م)، ابوالحسین احمدبن محمد نوری (د ۲۹۵ق / ۹۰۸م) (سلمی، همانجا)، شبلی (سرور، ۱۹۶/۲) و ابواحمد قلانسی مصاحبت داشته است (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۸۵۲/۳؛ ابونصر، ۱۹۴، ۱۹۹).

در کتابهای تاریخی و رجالی و طبقات صوفیه آثار بسیاری به ابن‌اعرابی نسبت داده‌اند: ذهبی نوشته است که ابن‌اعرابی سنن ابی داوود را روایت می‌کرده و بر آن مطالبی می‌افزوده است (*سیر*، ۴۰۸/۱۵) و دربارهٔ افرادی که از آنان حدیث شنیده، معجم بزرگی ترتیب داده است (همانجا)؛ نیز در تاریخ بصره کتابی نوشته است که ذهبی آن را ندیده، اما از *طبقات النُسّاک* وی نقل کرده است (همان، ۴۰۹/۱۵). آنچه از آثار وی در دست است اینهاست: *جزء منتقی من الحدیث* که نسخهٔ ناقص خطی جزء چهارم آن در ۸ صفحه به خط مغربی مورّخ ۶۵۱ق / ۱۲۵۳م در دارالکتب ظاهریهٔ دمشق ذیل مجموعهٔ شمـ ۱۰۲۵ موجـود است (ظاهریه، ۲۱۵/۱)؛ کتاب *المعجم* در رجال در ۲۴۹ صفحه و کتاب *رؤیةالله تبارک و تعالی* در حدیث. نسخه‌های خطی این دو کتاب مورخ ۴۴۷ق / ۱۰۵۵م در همان کتابخانه ذیل مجموعـهٔ شمـ ۱۰۷۱ نگهـداری می‌شود (همان، ۲۳۷/۱)؛ کتاب *فی معنی الزهد واقوال النّاس فیه وصفة الزاهدین* به روایت عبدالرحمن‌بن عمربن سعید بزازبن نحاس (د ۴۱۶ق / ۱۰۲۵م) که در ۳۴۰ق / ۹۵۱م آن را شنیده و روایت کرده است، و *رسالة فی المواعظ والفوائد* و غیرذلک. نسخه‌های خطی هر دوکتاب در دارالکتب قاهره ذیل مجموعـهٔ شمـ ۱۲۵ مـوجود است (سزگین، ۱(۴)/۱۵۶)؛ *کتاب الوجد*، که یک باب از آن کتاب را ابونصر سراج طوسی در *اللّمع فی التصوف* به اختصار در ۵ صفحه نقل کرده است (صص ۳۱۰ـ۳۱۴).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ ابونصر سراج، عبدالله بن علی، *اللُمَع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ انصاری، خواجه عبدالله بن محمد، *طبقات الصّوفیة*، به کوشش عبدالحیّ حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۴ق؛ همو، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *سیر اعلام النّبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ سرور، غلام، *خزینةالاصفیاء*، هند، لکهنو، ۱۸۷۳م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، به کوشش عرفه مصطفی و دیگران، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ سلّمی، عبدالرحمن محمدبن حسین، *طبقات الصّوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ مقّری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۳۸۸ق.

علی رفیعی

اِبْنِ أعرابی، ابوعبدالله محمد بن زیاد (۱۵۰ـ۲۳۱ ق / ۷۶۷ـ۸۴۶ م)، ادیب و شاعر سدهٔ ۲ و ۳ ق / ۸ و ۹ م، مولای بنی هاشم، اهل کوفه (طبری، ۳ (۲) / ۱۳۵۷؛ ازهری، ۲۰/۱؛ زبیدی، ۱۹۶). برخی پدر او را بـرده‌ای از اهل سـند دانسته‌اند (قفطی، ۱۳۲/۳؛ یـاقوت، ۱۸۹/۱۸). قفطی به‌نقل از جاحظ نیز اشاره می‌کند که او عرب اصیل نبوده است (۱۳۳/۳). وی در کودکی پدر خود را از دست داد و مادرش به‌همسری مُفَضَّلِ ضَبّی (د ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م) راوی بزرگ اشعار عرب درآمد (ابن قتیبه، ۵۴۶؛ ازهری، ۲۰/۱). وی نزد مفضّل نخستین مایه‌های شعر و لغت عربی و آیین روایت آنها را کسب کرد و به‌گفتهٔ فَرّاء (د ۲۰۷ ق / ۸۲۲ م) که خود، او را نزد مفضّل دیده بود از رشته‌های ادب، به‌شعر، معانی شعر، نوادر و غریب علاقهٔ بیشتری نشان می‌داد (همانجا؛ قفطی، ۱۳۲/۳).

ابن اعرابی، مانند دیگر راویان و دانشمندان زمان، برای کسب علم دو منبع در اختیار داشت: یکی علمای بزرگ و دیگری اعراب بادیه. می‌دانیم که وی از میان دانشمندان معاصر، علاوه بر مفضّل، با کسایی (د ۱۸۹ ق / ۸۰۵ م) نیز هم‌نشینی داشت و از او نوادر و نحو آموخت (ازهری، ۲۱/۱؛ یاقوت، ۱۹۰/۱۸؛ ابن خلکان، ۳۰۶/۴). از استادان او، بجز کسایی که بزرگ‌ترین پایه‌گذار مکتب نحو کوفه بود، به‌دو تن دیگر یعنی قاسم بن مَعْن مسعودی و ابومعاویهٔ ضریر نیز اشاره کرده‌اند (یاقوت، ۱۹۰/۱۸؛ قفطی، ۱۳۱/۳؛ ابن خلکان، ۳۰۶/۴؛ صفدی، ۷۹/۳) که بی‌گمان پیرو مکتب کوفیان بودند. ابن اعرابی از استادان مکتب بصره به‌شدت روی برمی‌تافت و با بزرگ‌ترین آنان، اصمعی و ابوعُبَیْده دشمنی می‌ورزید، گرچه منازعات میان پیروان دو مکتب، بیشتر سیاسی ـ اجتماعی بود تا علمی، زیرا بسیاری از بزرگان مکتب کوفه (مثلاً کسایی)، نزد استادان بصره درس خوانده‌اند (بلاشر، ۱۷۲/۱). ابن اعرابی نیز با واسطه از ابوزید انصاری (د ۲۱۵ ق / ۸۳۰ م) استاد مکتب بصره، علم می‌آموخت و تصریح شده است که وی «علم بصریان» را اخذ کرد (حلبی، ۹۲) و روایت هیچ کس به‌اندازهٔ روایت‌او به‌بصریان شبیه نبود (خطیب، ۲۸۲/۵؛ سمعانی، ۳۰۷/۱؛ ابن انباری، ۱۰۴). در مورد منبع دوم، یعنی اعراب بادیه، وی رنجی بر خود هموار نساخت و به‌گروههایی از اعراب بنی اسد و بنی‌عقیل که در حاشیهٔ کوفه جای گزیده بودند، اکتفا کرد (ازهری، ۲۱/۱؛ ذهبی، ۶۸۸/۱۰). حلبی (ص ۹۲) نام برخی از این اعراب را نیز ذکر کرده است: صَقیل، عُجْرُمة، ابوالمکارم و دیگران. اما اشکال بزرگ این اعراب آن بود که دانشمندان بصره به‌روایات آنان و یا به‌فصاحت زبانشان اعتماد نداشتند و از این رو برخی از آنان، ابن اعرابی را نیز مورد انتقاد قرار داده‌اند (همانجا). در سند دیگری که مؤیّد روایت بالاست از قول

محمدبن فضل بن سعید بن سلم که پدرش شاگرد ابن‌اعرابی بوده چنین آمده است که وی از حیث دانش تنک مایه بود تا اینکه جماعتی از اعراب یمامه بیامدند و او از آنان دانش بسیار اخذ کرد (زبیدی، ۱۹۶). ابن اعرابی احتمالاً از جوانی به‌کار تدریس پرداخت و کار او اندک اندک بالا گرفت و مجلس درس پرابهتی تشکیل داد (ابوالفرج، ۳۶۲/۸). به‌گفتهٔ منابع متأخرتر (یاقوت، ۱۹۱/۱۸؛ سیوطی، بغیة، ۱۰۵/۱) حقوق او هر ماه ۱۰۰۰ درهم بوده است. این مجلس سالیان دراز برپا بود و بنا به‌روایتی که گویا از ابن ندیم (ص ۱۰۳) سرچشمه گرفته ــ هرچند که آن را از قول ثعلب نقل کرده‌اند ــ و در تمام کتابهای دیگر تکرار شده، ۱۰۰ تن در آن درس حاضر می‌شدند و شخصیت معروفی چون ثعلب (د ۲۹۱ ق / ۹۰۴ م) بیش از ۱۰ سال («بضع عشرة سنة» در برخی منابع «تسع عشرة سنة» شده که باید تصحیف نسّاخ باشد) در آن مجلس درس خواند. روایت ابن سِکّیت (د ۲۴۵ ق / ۸۵۹ م) در ادب از ابن اعرابی (صص، ۶، ۱۱، ۱۳، ۱۴، جم) و جمع و نقل نوادر وی به‌دست محمد بن حبیب (ازهری، همانجا) احتمالاً در همین مجالس بوده است.

ابن اعرابی به‌رغم شهرتی که کسب کرد هرگز نتوانست به‌دستگاه خلافت یا امیران بزرگ روزگار راه یابد. از دیگر روابط اجتماعی او نیز چندان اطلاعی به‌دست نیست و چند روایت موجود هم بسیار پراکنده و نامرتبطند: یک بار به‌دربار مأمون رفت و خلیفه آداب دانی او را ستود (خطیب، ۲۸۴/۵) و یک بار در محفل الواثق حاضر شد (قفطی، ۱۳۴/۳)، اما روابط او با دو تن دیگر از بزرگ‌ترین راویان زمان، یعنی أصْمَعی (د ۲۱۳ ق / ۸۲۸ م) و ابو عُبَیدة مَعْمَر بن مُثَنّی (د ۲۱۱ ق / ۸۲۶ م) شگفت است. اصمعی نیز به‌خانهٔ سعید بن سلم که پسرش فضل شاگرد ابن اعرابی بود، رفت و آمد داشت (زبیدی، همانجا) و گویی رقابت میان دو مدرّس به‌کدورت انجامید (قفطی، ۱۳۳ ـ ۱۳۴)، زیرا وی در وهلهٔ اول اصمعی (حلبی، ۹۲) و سپس ابوعبیده را از دانش بی‌بهره می‌خواند (خطیب، ۲۸۲/۵).

اما ابن اعرابی خود نیز از گزند انتقادهای تند در امان نماند و هر چند که همه به‌تقلید از ازهری (۲۰/۱) وی را پارسا و راستگو خوانده‌اند و برخی چون ابن انباری (ص ۱۰۴) وی را ثقه نیز دانسته‌اند، در عوض ابونصر باهلی (احمد بن حاتم، د ۲۳۱ ق / ۸۴۶ م) او را کذّاب می‌خواند و به‌او نسبت «تزیّد» (افزودن جعلیات به‌روایات) می‌داد (حلبی، ۹۲ ـ ۹۳؛ سیوطی، المزهر، ۴۱۱/۲)، و سیرافی (ص ۳۵) اشاره می‌کند که وی سخن عَجّاج، رجزسرای مشهور را تصحیف می‌کرده است. دو روایت دیگر دربارهٔ او نقل شده که گویا در سده‌های ۴و۵ ق/۱۰و۱۱م ساخته شده‌اند وتاحدودی با یکدیگر متناقضند. در روایت زبیدی (د ۳۷۹ ق / ۹۸۹ م) آمده است که وی به‌کتابهایش علاقهٔ بسیار داشت و غالباً در میان آنها به‌خلوت می‌نشست (صص ۱۹۶ ـ ۱۹۷؛ یاقوت، ۱۹۵/۱۸). روایت دوم که از خطیب بغدادی (د ۴۶۳ ق / ۱۰۷۱ م) آغاز شده (۲۸۳/۵؛ سمعانی، ۳۰۷/۱)، چنین است که چون خواستند کتابهای او را پس از مرگ خریداری کنند. چیزی جز اوراقی پراکنده نیافتند. علاوه بر این، ثعلب نیز در روایتی که از مجلس درس او نقل کرده (ابن ندیم، ۷۵)، اشاره می‌کند که طی ۱۰ و اندی سال درس در خدمت او، هرگز کتابی به‌دستش ندیده است. یعنی وی نیز مانند بسیاری دیگر بر حافظه اتکاء داشته است نه کتاب. بنابراین لازم است نقش و مقام ابن اعرابی را در مسیر تاریخ جمع و تدوین ادب در مد نظر داشت تا بتوان از روایات متناقض افسانه‌آمیز اجتناب کرد، زیرا جمع‌آوری آثار کهن عرب، از اواخر سدهٔ اول و آغاز سدهٔ ۲ ق / ۷ و ۸ م به‌روشی شفاهی آغاز شد و تا زمان مُفَضَّل ضَبّی که شاید نمایندهٔ آخرین نسل از پویندگان این سنت باشد، ادامه یافت. ابن اعرابی که نزد مفضّل دانش آموخته بود، هم در روش نقل شفاهی تبحر داشت (همانجا) و هم مانند علمای هم عصر خویش (به‌ویژه ابوعبیده و اصمعی) به‌کار نگارش آثارعرب همت گماشت (نک: بلاشر، ۱۵۹/۱، ۱۷۷ ـ ۱۸۳) و به‌همین جهت است که انبوهی کتاب به‌او نسبت داده‌اند. برخی از این کتابها را او خود نوشته است و برخی دیگر را، به‌روش مفضل، دیگران از قول او نگاشته‌اند. در این باب روایت ازهری (۲۱/۱) که می‌گوید محمدبن حبیب نوادر او را در خدمت استاد گرد آورد و از قول او روایت کرد، بسیار پرمعنی است.

روش کار ابن اعرابی را غالباً روش فقیهان و محدّثان دانسته‌اند (خطیب، ۲۸۲/۵؛ سمعانی، ۳۰۷/۱؛ ابن انباری، ۱۰۴). اما در صحت این سخن تردید است، و ظاهراً برخلاف آنان که به‌قیاس پای‌بند بودند، وی ــ مانند پیروان مکتب کوفه ــ به‌سماع توجه داشت، زیرا مثلاً در قضیهٔ تشابه میان ظ و ض، بـه‌تلفظ «فصحای عرب». استناد می‌کند نه قیاس لغوی (قفطی، ۱۳۰/۳)، یا در قضیهٔ «بسوّار» و«بسنّار» (مرزبانی، ۳۰۲)، وی هر دو صورت را مقبول می‌داند. زیرا هر دو وجه را به گوش شنیده است و ما می‌پنداریم که شکل نخست تلفظ قریش است و شکل دوم، تلفظ تمیم.

از مجموعهٔ آثاری که ابن اعرابی خود نوشته یا دیگران از «امالی» او گردآورده‌اند (نک: حریری، ۷۴؛ بغدادی، ۴۰۷/۲، که به کتابی تحت عنوان *امالی* از او اشاره کرده‌اند) نام بیش از ۱۵ کتاب در منابع کهن (ابن‌ندیم، ۷۶؛ یاقوت، ۱۹۶/۱۸) مذکور است، به این قرار: *النّوادر، الانواء، صفةالنخل، صفةالزرع، الخیل، النّبت والبقل، نسب الخیل، تاریخ القبائل، تفسیر الامثال، النبات، معانی الشعر، صفة الدرع، الالفاظ، نوادر الزبیریین، نوادر بنی فَقْعَس، الذّباب.*

احتمالاً کتاب *صفةالدرع*، تصحیفی از *صفةالزرع*، و کتاب *النبت والبقل*، همان النّبات است و ظاهراً به همین جهت صفدی (۷۹/۳) و قفطی (۱۳۱/۳) و ابن‌خلکان (۳۰۸/۴) از ذکر آن خودداری کرده‌اند. نیز بعید نیست تکرارها و تحریفهای دیگری هم در فهرست بالا رخ داده باشد. مثلاً شاید کتاب *الخیل* و *نسب الخیل* یکی باشند، یا ملاحظه می‌کنیم که *الذباب* را گاه *الدیات* نوشته‌اند.

علاوه بر این کتابها در منابع موجود، جا به‌جا به کتابهای دیگری

نیز اشاره شده است: *الفاضل فی الادب*، *مقطعات مراثٍ لبعض العرب*، *کتاب البئر*، *دیوان العاشقین*، *کتاب المعجم* (GAL, S, I/180) و نیز *کتاب من نُسِب فی الشعر الی اُمّه* (سزگین، ۲(۱)/۱۵۸). از این میان، *کتاب الخیل* را لِوی دولا ویدا در مجموعهٔ کتب *اسماء خیل العرب و فرسانهم*، لیدن، ۱۹۲۸م، چاپ کرده است و *مقطعات مراث* نیز توسط رایت انتشار یافته (GAL, S, I/180). کتاب *نوادر* او هم موجود است و سزگین در بخش «شعر» (۲(۱)/۱۴۰) به آن اشاره دارد و معرفی کامل آن را به بخش لغت‌شناسی احاله کرده است. همچنین نسخه‌ای از کتاب *اسماء البئر وصفاتها* در خدیویه موجود است که در مجلهٔ *المقتبس*، ج ۶، جزء اول، چاپ شده است (زیدان، ۱۴۶/۲). علاوه بر این اشاره شد که ابن‌اعرابی یکی از بزرگ‌ترین گردآورندگان میراث ادبی عرب بود. از این‌رو طبیعی است که جمع‌آوری انبوهی از دیوانهای عرب به وی نسبت داده شود. در شرح احوال شاعران عرب، گردآوری آثار زیر را به نام او ثبت کرده‌اند که روشن نیست به عنوان راویه، کدام را در حافظه گرد آورده و کدام را روی کاغذ برنگاشته بوده است: دیوان توبة، حسان، ابومِحْجَن ثَقَفی، عمروبن مَعْدیکَرِب، خَنساء، أخطل، سُراقةبن مِرداس، قُطامی، عَجّاج، فَرَزْدَق، مُغیره و برادرش صَخْر، احْوَص، محمدبن بشیر خارجی و عماره (نک: سزگین، فهارس ج ۲). گویند ابن اعرابی احول و اعرج بود (زبیدی، ۱۹۵؛ سیوطی، بغیه، ۱۰۵/۱؛ فیروزآبادی، ۲۲۲). وی با نظریهٔ معتزله دربارهٔ خلق قرآن به شدّت مخالف بود و آنان را دروغزن می‌خواند (یاقوت، ۱۹۵/۱۸ ـ ۱۹۶؛ سیوطی، همانجا). در سامره وفات یافت (ابن‌ندیم، ۷۵).

مآخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن سکّیت، یعقوب بن اسحاق، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۲۳ ـ ۱۹۴۷م؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانةالادب*، بیروت، دار صادر (طبع افست)؛ بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ حریری، قاسم‌بن علی، *درّةالغوّاص*، به کوشش هاینریش توربکه، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ حلبی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویّین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق /۱۹۵۵م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الأرنؤوط و محمدنعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویّین واللغویّین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویّین البصریّین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت ـ پاریس، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵م؛ مرزبانی، (نک: یغموری در همین مآخذ)؛ یاقوت، *ادبا*؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس مختصر المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ نیز: GAL, S.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَعْلَم، شریف ابوالقاسم علی‌بن ابی الحسن علی (قفطی، ۱۵۷: علی بن حسن؛ ابن عبری، ۱۷۴: علی بن حسین) بن ابی المجیب علی بن جعفربن محمد اعلم علوی حسینی کوفی بغدادی (۱۳ ربیع‌الآخر ۳۲۴ ـ ۸ محرم ۳۷۵ ق/۹۳۶ ـ ۹۸۵م) فیلسوف و منجم شیعی مذهب.

برخی از نویسندگان او را از نسل جعفربن ابی طالب دانسته‌اند (بیهقی، ۹۰؛ شهرزوری، ۳۳/۲). آقابزرگ به نقل از *ریاض العلماء*، ضمن این که نام کامل‌تری از او آورده (... محمداعلم بن عیسی بن یحیی)، وی را از نوادگان زید شهید و برادر حمزهٔ معدّل اهوازی شمرده است (*طبقات*، ۱۷۸) که به نظر می‌رسد دراین نقل، اشتباهی رخ داده باشد، زیرا در *ریاض‌العلماء* از ابن اعلم سخنی دیده نمی‌شود.

تقریباً محرز است که ابن اعلم نسب از علویان داشته، چه روایت تنوخی که خود معاصر و مربوط با ابن اعلم بوده و او را «سیدفاطمی و علوی» معرفی کرده است (۱۷۰/۴، ۱۷۲)، توسط منابع دیگری که وی را علوی (قفطی، ۱۵۷؛ ابن عبری، ۱۷۴) و یا علوی حسینی (ابن طاووس، ۱۲۵) دانسته‌اند، تأیید می‌شود. دربارهٔ زادگاه او نیز اختلاف است. برخی آن را بغداد (بیهقی، ۹۰) و برخی دیگر کوفه (ابن طاووس، ۱۲۵، ۱۲۶) دانسته‌اند. روایت اخیر توسط تنوخی (۱۷۰/۴) که او را «کوفی» خوانده است، تأیید می‌شود.

تاریخ درگذشت ابن اعلم را قفطی (ص ۱۵۷) ۳۷۵ ق، هنگام بازگشت از سفر حج در منزلگاه عُسَیْله دانسته، ولی برخی از نویسندگان متأخر آن را ۳۷۴ق، و محل آن را منزلگاه ثعلبیه دانسته‌اند (آقابزرگ، *الذریعة*، ۸۱/۱۲؛ *نامهٔ دانشوران*، ۶۱۲/۲). ابن اعلم در خلال دوران تحصیل خود در بغداد، گاه به کوفه نیز می‌رفت و در یکی از همین سفرها بودکه با شیری رویاروی شد، امّا گزندی ندید و از آن پس تا پایان عمر هر سه شنبه به شکرانهٔ آن، روزه می‌داشت (تنوخی، ۱۷۰/۴ ـ ۱۷۳). این واقعه در همان وقت نیز ظاهراً با داستان زینب دروغگو و امام رضا (ع) و نتیجهٔ آن که درندگان فرزندان فاطمه (ع) را نمی‌درند (همانجا)، مقایسه می‌شده‌است.

ابن اعلم به تحصیل خود در بغداد چندان ادامه داد که در ریاضی، هیأت و شاخه‌های آن و حتی در قوانین فیثاغورثی موسیقی به مقام استادی رسید (بیهقی، ۹۰؛ قفطی، ۱۵۷؛ GAS, VI/215). ابن اعلم با ۳ تن از خلفای عباسی ــ مستکفی، مطیع و طائع ــ معاصر بوده، لیکن از روابط او با این خلفا گزارشی در دست نیست، اما در نزد عضدالدولهٔ دیلمی (۳۲۴ ـ ۳۷۲ق/۹۳۶ ـ ۹۸۲م) چنان مقامی داشته که عضدالدوله بدون توجه به پیش‌بینیهای نجومی او، دست به هیچ اقدامی نمی‌زده و

از او به عنوان استاد حل جدولهای نجومی، یاد می‌کرده است. ابن اعلم پس از فوت عضدالدوله نزد صمصام الدوله پسر و جانشین وی از احترام پیشین برخوردار نبود و بدین جهت از دربار کناره گرفت و در ۳۷۴ ق به سفر حج رفت (ابن عبری ۱۷۴؛ قفطی، ۱۵۷).

بعید به نظر نمی‌رسد که عضدالدوله به ابن اعلم فرمان تأسیس رصدخانه‌ای را در بغداد داده باشد (مدرس، ۳۸۸/۷؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۴۰/۶، که هیچ یک، مأخذ خود را در این باب ذکر نکرده‌اند). زیرا *زیج ابن اعلم* که آن را منسوخ کنندهٔ زیجهای پیشین، از جمله زیج یحیی بن ابی منصور، دانسته‌اند بایستی نتیجهٔ مطالعات نجومی و رصدگریهای وی در چنین مرکزی بوده باشد. ابن اعلم به سبب تصنیف همین کتاب، که از زمان مصنف تا چند قرن بعد، مدارکار منجمان برآن بود، لقب «صاحب الزیج» یافت (قفطی، ۱۵۷؛ ابن طاووس، ۱۲۵).

دانشمندانی همچون بیرونی، ابن یونس و کوشیار بن لبّان گیلی با استفاده از آن، صحت رصدهای ابن اعلم را مورد تأیید قرار داده و آرای او را درآثارخویش آورده‌اند (GAS, V/309, VI/215)، حتی بیهقی متذکر گردیده که تقویم مریخ در *زیج ابن اعلم* به اتفاق نظر همهٔ هندسه‌دانان، صحیح‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است (ص ۹۰؛ قس: بیرونی، ۳۰، ۵۴؛ سوتر، 62, 83, 84).

بی‌شک یکی از علل موفقیت چشمگیر *زیج ابن اعلم*، این بوده که وی خود ابزارهای لازم رصدگری را می‌ساخته و یا در صورت نیاز، آنها را اصلاح می‌کرده است (سوتر، GAS, VI/215; 62). وجود چند نقل قول از وی در کتاب *الزیج المأمونی الممتحن*، منسوب به ابن ابی منصور (صص ۱۶۳، ۲۰۷) اگر چه به طور قطع، صحت انتساب کتاب را به ابن ابی منصور (ه م) خدشه‌دار می‌کند، اما درعین حال از گستردگی دامنهٔ نفوذ ابن اعلم، حکایت دارد. بدین ترتیب قطعی است که وی از پیشگامان تهیهٔ زیج در تاریخ نجوم اسلامی بوده است؛ با اینهمه نمی‌توان او را نخستین ترتیب دهندهٔ زیج (امین، ۱۵۱/۸؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۷۸) دانست.

بیهقی و در پی او شهر زوری آورده است که ابن اعلم زیج خود را در آب افکند و جز نسخه‌ای سقیم از آن در دست نیست. اینان همچنین گفته‌اند که وی خویی چون مجانین داشت و شاید به همین سبب دست به چنین کاری زده باشد (بیهقی، ۹۰؛ شهرزوری، ۳۴/۲). از سخن بیرونی (صص ۳۰، ۵۴) و قفطی (ص ۱۵۷) چنین برمی‌آید که آن زیج در آن وقت وجود داشته ومورد استفادهٔ آنان بوده است. همچنین در *نامهٔ دانشوران* آمده که «از مؤلفات وی یکی زیجی است مبسوط که نسخهٔ آن اکنون موجود است» (۲۴۱/۶)، اما تعیین نکرده‌اند که در کجاست. به نظر می‌رسد که ۵ جدول زیج کوشیار، موجود در کتابخانهٔ برلین، برگرفته از همین اثر ابن اعلم باشد که عبارتند از: جدول تعدیل الشمس، جدول تعدیل مرکز زُحل، جدول تعدیل مرکز المشتری، جدول تعدیل مرکز عطارد، جدول تعدیل حصّة عطارد (آلوارت، شم 5751).

منابع متأخر علاوه بر زیج، آثار دیگری هم از ابن اعلم نام برده‌اند که هیچ یک از آنها در منابع متقدم نیامده است و از این رو دانسته نیست که این منابع، آنهارا از چه طریقی به ابن اعلم نسبت داده‌اند. بدین قرار: احکام النجوم؛ رسالة فی *النجوم* (بغدادی، ۶۸۲/۱)؛ «احوال منجمین دورهٔ اسلام»؛ «ارقام نجومی»؛ «استخراج مطالب نجومیّه»؛ «عمل اسطرلاب»؛ «فواید علم نجوم»؛ «مشکلات علم نجوم»؛ «مسألهٔ معاد» (مدرس، ۳۸۸/۷؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۴۱/۶)، «کتابی در علم احکام» به نام عضدالدولهٔ دیلمی و تمجید از مؤلفات علی بن عیسی مجوسی صاحب *کامل الصناعة* که هم عصر بوده‌اند؛ «رساله در احکامی از نجوم که اطبّا را به کار آید»؛ «رساله در جوابات سؤالات ابوماهر طبیب»؛ «رساله در آنکه چه قسم باید احکام را استخراج نمود»؛ «رساله در شرح حال خود و بستن رصد که چه قسم باید آلات و اسباب آن را فراهم نمود»؛ «رساله در اقوال منجمین»؛ «رساله در تصحیح زیج یحیی بن *ابی منصور*»؛ «رساله در اقاویل اهل نجوم»؛ «رساله در ردّ بعضی از کلمات اهل نجوم»؛ «رساله در سیر کواکب هیأت افلاک»؛ «رساله در خصوص بقاع ارض»؛ «رساله در قبله»؛ «رساله در بحار و جبال»؛ «رساله در تصحیح کلمات بطلمیوس» (*نامهٔ دانشوران*، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۴، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱م؛ ابن ابی منصور، یحیی، *الزیج المأمونی الممتحن*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابوریحان بیرونی، محمدبن احمد، «رسالة تمهید المستقر»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۶ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین (اسماعیل باشا)، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمدکردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶ م؛ تنوخی، مُحَسّن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبّود الشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبارالحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، شفق؛ *نامهٔ دانشوران*؛ نیز:
Ahlwardt; GAS; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werk*, Leipzig, 1900.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْنِ اَعْوَج، ابوالفوارس حسن‌بن‌محمد(د ۱۰۱۹ ق/۱۶۱۰ م)، ادیب، شاعر و یکی از اعیان و امیران شهر حماة در شام. تقریباً همهٔ آنچه از زندگی وی می‌دانیم، از طریق محبّی به‌ما رسیده است. گفتار مفصل محبّی و نیز اشعاری که نقل کرده در *نامهٔ دانشوران* (۳۱۴/۲-۳۲۰) به‌فارسی برگردانده شده است. محبّی (۵۰/۲) می‌گوید: «هیچ‌یک از مورخان به‌شرح حال وی نپرداخته‌اند و من بجز چند برگی که به‌خط ابراهیم رامی نوشته شده است، هیچ جا خبری از او ندیدم». تاریخ ولادت او معلوم نیست. در حماة زاده شد. پدر و اجدادش همگی از سران و امرای روزگار خود بودند و مادرش نیز فرزند شیخ‌الاسلام محمد بن سلطان العارفین علوان حَمَوی، صاحب کشف و کرامات بود.

ابن اعوج دوران کودکی را در رفاه و شادکامی سپری کرد، آنگاه به‌تحصیل علوم و تحمل مشقات آن پرداخت و نزد علمای حماة علوم عربی و فنون ادبی را آموخت و با شاعران و ادیبان شام همنشین شد و چون در کار ادب و شعر شهرت یافت، شاعران و ادیبان بسیاری از هر سو بر وی گرد آمدند، چنانکه به‌قول محبّی (۴۵/۲ ـ ۴۶) نزد هیچ امیری از امرای آن زمان چندان شاعر و ادیب گرد نیامده بودند. از نمونهٔ اشعاری که این شاعران در مدح وی سروده‌اند، سه بیت در دست است (همو، ۴۵/۲؛ قس: *نامهٔ دانشوران*، ۳۱۴/۲).

ابن اعوج در دوران سلطان مراد پسر سلطان سلیم از شام به‌استانبول رفت و با سعدالدین بن حسن جان، معلم سلطان مراد، آشنا شد و چون قصایدی در ثنای او گفت، مورد لطف و محبت وی قرار گرفت و همین امر سبب شد تا او را نزد سلطان بستاید. بدین سان ابن اعوج به‌دربار راه یافت، و سلطان حکومت حماة را به‌وی سپرد. چون ابن اعوج به‌حماة بازگشت، شعرا از همه جا به‌خدمت او روی آوردند. او پس از سه سال حکومت معزول شد، و مدتی بعد به‌حکومت معرّة النّعمان منصوب گردید و با تمامی عشایر تابع خود به‌آن شهر رفت. آنگاه دوباره به‌حکومت حماة گماشته شد و این عمل چندین بار تکرار گردید. ابن اعوج این دگرگونیها را با وقار و بردباری تحمل می‌کرد و لحظه‌ای از اشتغال به‌ادب غافل نمی‌شد و قصیده‌های بدیع می‌ساخت و معانی بلند را در عبارات زیبا به‌نظم می‌کشید (محبّی، ۴۶/۲).

آنچه از اشعار امیر ابن اعوج نقل شده، از ۷۰ بیت در نمی‌گذرد و منتخباتی است که از میان مجموعهٔ وسیع‌تری برگزیده شده است (همو، ۴۵/۲ ـ ۵۱). این اشعار از لطافت خاصی برخوردار است که بر طبع آرام و احساس لطیف امیر دلالت دارد. وی در تنها غزلی که از آثارش موجود است (همو، ۴۶/۲)، پس از بیان عشق شورانگیز خود، اشاره کرده که چگونه در همان احوال توانسته است بر نفس امّاره چیره آید. بزرگ‌ترین شعری که از او نقل شده، قطعه‌ای در رثای امیر جوان و خوشرویی از خویشاوندان او به‌نام یحیی است که در حمایت او می‌زیست و به‌دست معلمش به‌قتل رسید. در این رثای دل‌انگیز ابن اعوج در بیان بی‌مهری روزگار به‌شهادت امام حسین (ع) نیز اشاره می‌کند (همو، ۴۹/۲ ـ ۵۰، بیت ۲۵).

ابن اعوج آخرین لحظه‌های عمر را سپری می‌کرد که به‌او خبر دادند که به‌امارت حماة گماشته شده است. وقتی این خبر را شنید، بسیار گریست و بالبداهه ۳ بیت در باب مرگ سرود و در همان شب وفات یافت و در جامع مرابد که آرامگاه نیاکانش بود، به‌خاک سپرده شد (همو، ۵۰/۲ ـ ۵۱).

مآخذ: محبی، محمدامین بن فضل الله، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م؛ *نامهٔ دانشوران*، تهران، ۱۳۱۲ ق.

علی‌اکبر ضیائی

اِبْنِ اَغْلَب، ابراهیم‌بن عبدالله بن ابراهیم‌بن اغلب بن سالم بن عقال بن خفاجة بن سوادة التمیمی، مکنّی به‌ابوالاغلب، از تواناترین امیران اغلبی سیسیل (صِقِلّیه) (حک ۲۲۰ ـ رجب ۲۳۶ق / ۸۳۵ ـ ۸۵۱م) که برخی از مهم‌ترین شهرها و دژهای این جزیره و جنوب ایتالیا را تسخیر کرد.

زیادةالله عبدالله‌بن ابراهیم بن احمد اغلبی فرمانروای افریقیه که از ۲۱۲ق / ۸۲۷م بر سیسیل چیره شده بود، در ۲۲۰ق برادرزادهٔ خود ابراهیم را به‌جای فضل‌بن یعقوب که به‌طور موقت رشتهٔ کارها را در سیسیل در دست داشت، به‌امارت آن جزیره گماشت (ابن‌اثیر، ۳۳۸/۶؛ قس: مدنی، ۶۹). ابن‌اغلب با ناوگان خود پس از برخورد با رومیان و از دست دادن چند کشتی (واسیلیف، ۱۲۰) در رمضان همان سال به‌پالرمو[1] (بلرم) تختگاه مسلمانان در سیسیل رسید (ابن‌عِذاری، ۹۸/۱). ابن‌اغلب که ۸ سال پس از چیرگی اسدبن فرات، قاضی افریقیه بر قوای رومیان در سیسیل، به‌حکومت آن جزیره منصوب شده بود، برای بقای خود و توسعهٔ قلمرو مسلمانان می‌بایست در ۲ جبهه پیکار کند: از یک سو ناوگانها و نیروهایی را که امپراتور روم از بیزانس به‌سیسیل می‌فرستاد، در پیش رو داشت، و از سوی دیگر می‌بایست با نیروهای محلی به‌سرکردگی بطریق سیسیل که از جانب امپراتور روم تعیین می‌شد، مقابله کند (عباس، ۳۵). وی به‌سرعت دریافت که مهم‌ترین وسیله برای مقابله با رومیان و تسخیر سراسر جزیره، تشکیل ناوگان دریایی نیرومندی مجهز به‌کشتیهای آتش‌افکن (حَرّاقه) است (احمد، ۱۸) و شاید با همین وسیله توانست در ۲۲۰ق به‌پانتِلریا[2] (قوصره) یورش بَرَد و رومیان را سرکوب کند (ابن‌اثیر، ۳۳۹/۶). در همان سال (قس: ابن‌عذاری، ۹۹/۱) دستجات چریکی را که شاید تشکیل آن به‌ابتکار خود او بود و بیشترین تأثیر را در ایجاد رعب و وحشت داشت، به‌اتنا[3] (جبل‌النار) فرستاد و آنان پس از آتش زدن مزارع، به‌منظور تضعیف نیروی اقتصادی خصم، با غنایم و اسیران بسیار بازگشتند (ابن‌اثیر، ۳۳۹/۶؛ سالم، ۱۱۵). یورش مسلمانان به‌دژ کوهستانی کاستلوچو[4] (قسطلیاسه)، میان پالرمو و مسینا[5]، اگرچه در آغاز قرین پیروزی بود، ولی چون سپاه تازه نفس رومیان در رسید، مسلمانان رو به‌هزیمت نهادند (ابن‌اثیر، ۳۳۹/۶؛ احمد، ۱۸؛ واسیلیف، ۱۲۱). در همین وقت یک واحد دریایی به‌فرماندهی فضل‌بن یعقوب به‌جزایر آیولیایی یا لیپاری[6] یورش برد و چند دژ از جمله تیندارو[7] (مدنار، مندار، دنداره) را که بر ساحل شمالی سیسیل واقع است تصرف کرد (ابن‌عذاری، ۹۹/۱؛ مدنی، ۷۰). در ۲۲۲ق / ۸۳۷م ابن‌اغلب سردار دیگری به‌نام عبدالسلام بن عبدالوهاب را به‌تسخیر کاستروجووانی[8] (قصریانه) که از مراکز عمدهٔ سپاه خصم به‌شمار می‌رفت، فرستاد. مسلمانان در آغاز شکست خوردند و عبدالسلام به‌اسارت رفت (ابن‌اثیر، ۳۲۹/۶؛ واسیلیف، ۱۲۲)، ولی با

1. Palermo 2. Pantelleria 3. Etna 4. Castellucio 5. Messina 6. Lipari 7. Tindaro 8. Castrogiovanni

رسیدن نیروی امدادی، محاصرهٔ شهر توسط مسلمانان شدیدتر شد، تا آنکه سرانجام سربازان به‌داخل شهر رخنه کردند و آنجا را به‌تصرف درآوردند، ولی دژ شهر در دست رومیان باقی ماند و مسلمانان چندی بعد حاضر به‌متارکه شده، با غنیمت بسیار به‌پالرمو بازگشتند (ابن‌اثیر، ۳۴۰/۶؛ مدنی، ۷۰، ۷۱؛ واسیلیف، ۱۲۲؛ احمد، ۱۸). نیز به‌سبب رسیدن نیروی کمکی از بیزانس، از اطراف شهر چفالو[1] (جلفوذی) که از مدتها پیش آن را در محاصره داشتند، عقب نشستند (ابن‌اثیر، همانجا).

ابن‌اغلب در این هنگام متوجه سرزمین اصلی ایتالیا شد و ناوگانی به‌جنوب آن فرستاد. این ناوگان توانست نیروی مسیحیان را درهم شکند و در آنجا پیاده شود. در این میان امیر ناپل که از امیر بنه‌ونتو[2] شکست خورده بود، از ابن‌اغلب بر ضد دشمن یاری خواست. ابن‌اغلب نیز فرصت را غنیمت شمرده، سپاهی به‌یاری او فرستاد و موجبات پیروزی امیر ناپل را فراهم آورد. از این پس مسلمانان در زمرهٔ هم‌پیمانان ناپل درآمدند (مدنی، ۷۱ ـ ۷۲) و همین اتحاد، پس از فتح شهرها و دژهای مهمی چون پلاتانی[3] (بلاطنو، ابلاطنو)، کالتا بلوتا[4] (بلوط)، کورلئونه[5] (قرلون) و شاید مارینئو[6] (مرو)، باعث شد که فضل‌بن جعفر همدانی با کمک سپاه ناپل شهر مهم مسینا و تنگهٔ آن را تصرف کند (سالم، ۱۱۶؛ احمد، ۱۹). استیلای مسلمانان بر مسینا و گشوده شدن راه به‌سوی جنوب ایتالیا می‌توانست باعث انحراف توجه آنان از استیلا بر سراسر سیسیل شود، ولی امیر سیاستمدار اغلبی با بسیج گروههای چریکی که پیش از این یاد شد، یورشهای پراکنده بر دژهای مقاوم سیسیل را شدت بخشید (عباس، ۳۵، ۳۶) و یک سال پس از تصرف لنتینی[7] در جنوب شرقی سیسیل (۲۳۲ق / ۸۴۷م) به‌دست فضل‌بن جعفر فاتح مسینا (احمد، ۱۹؛ قس: سالم، ۱۱۶، که فضل‌بن یعقوب را فاتح آنجا دانسته است) شهر تارانتو[8] (طارنت) در جنوب ایتالیا نیز تسخیر شد و کوششهای رومیان برای پیاده شدن در خلیج مندلو[9] (مُندیله) ناکام ماند (واسیلیف، ۱۸۲). در ۲۳۴ق قحطی شدیدی در سیسیل روی داد که گفته‌اند از جمله پی‌آمدهای آن سقوط دژ راگوزا[10] (رغوس) بود. از این پس تا مرگ ابن‌اغلب در ۲۳۶ق (قس: ابن‌خلدون، ۴۳۱/۴؛ ابوالفداء، ۴۶/۳) از فتح بزرگی در سیسیل جز تسخیر مجدد کاسترو جوانی (۲۳۵ق / ۸۴۹م) و به‌آتش کشیدن آنجا (واسیلیف، ۱۸۲) یاد نشده است. ابن‌اغلب را به بخشندگی و شجاعت و هوشمندی و سیاستمداری ستوده و او را اهل شمشیر و قلم دانسته‌اند (مدنی، ۷۳؛ احمد، ۱۸). وی به‌رغم آنکه یکی از موفق‌ترین و لایق‌ترین امیران سیسیل به‌شمار می‌رفت، هرگز از پالرمو خارج نشد (ابن‌اثیر، ۷/۷) و همواره دو سردار لایق خود فضل‌بن یعقوب و فضل‌بن جعفر را به‌پیکار با مسیحیان گسیل می‌داشت. ابن‌اثیر در انتساب وقایع این روزگار به‌دوران حکومت ابن‌اغلب، میان او و برادرش محمدبن عبدالله (حکومت بر سیسیل: ۲۱۷ ـ ۲۲۰ق / ۸۳۲ ـ ۸۳۵م) مکنّی به‌ابوفهر که به‌گفتهٔ خود ابن‌اثیر (۳۳۸/۶) در ۲۲۰ق / ۸۳۵م در شورشی کشته شد، خلط کرده و در وقایع ۲۳۶ق باز از مرگ ابوفهر به‌عنوان امیر سیسیل سخن گفته است (۷/۷، ۶۰). ابن‌خلدون نیز با آنکه در آغاز وقایع این روزگار به‌حکومت ابن‌اغلب (ابراهیم) در سیسیل اشاره کرده (۴۲۷/۴)، ولی سپس از مرگ محمدبن عبدالله، به‌عنوان امیر سیسیل سخن گفته و به‌غلط تاریخ مرگ او را ۲۳۳ق / ۸۴۷م دانسته است (۴۳۱/۴). مورخان سده‌های بعدی نیز غالباً همان اشتباه را مرتکب شده و گاه اصولاً از ابراهیم‌بن عبدالله سخنی به‌میان نیاورده و حکومت برادرش محمد را نیز از ۲۱۷ تا ۲۳۷ق دانسته‌اند (مثلاً: ابوالفداء، ۴۶/۳؛ ابن‌ابی دینار، ۴۹؛ سراج اندلسی، ۸۸۰/۱).

مآخذ: ابن‌ابی دینار، محمدبن ابی‌القاسم، *المونس*، به‌کوشش محمد شمّام، تونس، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش رینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸م؛ ابوالفداء، اسماعیل، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ احمد، عزیز، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سالم، عبدالعزیز و احمد مختار العبادی، *تاریخ البحریة الاسلامیة فی المغرب والاندلس*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ سراج اندلسی، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به‌کوشش محمد حبیب الهیلة، تونس، ۱۹۷۰م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیّة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة وجنوب ایطالیا*، الجزایر، ۱۳۶۵ق؛ واسیلیف، و.، *العرب والروم*، ترجمهٔ عربی محمد عبدالهادی شعیرة و فؤاد حسنین علی، بیروت، ۱۹۳۴م.

صادق سجادی

اِبْنِ اَفْضَل، ابوعلی احمد بن افضل شاهنشاه بن امیر الجیوش بدرالجمالی ارمنی (مق ۵۲۶ ق / ۱۱۳۱م)، ملقّب به‌الاکمل (ابن جوزی، یوسف، ۱۴۶/۸) و امیر الجیوش (ابن تغری بردی، ۲۳۷/۵)، وزیر الحافظ لدین الله فاطمی. از سرگذشته وی پیش از وزارت آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنکه گفته‌اند الآمر خلیفهٔ فاطمی پس از قتل افضل، همهٔ فرزندان او و از جمله ابوعلی احمد را به‌زندان افکند. وی در بند بود تا پس از قتل الآمر، لشکریان او را از بند رها ساختند (ابن خلکان، ۲۳۵/۳). به‌گفتهٔ مقریزی (۳۵۷/۱)، سپاهیان بر هزار ملوک، وزیر الحافظ خلیفهٔ جدید شوریدند و ابن افضل را به‌وزارت برداشتند (۱۶ ذیقعدهٔ ۵۲۴ / ۲۱ اکتبر ۱۱۳۰ م)، ولی ابن اثیر (۶۶۵/۱۰) بر آن است که خلیفه خود، ابوعلی احمد را به‌وزارت نشاند، و ابن ایاس (۲۲۴/۱) معتقد است که ابن افضل پس از قتل الآمر، الحافظ را از اندرون، که در آنجا محبوس بود (ابن تغری بردی، ۲۳۹/۵) بیرون آورد و به‌خلافت با او بیعت کرد، اما این نظر مورد تأیید سایر مورخان نیست. ابن افضل چون به‌وزارت نشست، رشتهٔ کارها را به‌استقلال در دست گرفت و از آمد و شد کسان به‌نزد خلیفه جلوگیری کرد (ابن تغری بردی، ۲۳۹/۵). آنگاه نام خلیفه را از خطبه بیفکند و گفت تا به‌نام خود وی با القاب «ناصر امام الحق، هادی

1. Cefalu 2. Benevento 3. Platani 4. caltabellotta 5. Corleone 6. Marineo 7. Lentini 8. Taranto 9. Mondello 10. Ragusa

القضاة الی اتباع الحق، مولی الامم و مالک فضیلتی السیف والقلم» (ابن اثیر، ۶۷۲/۱۰؛ قس: ابن تغری بردی، ۲۳۸/۵، که «هادی العصاة» آورده است) خطبه خواندند. روش عادلانهٔ او در کار ملکداری و برافکندن ستمگریها و بازگرداندن اموال مصادره شده و سایر نیکیهایش از سوی یکی از ستایشگران او تأیید شده (ابن قلانسی، ۲۲۹) و دیگران نیز شجاعت و بلند همّتی و سخاوت و شعردوستی‌اش را ستوده‌اند (ابن تغری بردی، ۲۳۹/۵؛ ابن سعید، ۸۶، ۸۷).

روزگار کوتاه وزارت ابن افضل را برخی دورهٔ فترت خلافت فاطمیان شمرده‌اند (زامباور، ۱۴۵)، چه او به‌رغم آنکه نژاد ارمنی داشت و پدر و جدش بر مذهب اهل تسنن بودند (ذهبی، ۴۲۸/۲) به‌مذهب امامیه گروید و گفت تا بر منابر به‌جای اسماعیل بن جعفر بن محمد الصادق (ع) به‌نام امام غایب منتظر خطبه خواندند و سکه زدند (ابن خلکان، ۲۳۶/۳؛ دواداری، ۵۰۸/۶). در عین حال گفت تا «حی علی خیرالعمل» را از اذان بیفکنند (ابن خلکان، همانجا). این کارها موجب کینه‌ورزی امیران و داعیان فاطمی نسبت به‌ابن افضل شد تا آنکه به‌روایت درست‌تر در نیمهٔ محرم ۵۲۶ ق / دسامبر ۱۱۳۱ م و به‌قولی در ۵۲۵ ق / ۱۱۳۱ م (ابن تغری بردی، ۲۴۷/۵) و حتی به‌قولی دیگر در ۵۲۷ ق / ۱۱۳۳ م (ابن جوزی، ۱۴۶/۸؛ دواداری، ۵۱۱/۶) یکی از غلامان خلیفه در میدان بازی او را به‌ناگاه کشت و سرش را به‌نزد خلیفه فرستاد (ابن اثیر، ۶۷۳/۱۰؛ ابن تغری بردی، ۲۳۹/۵، ۲۴۰). پس از قتل وزیر خانهٔ او را غارت کردند و خلیفه بقیهٔ اموال او را که گفته‌اند ۳۰۰٬۰۰۰ دینار بود مصادره کرد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۴۷/۸). به‌روایت دیگر، پس از قتل الآمر قرار شد که الحافظ تا تولد فرزند الآمر که در شکم مادر بود، بر مسند خلافت بنشیند و اگر پسری از خلیفهٔ پیشین در وجود آمد، او خلیفهٔ راستین باشد، اما حافظ حال و روز این کودک را از همگان پنهان داشت. از این رو ابن افضل او را تهدید کرد و همین معنی سبب شد که خلیفه یکی از غلامان خود را مأمور قتل وزیر سازد (دواداری، ۵۰۵/۶، ۵۱۱). درستی این روایت محل تردید است، چه از کارهایی که ابن افضل در روزگار وزارتش کرده، می‌توان دریافت که وی می‌کوشیده تا خلافت را از خاندان فاطمی بیرون کند. افکندن نام اسماعیل از خطبه که فاطمیان خود را به‌او منسوب می‌ساختند و نیز حذف نام الحافظ مؤید این معنی است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت ۱۹۷۰ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المُغرب فی حلی المَغرب*، به‌کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن قلانسی، ابویعلی، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ دواداری، عبدالله بن ایبک، *کنز الدّرر*، به‌کوشش صلاح‌الدین المنجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *معجم الانساب و...*، ترجمهٔ محمد زکی محسن بیک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق.

صادق سجادی

اِبْنِ اَفْطَس، نک‍: بنی افطس.

اِبْنِ‌اِفْلیلی، ابوالقاسم ابراهیم بن محمد زُهری قرشی (۳۵۲ـ۴۴۱ ق/۹۶۳ـ۱۰۵۰ م)، ادیب و نحوی اندلسی. وی در قُرْطُبه زاده شد و از آنجا که نیاکانش از روستای اِفلیلاء در شام آمده بودند به ابن افلیلی شهرت یافت (ابن بشکوال، ۹۳/۱). در جوانی به استادان بزرگ زمان خود پیوست و از آنان، و نیز از پدر خویش، لغت و ادب روایت کرد (همانجا)، اما پیوند او به ابوبکر زُبَیْدی (د ۳۸۰ ق/۹۹۰ م) استوارتر و عمیق‌تر بود؛ آنچنانکه *نوادر* ابوعلی قالی را از قول او روایت کرد (حمیدی، ۱۴۲). عاقبت او خود نیز به کار تدریس پرداخت و با آنکه دوستش ابن شُهَیْد، رفتار و کردار او را در مقام استادی بسیار ناهنجار (ابن بسام، ۱ (۱)/۲۰۷، ۲۳۳) وصف کرده است، در آن کار شهرت فراوان کسب کرد، چندانکه طلاب علم از هر سو به محضر درسش می‌شتافتند. وی گویا در کار تدریس، بیشتر به کتاب *الفاظ* ابن سِکّیت و *الغریب المصنّف* عنایت داشت (ابن بشکوال، همانجا؛ قفطی، ۱۸۴/۱). از میان شاگردان متعدد او، بی‌گمان شَنْتَمری (معروف به اعلم نحوی) که در تدوین شرح *دیوان* متنبی با وی همکاری کرد (یاقوت، ۶۰/۲۰ـ۶۱)، از همه مشهورتر است.

در زمان ابن‌افلیلی، شهر قُرطبه آرام نبود و خلفای اموی شهر، دچار حملات علویان حَمّودی شده بودند. علی بن حَمّود در ۴۰۷ ق/۱۰۱۶ م و قاسم بن حَمّود در ۴۰۸ ق بر شهر چیره شدند. اما قاسم در ۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱ م از بیم بربرها که بر قصر قُرطبه تسلّط یافته بودند، گریخت. همان سال یحیی بن علی قرطبه را گرفت. درست نمی‌دانیم در زمان فتنهٔ بربرها نقش ابن افلیلی چه بود. ابن بسام می‌نویسد که وی به فتنهٔ بربرها پیوست و سپس به حَمّودیان نزدیک شد و ارج یافت (۱ (۱) /۲۴۰ـ۲۴۱؛ یاقوت، ۷/۲). اما سخن ابن بسام اندکی مبهم است. از دنبالهٔ گفتار او چنین برمی‌آید که چون یحیی بر قُرطبه چیره شد، ابن افلیلی کوشید به دربار او بپیوندد. یحیی نیز ابن بُرد اصغر (ه‍ م) را به دبیری خلافت گمارد و جعفر بن محمد را که با ابن افلیلی دوستی داشت، در شمار ندیمان خود نهاد. جعفر کوشش بسیار کرد که خلیفه، ابن افلیلی را که در آن هنگام شهرت بسیار کسب کرده بود، در دربار به کاری گمارد (ابن بسام، ۱ (۲)/۱۵). ابن افلیلی خود نیز قصیده‌ای در مدح یحیی سرود. اما این اقدامات ظاهراً به جایی نرسید، و علاوه بر آن، یحیی به زودی از قُرطبه رانده شد و سال بعد (۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م) عمویش قاسم نیز از چنگ بربرها گریخت و شهر دوباره به دست امویان افتاد. در زمان المستکفی بالله ذیقعدهٔ ۴۱۴ـربیع‌الاول ۴۱۶ ق/ ژانویهٔ ۱۰۲۴ـمه ۱۰۲۵ م) دوباره به نام ابن افلیلی برمی‌خوریم. مستکفی او را به دبیری خلافت قُرطبه گمارد. اما به قول ابن بسام (۱(۱)/۲۴۱) چون نوشته‌های او به اسلوب کاتبان خوش بیان نبود، ازاین‌رو، از سمت دبیری دربار کنار رفت و چند سال بعد، در زمان هشام سوم (۴۱۸ـ۴۲۲ ق/ ۱۰۲۷ـ۱۰۳۱ م) او را به فساد در دین

متهم ساخته دستگیر کردند و در «المُطْبَق» (زندان زیرزمینی قُرطبه) افکندند (ابن بسام، همانجا؛ یاقوت، ۸/۲؛ صفدی، ۱۱۶/۶). اینک نمی‌دانیم او چند سال در زندان به سر برد و موضوع اتهام او دقیقاً چه بود. قصیده‌ای که موسی بن الطائف در سرزنش و هجای او سروده (ابن بسام، یاقوت، همانجاها)، بر الحاد او دلالت دارد. اما بعید نیست که گرایشهای شیعی او در عصر امویان موجب این اتهامات شده باشد.

ابن افلیلی در نحو و لغت استاد و به قول ابن حیان (ابن بسام، ۱ (۱)/۲۴۰) یگانهٔ زمان خود بود، اما به شعر و نقد آن نیز می‌پرداخت (حمیدی، ۱۴۲ و دیگران) و در این کار تندی و خشونت روا می‌داشت (ابن خلکان، ۵۱/۱؛ ابن بشکوال، ۹۳/۱). همین منابع اورا به صداقت گفتار، صراحت لهجه، پاکدلی و گاه قدرت حافظه وصف کرده‌اند. امّا ابن حیان گفته است که وی از علم عروض اطلاعی نداشت (ابن بسام، همانجا؛ سیوطی، ۴۲۶/۱)، در کار ادب خود رأی بود و دربارهٔ آنچه خود می‌دانست به مجادله برمی‌خاست و بر رأی خطای خود پای می‌فشرد، چنانکه کسی نمی‌توانست او را از آن رأی منصرف سازد (ابن بسام، همانجا؛ ابن سعید، ۷۲/۱). شاید این انتقادها که همه از ابن حیان سرچشمه می‌گیرد، خالی از غرض نبوده باشد، زیرا ابن حیان، احتمالاً نسبت به ابن افلیلی، که مستکفی ریاست دیوان را به او داده بود، کینه می‌ورزید و به عقیدهٔ وی خلیفه مردمان فرومایه را به وزارت و مناصب مهم برمی‌گزید (دایة، ۹۶).

یکی از اسباب شهرت ابن افلیلی، دوستی و درعین حال معارضهٔ او با ابن شُهَید نویسنده و شاعر معروف اندلسی است. ابن شُهید، ضمن انتقادهای گوناگون، خاصه از باب آداب معلمی و هیأت ظاهری، در رسالهٔ *توابع و زوابع* او را یکی از قهرمانان خویش قرار داده و «تابعه»ای (شبیهی از جنیان) سخت کریه المنظر به نام «أنفُ الناقة» برای او ساخته است (نک: ابن بسام، ۱ (۱)/ ۲۱۰ به بعد، ۲۳۴ به بعد؛ بستانی، ۲۸-۲۹؛ دایة، ۹۹). با اینهمه، فضایل ابن افلیلی را نباید نادیده گرفت. شهرت *شرح دیوان متنبی*، و نیز آیین تدریس او، انبوهی شاگرد در محضر او گرد آورد که بعدها آثار او را در غرب و شرق عالم اسلامی بپراکندند. معروف‌ترین این شاگردان عبارتند از: ابوالخطاب ابن حزم، أعْلَم شَنْتَمری و نیز طُبْنی.

تنها اثری که از ابن افلیلی به جای مانده، *شرح دیوان متنبی* است که پیوسته مورد تمجید نویسندگان پس از او بوده است. عُکْبَری، اگرچه از ذکر نام ابن افلیلی غالباً خودداری کرده (دایة، ۱۰۰) ولی از کتاب او فایدهٔ بسیار برگرفته و در مقدمهٔ *شرح البیان* خود (قاهره، المطبعة الشرقیة، ۱۳۰۸ ق) به آن اشاره کرده است. ابن حزم نیز با آنکه کتابی در نقد و تکمیل آن به نام *التعقیب علی ابن الافلیلی فی شرحه لدیوان المتنبی* داشته، کتاب او را «بسیار نیکو» وصف کرده است (دایة، همانجا؛ دربارهٔ ارزش و چگونگی کتاب، نک: بلاشر، ۴۱۲؛ دایة، ۱۰۴-۱۱۶). از این کتاب ۵ نسخه در کتابخانه‌های جهان موجود است (دربارهٔ این نسخه‌ها نک: GAL, S, I/142). ابن خیر (صص ۴۰۲-۴۰۳) که سلسله روات دیوان را برشمرده، ابن افلیلی را در مرکز آن قرار داده است. نکتهٔ قابل ذکر آنکه ابن خیر همان سلسله روات را با اختلافی اندک برای دیوان ابوتمام نیز ذکر کرده است، اما هیچ جا به کتابی که توسط ابن افلیلی در این باب جمع شده باشد،اشاره نرفته است.

بسیاری از منابع (ابن بسام، ۱ (۱)/۲۴۱؛ ابن سعید، ۷۲/۱؛ سیوطی، ۴۲۶/۱) تأکید دارند که وی را کتابی جز این شرح نبوده است. با اینهمه، ابن بَشْکُوال (۹۳/۱) قفطی (۱۸۴/۱) و ابن‌خلکان (۵۱/۱) اشاره می‌کنند که او «مقدار قابل توجهی از اشعار مردم شهر خویش را داشته است». اما از این عبارت، اطلاع روشنی حاصل نمی‌شود.

ابن افلیلی شعر نیز می‌سرود. ابن سعید (۷۳/۱) به نقل از حجاری شعر او را «بارد» وصف کرده و مجموعاً ۴ بیت از اشعار او را آورده است: دو بیت را پسندیده و دو بیت دیگر را که در مدح یحیی بن حَمّود است به مسخره گرفته است.

شاگرد او طُبْنی که در سرزمینهای شرقی اسلام اقوال او را روایت می‌کرده است، به روش او در تصحیح و قرائت متون اشاراتی دارد (حمیدی، ۱۴۳؛ یاقوت، ۵/۲).

ابن افلیلی روز شنبه ۱۳ ذیقعدهٔ ۴۴۱ ق/ ۸ آوریل ۱۰۵۰ م در قُرطبه درگذشت و حکمران شهر محمد بن جَهْوَر بر او نماز گزارد. سپس او را در صحن مسجدی ویرانه، نزدیک باب عامر به خاک سپردند (ابن بشکوال، ۹۳/۱؛ قفطی، ۱۸۴/۱؛ ابن خلکان، ۵۱/۱؛ صفدی، ۱۱۵/۶).

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *الفهرست*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و خلیان ریبرا تاراگو، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن سعید مغربی، علی بن موسی، *المُغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ بستانی، بطرس، مقدمه بر *رسالة التوابع والزوابع* ابن شهید، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بلاشر، رژی، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ حمیدی، محمد بن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد بن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ دایة، محمد رضوان، *تاریخ النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL,S.

محمد احمد موسوی آل طعمه

اِبْنِ أُقْلیشی، ابوالعباس احمد بن مَعَدّ بن عیسی (د ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵م)، محدّث، ادیب لُغوی و صوفی اندلسی. در تاریخ مرگ او اختلاف است (سیوطی، ۳۹۲/۱). پدرش معد از عالمان بنام روزگار خود و از مردمان «اقلیش»، یکی از شهرهای اندلس بود، ولی در شهر «دانیه» اقامت کرد و احمد در همانجا زاده شد و رشد و کمال یافت (ابن فرحون، ۲۴۶). او از ابن‌العربی (ابوبکر محمد)، ابن‌خیرة،

ابوالقاسم ورد، عبدالحق‌بن‌عطیّة، ابن‌عریف، طرطوشی و از پدرش و نیز پدر زنش، ابوالحسن طارق‌بن‌یعیش (مخلوف، ۱۴۳)، محمدبن‌سید بَطَلیوسی، ابوالحسن‌بن‌سبیطهٔ دانی، ابومحمد قَلَنّی (شکیب ارسلان، ۴۶/۲)، ابوالولیدبن‌دباغ (ابن‌عماد، ۱۵۴/۴)، سلفی و در مکّه از ابوالفتح کروخی (ذهبی، ۳۵۸/۲۰) ادبیات، فقه و حدیث آموخت. غالب تاریخ‌نویسان از جمله مقری (۵۹۹/۲ ـ ۶۰۰)، آورده‌اند که وی در ۵۴۲ق از اندلس به شرق آمد و به حج رفت، چندی در آنجا درنگ کرد و سرانجام، پس از ۵۴۷ق به هنگام بازگشت، در قوص صعید مصر درگذشت. بنابراین روشن نیست که وی دقیقاً چه زمانی به مصر بازگشته است، اما یاقوت حموی (۲۳۷/۱) گوید که ابن‌اقلیشی در ۵۴۶ق به مصر رفته است. اگر این گفتهٔ یاقوت درست باشد، احتمالاً او هم پیش از سفر مکه به مصر رفته است، هم پس از آن. مورخان، ابن‌اقلیشی را به زهد، عبادت بسیار و مهارت در دانشهای گوناگون ستوده و گفته‌اند که در نهایت پارسایی و انزوا می‌زیست. در اندلس و مصر و حجاز حدیث می‌گفت و برخی نیز مانند ابوالحسن‌بن‌کوثر و ابن‌بُنَیش از او روایت کرده‌اند (مقری، ۵۹۹/۲).

ابن‌اقلیشی دارای آثاری در حدیث، فقه و ادب بوده است که از آن میان *النّجم من کلام سیّدالعرب والعجم* بـه گفتهٔ سرکیس (۶۲۹/۱) چاپ شده است. آثار دیگر او به صورت نسخه‌های خطّی است، بدین قرار: *ایضاح‌المعانی‌الزّاهرات و الافصاح بحقائق العبارات فی شرح الکلمات الباقیات الصالحات* (سید، ۹۲/۳)؛ *الدرالمنظوم فیما یزیل الغموم والهموم* (جامعه، ۲۳۶/۳)؛ *الکوکب الدری المستخرج من کلام النبی* (GAL, S, I/633)؛ *انوارالآثار فی فضل النبی المختار* (GAL, I/457)؛ *تفسیرالعلوم والمعانی‌المستودعة فی‌السبع‌المثانی* (ازهریة، ۱۲۳۸/۱)؛ *الانباء فی حقائق (شرح) الصفات والاسماء* (GAL, S, I/633)؛ *محاسن‌المجالس* (همانجا).

هر چند ظاهراً از دیوان شعر ابن‌اقلیشی یاد نشده است، اما وی در شعر و شاعری نیز توانا بوده و پاره‌ای از اشعار او در برخی از کتب آمده است (عباس، ۲۵؛ ابن‌آبّار، ۶۱/۱ ـ ۶۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصّلة*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ جامعه، خطی؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سرکیس، چاپی؛ سیّد، خطی؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیّة*، قاهره، ۱۳۵۵ ـ ۱۳۵۸ق؛ عباس، احسان، *اخبار و تراجم اندلسیة*، بیروت، ۱۹۶۳م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *الشجرة النور الزکیّة*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م، یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اَکْفانی، شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن ابراهیم بن ساعد انصاری، پزشک، ریاضی‌دان و ادیب مشهور مصری. وفاتش بنابر مشهور در صفر ۷۴۹ ق/ مهٔ ۱۳۴۸م (ابن ایاس، ۱(۱)/۵۲۳) و به قولی در ۲۳ شوال ۷۴۹ ق/ ۱۴ ژانویهٔ ۱۳۴۹م (مقریزی، ۲(۳)/ ۷۹۷) اتفاق افتاده است. ابن اکفانی در سِنجار، از شهرهای عراق‌زاده شد. از محل تحصیل و اساتید او اطلاعی در دست نیست و نمی‌دانیم در چه تاریخی به قاهره که عمر خود را در آنجا به سر آورد، رفت. قحطی و خشکسالی شدید مصر همراه با طاعون در ۷۴۹ ق (ابن ایاس، همانجا)، ابن اکفانی را نیز همچون بسیاری از دیگر مردم به کام مرگ فرستاد (صفدی، *الوافی*، ۲۷/۲). نخستین و مهم‌ترین گزارشها از زندگی وی در دو کتاب صفدی، *اعیان العصر والوافی*، آمده است. وی که شاگرد ابن اکفانی بود از استاد خود به تفصیل و با لحنی شاعرانه یاد کرده و او را در زمرهٔ بزرگانی چون ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی شمرده است (*اعیان العصر*، ۱۹۴/۸ به بعد). ابن اکفانی در علوم و فنون از جامعیت برخوردار بود. در تقریر منطق و علوم ریاضی و طبیعی و الهی و تبیین کتابهای دشواری چون *اشارات* ابن سینا بسیار ورزیده بود و حضور ذهنی کم‌نظیر و وقوفی کامل بر مسائل و مشکلات آنها داشت. در علم مناظر به گشودن پیچیدگیهای *رسالة الاستبصار* شهاب‌الدین قَرافی می‌پرداخت. در طب که حرفهٔ اصلی وی بود مهارت بسیار داشت و در داروهای مرسوم زمان تصرفاتی می‌کرد که کسی از آن آگاه نمی‌شد. آگاهی گستردهٔ او به ابزار بیمارستانی اعم از وسایل داروسازی و جراحی و ادوات درمان و دیگر لوازم چندان بود که هیچ چیز بدون اشارهٔ او برای بیمارستان منصوری قاهره، خریداری نمی‌شد (همان، ۱۹۵/۸ـ۱۹۷). وجود این صفات و موقعیت برجسته و معالجات چشمگیری که همواره تعجب اطبای حاذق را برمی‌انگیخت (ابن حجر، ۳/۵) و شاید علاقهٔ مفرط او در آغاز به زندگی مجلل که بعدها از آن دست کشید (صفدی، *الوافی*، ۲۶/۲)، چه بسا وی را محسود همگنان ساخته باشد، چنانکه ابیاتی در هجوش پرداختند (ابن ایاس، همانجا). در علوم ادبی و فهم پیچیدگیهای آن ماهر و دارای تصانیف بود و اشعار زیادی از شاعران قدیم تا عصر خویش از برداشت. از تاریخ وقایع و احوال رجال متقدم و معاصر خویش اطلاعات وسیع داشت و مورخانی مانند ذهبی (۳۲۶/۲) از اخبار او استفاده کرده‌اند؛ وی حتی در علوم غریبه همچون افسون و طلسم دست داشت و در شناسایی غلامان و کنیزان نیز مطلع به شمار می‌رفت (صفدی، *اعیان العصر*، ۱۹۶/۸، ۱۹۷). علایق سیاسی بُعد دیگری از شخصیت او را تشکیل می‌داد، چنانکه به وقایع سرزمینهای دور و نزدیک مصر و حوادث سیاسی ـ نظامی آنها و به ویژه رویدادهای مربوط به هجوم تاتارها، چندان علاقه‌مند و آگاه بود که گویی پیکهای دیوانی اخبار محرمانه را مستقیماً به او گزارش می‌دهند (همان، ۱۹۶/۸). با اینهمه، و اگرچه فتح‌الدین ابوالفتح ابن سیدالناس (۶۷۱ـ۷۳۴ ق/ ۱۲۷۲ـ۱۳۳۴م) وی را در قدرت بیان و ایجاز در عبارت سخت ستوده، خط و لهجهٔ عربیش آشکارا ضعیف بود (همان، ۱۹۶/۸، ۱۹۷) و این ضعف را می‌توان با تأثیرپذیری او از لهجهٔ

زادگاهش توجیه کرد. ابن اکفانی شعر نیز می‌سرود و صفدی ابیاتی را که خود از وی شنیده، ثبت کرده است (همان، ۱۹۷/۸، ۱۹۸).

آثار: حدود ۱۴ اثر به ابن اکفانی نسبت داده شده است. آثار چاپ شدهٔ او عبارتند از: ۱. *ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد*، کتابی کوتاه در تاریخ علوم که طاش کوبری زاده در تألیف *مفتاح السعادة* از آن سود برده است. در این کتاب ۶۰ علم و ۴۰۰ اثر (حاجی خلیفه، ۶۶/۱) و شرح حال عده‌ای از مشاهیر علم آمده است (*فهرس الکتب العربیة*، ۱۸۰/۶). این کتاب نخست در ۱۸۴۹م در کلکته به همراه *حدود النحو* عبدالله فاکهی و پس از آن در سالهای ۱۹۰۰م در قاهره و ۱۹۰۴م در بیروت به چاپ رسیده است. محمود عبداللطیف خلاصه‌ای از آن در ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م به نام *فوائدُ مِن کتابِ إرشادِ القاصِد...* ترتیب داده است (سید، ۱۹۷/۲). از *ارشاد القاصد...* ترجمه‌ای به آلمانی توسط هاربروکر[1] (برلین، ۱۸۵۹م) صورت گرفته است (الیس، II/191 همچنین یکبار نیز به وسیلهٔ مؤلفی ناشناس، تحت عنوان: *الدّرُ النظیم فی احوال العلوم والتعلیم* منتشر شده است (ورهوه ، VII/136؛ قس: حاجی خلیفه، ۷۳۶/۱ که آن را به ابن سینا نسبت داده است؛ نیز دخویه، V/136-137)؛ ۲. *نُخَب الذخائر فی احوال الجواهر*، دربارهٔ سنگها و جواهر گرانبها. این اثر یکبار در مجلهٔ *المشرق* (بیروت ۱۹۰۸م) با حواشی و تعلیقات لوئیس شیخو، و بار دیگر در ۱۹۳۹م به وسیلهٔ آناستازی ماری کرملی[2] در قاهره منتشر شد. نسخ خطی بعضی از آثار ابن اکفانی که بیشتر دربارهٔ طب است در کتابخانه‌های جهان موجود است (برای نام این آثار و نسخ آن نک: دوسلان، 392,540؛ پرچ، IV/69؛ گالیگر ، I/4؛ منجد، ۵(۲)/۲۵۱؛ احسان اوغلی، ۱۵، ۱۶؛ نموی، 159؛ ظاهریه (تاریخ)، ۲۸۹/۲ـ۲۹۰؛ همان (طب)، ۱۳۳/۲ـ۱۳۴؛ حاجی خلیفه، ۸۵۸/۱، ۱۴۹۰/۲، ۱۵۴۲؛ کوپریلی، ۴۸/۱، ۵۰۴/۲؛ صفدی، *اعیان العصر*، ۱۹۷/۸).

مآخذ: ابن‌ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ احسان اوغلی، اکمل‌الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ـ۱۹۴۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر واعوان النصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. دیدرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ، طب)؛ *فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار لغایة سنة ۱۹۳۲*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۲م؛ کوپریلی، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، «مصادر جدیدة عن تاریخ الطب عندالعرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، س ۵، شم ۲؛ نیز:

De Goeje, M.J, *Catalogus Codicum Orientalium*, Leiden, 1873; Deslane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the Brithish Museum*, London, 1967; Gallagher, Nancy, E., *Arabic Medical Manuscripts at the University of California*, Malibu, 1983; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Yale, 1956; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1883; Voorhoeve, P, *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1957.

بخش علوم

اِبْنِ اَماجور، یا ابن ماجور، نام خاندانی از مردم فرغانه که از میان آنان ۳ تن، به نامهای ابوالقاسم عبدالله بن اماجور، پسرش ابوالحسن علی بن عبدالله (ابن ندیم، ۳۹۰؛ قفطی، ۲۳۱) و مُفلح غلام آزاد شدهٔ ابوالحسن (سوتر، 56) در زمینهٔ ستاره شناسی شهرتی یافتند. در منابع کهن تنها از پدر و پسر نامی به میان آمده، اما اشاره‌ای به تاریخ تولد و وفات آن دو نشده است (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۲۲۰-۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۴). این سه تن در سالهای ۲۷۲-۳۲۱ ق /۸۸۵-۹۳۳ م در بغداد و شیراز به کار ستاره‌شناسی و رصد می‌پرداختند. بخشی از این رصدها را ابن یونس ثبت و نقل کرده است (EI²؛ نلینو، ۱۷۵؛ سارتون، ۷۲۸/۱). علی بن عبدالله علم نجوم را نزد پدر خود آموخت (قفطی، ۲۳۴). او توجه خود را به تعیین حدود عرض نجومیِ کرهٔ ماه معطوف داشت، و دریافت که عرضِ نجومی کره ماه بیش از آن است که هیپارکوس[3] (سدهٔ ۲ ق م) تعیین کرده بود. همچنین متوجه شد که حاصل محاسبات در این زمینه همواره یکسان نیست. رصدهای او که مربوط به تغییرات صفحهٔ مدار حرکت کرهٔ ماه است، دقت کار او را نشان می‌دهد (EI²). ستاره‌شناسانی همچون ابن یونس در نوشته‌های خود از نتایج رصدها و پژوهشهای علی بن عبدالله استفاده کرده‌اند (قفطی، ۲۳۱؛ سوتر، همانجا). ابن ندیم (همانجا) تنها به این نکته اشاره کرده است که علی بن عبدالله بن اماجور، در زمینهٔ ستاره شناسی تألیفاتی دارد، اما نام این تألیفات را ذکر نکرده است.

دربارهٔ مُفلح در مآخذ کهن آگاهی چندانی نمی‌توان یافت. به نظر می‌آید که مُفلح پس از آزادی به عنوان یکی از افراد خاندان ابن اماجور به کار نجوم ادامه داده است. به گفتهٔ سوتر، مُفلح نیز زیجی تهیه کرده بوده و ظاهراً زیجهایی که به عبدالله نسبت داده می‌شود در واقع به هر سهٔ آنان تعلق دارد (سوتر، 49). به طور کلی می‌توان گفت که در اغلب مآخذی که در آنها به این سه تن اشاره‌ای رفته است، بیشتر به ابن ماجور پدر پرداخته شده است.

آثار: از آثاری که به ابن اَماجور پدر نسبت داده‌اند برخی برجای مانده است. بدین قرار: ۱. *جوامع احکام الکسوفین وقران الکوکبین*، ازاین کتاب نسخه‌ای خطی درکتابخانهٔ ملی پاریس (بلوشه، 135) ولیدن (ورهوه ، VII/98) موجود است؛ ۲. *زیج الطیلسان*. دو نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، 447، 440). همچنین این آثار نیز به وی نسبت داده شده که تاکنون به دست نیامده است: *الزیج البدیع*، *زیج السند هند*، *زیج الممرات*، *زاد المسافر*، *الزیج الخالص*، *الزیج المزنّر*، *کتاب القِن* (ابن ندیم، ۳۹۰)، *زیج المریخ علی التأریخ الفارسی* (قفطی، ۲۲۱).

مآخذ: ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ سارتون، جورج، *مقدمه برتاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نلینو، کارلو، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱ م؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1925; De Slane, Baron,

1. Haarbrücker 2. Anastase Marie Karmali 3. Hipparchus

Catalogue des manuscrits arabes, Paris, 1883-1895; EI²; Suter, Heinich, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankfurt, 1986; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1980.

مهدی سلماسی

اِبْنِ امامِ شِلْبی، ابوعمرو عثمان بن علی بن عثمان بن الامام الشلبی (د پس از ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵ م)، ادیب و مورّخ اندلسی. وی در شِلْب[1] واقع در جنوب غربی اندلس به دنیا آمد. دربارهٔ زندگی او اطلاعات بسیار اندکی در دست است. او خود را با خاندانی از امویان اندلس خویشاوند دانسته است (مقری، ۳/۳۳۵).

تحصیلات مقدماتی را نزد پدرش که گویا اهل علم و ادب بود، فراگرفت (همانجا) و برای ادامهٔ دانش‌اندوزی به شهرهای اشبیلیه و قُرطُبه سفر کرد. در اشبیلیه از ابوبکر محمد بن ابراهیم العامری (د ۵۳۲ ق/ ۱۱۳۸ م) و در قُرطبه از ابوعبدالله بن مکی (د ۵۳۵ ق/ ۱۱۴۱م) و ابوبکر محمد بن العربی (د ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م) و گروهی دیگر دانش آموخت (ابن ابار، *التکملة*، ۳/۶۶۰). ابن العربی بزرگ‌ترین استاد اوست و خود از وی با صفات «بحر العلوم» و «امام کل محفوظ و معلوم» یاد کرده است (ابن سعید، *المغرب*، ۱/۲۵۰). برخی او را به سبب اقامت در اشبیلیه بدان شهر منسوب کرده‌اند (مقری، ۳/۴۷۸).

وی خود گفته است که زمانی از راه سرودن شعر و مدح بزرگان زندگی می‌گذرانده و بخشی از اشعارش در عشق و هزل و وصف خمر بوده است (همو، ۳/۳۳۵ ـ ۳۳۶). ابن ابار در *التکمله* که نزدیک‌ترین مأخذ به روزگار ابن امام است، او را به نیکی و احسان ستوده و وی را دانشمندی ادیب با قلم و زبانی بلیغ، و کاتبی برجسته و شاعری نغزگوی معرفی کرده است (۳/۶۶۰)، اما در مآخذ موجود بجز چند بیت از سروده‌های وی شعری نقل نشده است (مقری، همانجا). آنچه ابن امام را به شهرت رسانده تألیفی است از او که ابن ابّار آن را *سِمط الجُمان و سِقط الاذهان* نامیده (*الحلة السیراء*، ۲/۹۲) که در برخی از مآخذ به جای الاذهان، المرجان آمده است (ابن سعید، *رایات*، ۴۰؛ مقرّی، ۳/۱۸۳). دربارهٔ محتوای کتاب نیز در مآخذ اتفاق نظر نیست. ابن ابار (*التکملة*، ۳/۶۶۰) آن را شرح حال شاعرانِ معاصرِ مؤلف دانسته، اما مقری آن را در ردیف کتابهای تاریخی و تکمله‌ای بر قلائد و مطمح فتح بن خاقان (د ۵۲۹ ق/ ۱۱۳۵ م) به شمار آورده و گفته است که قصد او از تألیف این کتاب ثبت زندگانی کسانی بوده که فتح یادی از آنان در این دو کتاب نکرده بوده است، و نیز افزودن شرح احوال کسانی بوده که در باقی قرن ۶ ق زندگی می‌کرده و معاصر او بوده‌اند (۳/۱۸۳). عنوانی که ابن ابار به کتاب ابن امام داده است (*الحلة السیراء*، ۲/۹۲)، این نظر را تأیید می‌کند. حسین مؤنس نیز کتاب *سمط الجمان* را تکمله‌ای بر آثار ابن بسّام و ابن خاقان دانسته است (EI²). دلایل چندی نیز این نظر را تأیید می‌کند. نخست اینکه شباهت بسیاری در اسلوب تألیف، بین کتاب *الذخیرهٔ* ابن بسام و بخشهای برجای مانده از *سمط الجمان* وجود دارد (نک: ابن سعید، *المغرب*، ۱/۶۲، ۳۵۲، ۳۸۳، ۳۹۶؛ قس: ابن بسام، جم). دیگر اینکه نثر وی در *سمط الجمان* گاه از سجعهای زیبا برخوردار است (ابن سعید، همان، ۱/۳۰۸، ۳۵۲، ۲/۱۹۹) و گاه نیز به گونهٔ گزارشی صرفاً تاریخی و ساده رخ می‌نماید (همان، ۲/۲۴۶) و نیز ابن امام در همین بخشهای برجای مانده، از کسانی سخن گفته که صاحب ذخیره نیز از آنان نام برده است (همان، ۱/۷۸، ۲/۲۰۳؛ قس: ابن بسام، جم).

ابن امام در کتاب خود بیشتر به زندگی کسانی پرداخته که با آنان دوستی و همنشینی داشته است، چه گاهی به صفات شخصی و فردی آنان اشاره می‌کند (ابن سعید، همان، ۲/۱۹۹). وی علاوه بر شاعران و ادیبان به زندگی زهّاد، امیرزادگان، نجبای بنی امیه و کاتبان درباری نیز پرداخته است (همان، ۱/۶۰، ۴۱۵، ۲/۶۶، ۶۸، ۲۴۶). مورخان و نویسندگان پس از او از این اثر بهرهٔ فراوان برده‌اند. ابن ابار در *الحلة السیراء* (۲/۹۲) و مقری در کتاب *نفح الطیب* به کرّات (نک: فهرست اعلام) از آن نقل کرده‌اند، اما بیش از همهٔ نویسندگان، ابن سعید از این کتاب سود جسته است (نک: مثلاً *المغرب*، ۱/۶۲، ۷۸، ۲۳۷، ۲/۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۷۶؛ *رایات*، ۴۰، ۴۴، ۵۲)، تا آنجا که به گفتهٔ مؤنس بخش بزرگی از کتاب *المغرب* برگرفته از *سمط الجمان* است (EI²). نکتهٔ قابل ذکر اینکه ابن سعید کتابهای خود را در شهرهای حلب و قاهره نوشته است و نقلهای مکرر وی می‌رساند که کتاب مزبور را در دست داشته است. بنابراین می‌توان حدس زد که اثر ابن‌امام مدتی پس از تألیف در شهرهای حلب و قاهره مورد استفادهٔ دانش پژوهان بوده است. این سخن دربارهٔ مقری نیز صدق می‌کند، زیرا وی نیز *نفح الطیب* را در قاهره تألیف کرده است (مقری، مقدمه، ۱۵). بنابراین کتاب *سمط الجمان* تا قرن ۱۱ ق/ ۱۷ م در قاهره موجود بوده است.

ابن امام بنابرگفتهٔ ابن ابار (*التکملة*، ۳/۶۶۰) ظاهراً در اشبیلیه درگذشته است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ همو، *الحلّة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین و غایات الممیزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز: EI².

سید محمّد سیدی

اِبْنِ إمامِ الْکامِلیّه، کمال‌الدین محمدبن محمد بن عبدالرحمن شافعی (۸۰۸-۸۷۴ ق/ ۱۴۰۵ ـ ۱۴۶۹ م)، فقیه، ادیب، محدث و مفسر مصری. او، پدر، نیا و نیای پدرش امامت مدرسهٔ کاملیّه را در مصر بـه عهده داشته‌اند (سخاوی، ۹/۹۳).

محمد در قاهره متولد شد. مقدمات علوم، نحو، حساب، منطق و

1. Silves

اصول فقه را در همانجا فراگرفت و پس از آن فقه را نزد فقیهانی چون برماوی، بارنباری و شرفِ سبکی آموخت (همانجا). برخی از محدثان بنام‌آن روزگاراز جمله‌ولی‌الدین‌عراقی، واسطی، ابن‌جزری (سیوطی، ۱۶۳)، و نیز از ابوالفتح مراغی و تقی بن فهد در مکه، و تقی قلقشندی در بیت‌المقدس، و نیز از دیگران در مدینه حدیث شنید و «صحاح سته» را فرا گرفت و خود در حدیث توانا شد، چنانکه بسیاری از طالبان علم آن روزگار حدیث را نزد او آموختند (سخاوی، همانجا). وی که در قاهره اقامت داشت، پس از زین‌العابدین مناوی سرپرستی و نظارت بر موقوفات آرامگاه شافعی را به عهده گرفت و هم در روزگار او این بنا بازسازی شد (همو، ۹۴/۹). از او برای تدریس در بیت‌المقدس دعوت شد، اما نپذیرفت. نیز سلطان خُشقدم کرسی قضای شافعیان را به او پیشنهاد کرد، ولی او تن زد (همانجا). او بارها برای انجام مراسم حج به مکه و نیز به قصد زیارت آرامگاه حضرت ابراهیم و قدس به بیت‌المقدس سفر کرد. در اواخر زندگی نیز سفری به حجاز کرد و در همین سفر درگذشت و او را در «رأس ثغرة حامد» به خاک سپردند (همو، ۹/۹۴-۹۵).

ابن امام الکاملیة در نحو، فقه و حدیث آثاری دارد. دو کتاب از او دردست است که عبارتند از *بُغیة الرّاوی فی ترجمة الامام النواوی*، نسخ خطی آن در جاهای مختلف از جمله در ترکیه موجود است (جامعه، ۴ (۱) /۲۴-۲۵)؛ *شرح الورقات* (در فقه)، نسخه‌های خطی آن در برخی جاها از جمله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست (مرکزی، ۴۹۵/۱۷-۴۹۶). آثار دیگری نیز به او منسوب است که از آنها اطلاعی دردست نیست.

مآخذ: جامعه، خطی؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *نظم العقیان فی اعیان الاعیان*، به کوشش فیلیپ حِتّی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ مرکزی، خطی.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ آمشاطی، مظفرالدین محمود بن احمد بن حسن عینتابی، (د ربیع‌الاول ۹۰۲ ق / نوامبر ۱۴۹۶ م)، طبیب، فقیه حنفی و ماهر در علوم و فنون متعدد (شوکانی، ۲۹۳/۲). نخستین مورخی که از او نام برده برهان‌الدین بقاعی (د ۸۸۵ ق / ۱۴۸۰ م) از معاصران اوست که سخاوی (*الضوء اللامع*، ۱۲۹/۱۰) ــ از دوستان نزدیک ابن امشاطی ــ در گزارش نسبتاً مفصل خود از زندگی او که عیناً در *طبقات الحنفیة* (صص ۲۲۷ ـ ۲۲۸) خود نیز تکرار کرده، عباراتی از بقاعی در ستایش ابن امشاطی نقل کرده است. در آغاز یکی از نسخه‌های خطی آثار وی، از او با کنیهٔ ابوالثناء یاد شده است (خدیویه، ۷ (۲) / ۵۶۵؛ پرچ، 2/426، شم 1237).

ابن امشاطی در حدود ۸۱۲ ق / ۱۴۰۹ م در قاهره متولد شد (سخاوی، *الضوءاللامع*، ۱۲۸/۱۰؛ قس: سیوطی، ۱۷۴، که حدود ۸۱۰ق و بغدادی، *هدیة العارفین*، ۴۱۱/۲، که ۸۱۵ ق را ذکر کرده است) و در همانجا پرورش یافت. خاندانش در اصل اهل عینتاب بودند و به‌همین جهت ابن امشاطی با لقب عینتابی و گاه عینی خوانده می‌شد و چون جد مادریش در امشاط تجارت می‌کرد، به‌ابن امشاطی شهرت یافت (سخاوی، همانجا).

ابن امشاطی در آغاز قرآن و کتاب *نقایة* در فقه و *کافیهٔ* ابن حاجب را از بر کرد و همراه علم فقه، نحو و طب را از استادان مختلف آموخت و حدیث شنید و از برخی اجازهٔ روایت دریافت کرد. از استادان متعدد او می‌توان ابن حجر عسقلانی را نام برد. وی همچنین علم میقات (شناخت اوقات و ساعات) را فرا گرفت (همانجا) و در آن و در علم مِساحة (اندازه‌گیری زمین که کاربُرد شرعی نیز دارد، مانند تقسیم زمین میان ورّاث و احتساب خراج) تبحّر یافت (سیوطی، ۱۷۴).

ابن امشاطی چندین بار به‌دمشق و مکه رفت و یک چند در شهر اخیر مجاورت اختیار کرد. یک بار نیز همراه دوست خود بقاعی، مورخ و ادیب مشهور به‌شهر طائف رفت. در این سفرها هیچ‌گاه از تحصیل علم غافل نبود و از استادانی که به‌خدمتشان می‌رسید، استفاده می‌کرد.

در شخصیت ابن امشاطی نکات و ویژگیهای قابل ملاحظه‌ای دیده می‌شود. وی در عین داشتن شأن علمی از روحیه‌ای فعال و پویا نیز برخوردار بود و به‌آموختن علوم و فنون عملی و به‌کارگیری آنها می‌پرداخت، چنانکه طرز ساختن گلوله‌های نفتی را که با منجنیق به‌سوی دشمن پرتاب می‌کردند، می‌دانست (همو، ۱۷۴) و در جهاد نیز شرکت جست. ابن امشاطی ریاست مدارس مختلفی را به‌عهده داشت. در مدرسهٔ زمامیّه به‌تدریس فقه و در جامع طولون و منصوریه به‌تعلیم طب پرداخت (سخاوی، همانجا) و شاید از همین جهت به‌رئیس الاطباء ملقب گردیده بود (سیوطی، همانجا). مدتی نیز به‌امر قضای اشتغال داشت و از عهدهٔ آن به خوبی برآمد (سخاوی، همانجا). اندکی هم به‌حدیث پرداخت و بعضی از شاگردانش از او حدیث شنیدند (همو، ۱۲۹/۱۰). سرانجام از همهٔ این گونه اشتغالات کناره گرفت و فقط به‌طبابت اکتفا کرد.

ابن امشاطی را به‌داشتن فضایل اخلاقی ستوده‌اند. وی چندان در دوستی پایدار بود که حتی در هنگام ضعف و پیری نیز دیدار هر ماههٔ خود را از سخاوی ترک نگفت و سخاوی نیز *الابتهاج بأذکار المسافر الحاج* را برای او تصنیف کرد (همو، ۱۲۸/۱۰، ۱۲۹).

آثار: از ابن امشاطی آثاری چند در زمینه‌های فقه حنفی، طب و غیر آن نام برده شده که نسخ خطی بعضی از آنها موجود است. ملاحظهٔ این آثار، که همگی در شرح یا تتمیم آثار گذشتگان است و تحقیقی بدیع در آنها دیده نمی‌شود، به‌خوبی نشان دهندهٔ شرایط دوران ویژه‌ای است که علوم در کشورهای اسلامی روی به‌افول نهاده است. آنچه از ابن امشاطی بر جای مانده اینهاست: ۱. *الاسفار فی حکم الأسفار* (GAL, S, II/93)، در طب؛ ۲. *تأسیس الصحة*، در شرح *اللمحة* ابن امین الدوله در طب، در ۲ جلد (سخاوی، ۱۲۹/۱۰؛ دوسلان، 538، شم 3025,3026)؛ ۳. *القول السدید فی اختیار الاماء والعبید* که در ۸۸۳ ق

/ ۱۴۷۸ م تألیف آن به‌پایان رسیده است. این کتاب دربارهٔ خرید و فروش برده و به‌دنبال کتاب *النظر والتحقیق فی تقلیب الرقیق* ابن اکفانی (ه م) نوشته شده است (خدیویه، ۷ (۲) / ۵۶۵)؛ ۴. *الکفایة*، شرحی است بر *النقایة* در فقه حنفی (بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۳۷۱/۲). ابن امشاطی این کتاب را با استفاده از شرح استادش شمنی، نوشته است (سخاوی، ۱۲۹/۱۰)؛ ۵. *المنجز*، در شرح *الموجز* ابن نفیس که شرحی است مبسوط در ۲ جلد (حاجی خلیفه، ۱۹۰۰/۲). از این اثر طبی، نسخه‌هایی موجود است، از جمله: جلد اول آن در دارالکتب المصریة (*الفهرس التمهیدی*، ۵۳۵) و جلد دوم در آصفیه (۴۰۴/۳ ـ ۴۰۵) و نیز: دوسلان (523، شم 2930).

ابن امشاطی طبع شعر نیز داشت و نخبهٔ ابن حجر را با عنوان *نزهة النظر* به‌نظم در آورد. همچنین اثری منظوم در طب به‌نام *التلویح* تصنیف کرد (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۱۲۸/۱۰). جزوه‌ای هم به‌عنوان *کُرّاسة یحتاج الیها فی السفر* [گویا در طب] داشته که سخاوی (همان، ۱۲۹/۱۰) اشاره مبهمی بدان کرده است که شاید همان *الاشعار فی حکم الأسفار* باشد (نک: زرکلی، ۱۶۳/۷). از هیچ یک از سه اثر اخیر، ظاهراً نشانی در دست نیست.

مآخذ: آصفیه، *فهرست*؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م؛ همو، *طبقات الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سیوطی، *نظم العقیان فی اعیان الاعیان*، به‌کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفة؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*...، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نیز:
De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 - 1895; GAL,S Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878 - 1892.
بخش علوم

اِبْنِ اُمِّ قاسِم، ابومحمد بدرالدین حسن‌بن قاسم بن عبدالله بن علی مرادی مصری (د۷۴۹ق / ۱۳۴۸م)، مفسّر، ادیب، نحوی و فقیه مالکی. وی در مصر زاده شد و به‌مراکش کوچ کرد و تمام عمر را در آنجا زیست و از این رو به‌مراکشی نیز شهرت یافت (ابن‌حجر، ۱۳۸/۲؛ ابن‌جزری، ۲۲۷/۱؛ سیوطی، بغیه، ۲۲۶). در نسبت وی به امّ قاسم گفته‌اند که این زن که از خاندان سلطنتی بوده، حسن را به‌فرزندی پذیرفته و تربیت کرده است (ابن‌حجر، ۱۳۹/۲)، اما غالباً بر این عقیده‌اند که وی جدّهٔ پدری حسن بوده است. این زن که زهرا نام داشته، اهل فضل بوده و به «شیخه» معروف شده، و حسن نیز شهرت خود را از او یافته است (سیوطی، همانجا؛ داوودی، ۱۳۹/۱). حسن علم قرائت را از علّامه مجدالدین اسماعیل ششتری، فقه را از شرف‌الدین مغیلی مالکی (ابن‌حجر، ۱۴۰/۲؛ ابن‌جزری، همانجا)، ادبیات عرب را از ابوعبدالله طنجی و سراج دَمَنهوری و ابوزکریّا غماری و ابوحیان، و اصول را از شیخ شمس‌الدین بن لبان (ابن‌حجر، ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۰؛ ابن‌عماد، ۱۶۰/۶) آموخت.

ابن‌ام قاسم آثاری در فقه، تفسیر و ادبیات پدید آورده است (ابن‌جزری، سیوطی، همانجاها) که از آن میان کتاب *الجنی الدّانی فی حروف المعانی* که مأخذ مغنی ابن‌هشام است و در استانبول چاپ شده. برخی از آثار وی به‌صورت خطی در کتابخانه‌های مختلف دنیا موجود است، مانند: *جمل‌الاعراب* (بانکیپور، XX/133) یا *الجمل*، (سپهسالار، ۵۱۶/۳ ـ ۵۱۷)؛ *رسالةابن ام قاسم* (ازهریه، ۲۰۰/۴)؛ *شرح‌الفیة ابن‌مالک*. این کتاب در نسخهٔ مجلس شورا (شورا، ۳۲۵/۴)، *اوضح الی الفیة ابن‌مالک* نام دارد. نسخه‌هایی از آن در برخی از کتابخانه‌های ایران وجود دارد (مرعشی، ۶۶/۴ ـ ۶۷؛ مرکزی، ۵۰۱/۸؛ شورا، ۳۲۵/۴)؛ شرح باب وقف حمزة و هشام علی *الهمزة* (ظاهریه، ۱۹۸/۱)؛ شرح *تسهیل الفوائد وتکمیل المقاصد* (کوپریلی، ۱۵۷/۲؛ ازهریه، ۲۷۰/۴؛ مرکزی، ۳۸۵/۱۶)؛ شرح *المقصد الجلیل فی علم الخلیل* لابن حاجب (احمدیه، ۲۲۰)؛ مسائل الهمزة الساکنة بعد الحرکة والهمزة المتحرکة بعد ساکن صحیح (ظاهریه، ۲۵۳/۱)؛ *المفید فی شرح عمدة المجید* (مرعشی، ۲۹۰/۱۰)؛ *منظومة فی الذال المعجمة والدال المهملة* (GAL, S, II/16) و *منظومة فی الظاء والضاد* (همانجا). آثاری نیز به‌وی منسوب است بدین قرار: شرح *الاستعاذة والبسملة* (حاجی خلیفه، ۱۰۳۱/۲)؛ شرح *حرز الامانی و وجهة التّهانی* (همو، ۶۴۶/۲)؛ شرح *المفصل للزمخشری* (همو، ۱۷۷۴/۲). جز اینها گویا شرحهایی دیگر بر برخی از آثار معروف علم نحو نوشته است (ابن‌حجر، ۱۳۹/۲؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۳۰۹/۱).

مآخذ: ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایةالنهایة*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره،۱۳۵۱ق؛ ابن‌حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمدیة، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، عبدالحفیظ منصور، بیروت؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسّرین*، به‌کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ سپهسالار، خطی؛ سیوطی، عبدالرحمن بن‌ابی‌بکر، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ همو، *حسن‌المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ نیز: *Bankipore*; GAL, S.
حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ اُمِّ مَکتوم، عبدالله یا عمرو بن قیس بن زائده (ابن‌هشام، ۳۹۰/۱؛ قس: ابن عبدالبر، ۹۹۷/۳، ۹۹۸)، از بنی‌عامربن لؤی (زبیری، ۳۴۳؛ قس: ابن‌حبان، ۱۶)، صحابی، ومؤذن نابینای پیامبر اکرم. گفته‌اند که نام وی قبل از گرویدن به‌اسلام، حصین بود و پیامبر او را عبدالله نام نهاد (همانجا). پدرش، دایی خدیجه همسر پیامبر بود (ابن حزم، ۱۷۱) و مادرش عاتکة بنت عبدالله بن عنکثة بن عامر بن مخزوم نام داشت و کنیه‌اش ام‌مکتوم بود و عبدالله به‌وی منسوب شد. درباره تاریخ تولد، دوران جوانی و نیز چگونگی نابینایی ابن ام‌مکتوم آگاهی دقیقی در دست نیست، اما به‌نظر می‌رسد که چشمان خود را در کودکی از دست داده بوده است (ذهبی، سیر، ۳۶۲/۱). وی در اوایل بعثت در مکه حضور داشت. به‌اسلام نیز دلبستگی یافته بود چندان که

از پیامبر، آنگاه که با برخی از سران قریش چون ولیدبن مغیره سخن می‌گفت و امید داشت که به‌اسلام بگروند، خواست برایش قرآن بخواند. آیهٔ «عَبَسَ وَ تَوَلّیٰ، أن جاءَهُ الْاَعْمیٰ» در حق وی فرود آمده است (ابن‌هشام، ۳۸۹/۱، ۳۹۰؛ سید مرتضی، ۱۱۸ ـ ۱۱۹؛ طبرسی، ۶۶۳/۹ ـ ۶۶۴). ظاهراً وی اندکی پس از آن، اسلام آورد. گفته‌اند که ابن ام‌مکتوم و مصعب‌بن عمیر، نخستین کسانی بودند که به‌دستور پیامبر و برای ارشاد مردم یثرب ــ قبل از هجرت ــ به‌آن شهر رفتند (ابن‌سعد، ۲۳۴/۱). اما برخی بر آنند که وی اندکی پس از جنگ بدر به‌مدینه رفت (ابن‌قتیبه، ۲۹۰) و در «صُفّه» مسجد مدینه مسکن گرفت و پیامبر سپس او را در خانه مخرمةبن نوفل فرود آورد (ابونعیم، ۴/۲). ابن‌ام مکتوم نیز چون بلال، مؤذن پیامبر بود (ابن‌سعد، ۳۶۴/۸) و رسول خدا چندان به‌وی اعتماد داشت که او را سیزده بار، از جمله در غزوات احد، خندق، بنی‌نضیر، بنی‌قریظه، به‌جای خود در مدینه برگمارد (شباب، ۷۱/۱؛ واقدی، جم). پس از جنگ تبوک نیز آیهٔ ۹۵ سورهٔ نساء که در سرزنش کسانی که از رفتن به‌پیکار سرباز زده بودند، نازل شد و مجاهدان را بر راحت‌طلبان برتری نهاد، ابن‌ام مکتوم نابینا و دیگر ناتوانان را مستثنا ساخت: «لایَسْتَوِی القاعِدونَ مِنَ المُؤمِنینَ غَیرَ أُولِی الضَّرَرِ والمُجاهِدُونَ» (طبرسی، ۹۶/۲). با اینهمه، پس از آن در جنگها حاضر می‌شد و می‌گفت رایت جنگ به‌من دهید، چه نابینایم و نمی‌توانم بگریزم (ذهبی، سیر، ۳۶۴/۱). گفته‌اند که ابن ام مکتوم در جنگ قادسیه حاضر بود و رایت سیاهی در دست داشت. سپس به‌مدینه بازگشت و همانجا درگذشت (ابن‌قتیبه، ۲۹۰)؛ و به‌روایتی در همان جنگ به‌قتل رسید (ذهبی، *العبر*، ۱۵). کسانی چون عبدالرحمن بن ابی لیلی و ابورزین الاسدی از او روایت کرده‌اند (همو، سیر، ۳۶۵).

مآخذ: ابن‌حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، الاستیعاب *فی معرفة الاصحاب*، به‌کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، المعارف، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابونعیم، احمد، *حلیة الاولیاء* وطبقات الاصفیاء، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ذهبی، محمدبن احمد، سیر اعلام النبلاء، به‌کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمد السعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زبیری، مصعب‌بن عبدالله، نسب قریش، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۱م؛ سیدمرتضی، تنزیه الانبیاء، قم، منشورات الشریف رضی؛ شباب، خلیفةبن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، مجمع*البیان*، صیداء، ۱۹۳۵م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

صادق سجادی

اِبْنِ اَمیرِ حــاج، ابوجعفر محمد بن حسین حسینی (د ح ۱۱۸۰ ق / ۱۷۶۶م)، عالم، ادیب و شاعر شیعی مذهب نجفی. نسب وی با ۲۲ واسطه به امام زین‌العابدین سجاد (ع) می‌رسد (مدرس، ۳۹۳/۷). از زادگاه و تاریخ تولد و زندگانی او اطلاع دقیقی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند وی ساکن نجف اشرف بوده و در همان شهر درگذشته است (آقا بزرگ، *طبقات*، ۲۰۴). دربارهٔ استادان و شاگردان وی نیز آگاهی چندانی نیست و تنها محسن امین (۲۵۹/۹) یکی از استادان وی را، به نام سیدنصرالله بن حسین حائری مدرس نام برده است.

چند اثر به ابن امیرحــاج نسبت داده‌اند که تاکنون فقط یکی از آنها به چاپ رسیده است و آن کتاب *شرح الشّافیهٔ* ابوفراس است که برای ابوسعد عبدالله فخری زاده، قاضی عراق تألیف کرده است (آقا بزرگ، *الذریعة*، ۳۱۵/۱۳). تألیف کتاب در ۱۱۷۴ ق آغاز و در ۱۱۸۳ ق پایان یافته و سپس به چاپهای متعدد رسیده است (همان، ۴۶۶/۱، ۳۵/۸؛ مشار، ۵۵۳). آنچه از آثار خطی وی می‌شناسیم عبارت است از: *الآیات الباهرات فی معجزات النبی (ص) والائمة الهداة (ع)*، که آن را برای سید نصرالله بن حسین حائری مدرس (استاد خود) به نظم درآورده است (مدرس، ۳۹۳). نسخه‌ای ناقص از این کتاب در کتابخانهٔ شخصی محمدعلی خوانساری موجود بوده است (آقا بزرگ، *الذریعة*، ۴۵/۱)؛ ارجوزة *فی تاریخ المعصومین* الاربعة عشر، که به گفتهٔ آقا بزرگ (همان، ۴۶۶/۱) ضمن مجموعه‌ای در خزانهٔ کتب آل عیسی العطار در بغداد موجود بوده و خود او آن را دیده است. این کتاب با عنوان منظومة *فی تواریخ الائمه* (ع) نیز یاد شده است؛ *تاریخ نور الباری*، دیوان شعری است در تاریخ اهل بیت که آن را بعد از کتاب *الآیات الباهرات* در اواخر عمر در ۱۱۷۷ ق سروده و در پایان آن ارجوزه‌ای راجع به سلسله نسب فخری‌زاده آورده است. نسخه‌ای از آن در مکتبهٔ شیخ محمدسماوی موجود است و آقا بزرگ (همان، ۲۹۲/۳ ـ ۲۹۳) آن را دیده و نوشته است که گویا به خط خود ناظم است. وی در مقدمهٔ مآثر، خود را «شاعر آل رسول الله» خوانده است (ابن امیرالحاج، ۱)؛ *مآثر آباء خاتم الانبیاء* که دربارهٔ معرفی نیاکان پیامبر (ص) است نسب آن حضرت را با ۴۹ واسطه به حضرت آدم رسانده است. نسخه‌ای از این کتاب به خط ابوالقاسم شریف اصفهانی مازندرانی در ۱۲۷۱ ق به شمارهٔ ۶۲۲۵ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۲۲۱/۱۶) موجود است؛ *نفثات المصدور*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ محمد سماوی محفوظ است (جامعه، ۴ (۲)/۲۲۸).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة فی القرن الثانی بعد العشرة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شخصی سیدعزیز طباطبائی در قم؛ ابن امیرحــاج، محمدبن حسین، *مآثر آباء خاتم الانبیاء*، فیلم نسخهٔ شمارهٔ ۶۲۲۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ جامعه، خطی؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۷ ش؛ مرکزی، خطی؛ مشار، چاپی عربی.

علی رفیعی

اِبْنِ اَمیرِ حاج، یا ابن امیرالحاج، ابوعبدالله محمدبن محمدبن محمدبن حسن بن علی بن سلیمان حلبی، شمس‌الدین (د ۸۷۹ ق / ۱۴۷۴ م)، فقیه، اصولی و مفسر حنفی. از وی به ابن مُوَقِّت (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۲۱۰/۹) و ابوالیمن (کوپریلی، ۲۹۵/۱، شم ۶۰۶) نیز یاد شده است. سیوطی (ص ۱۶۱) در سلسله نسب وی نام علی را ذکر نکرده است. ابن امیر حاج در پایان بعضی از نسخ خطی نسب خود را

تا سلیمان بدون ذکر «علی» یاد نموده است (*آلوارت*، VI/19؛ کوپریلی، ۲۹۶/۱). سخاوی (همان، ۲۱۱/۹) کنیهٔ وی به ابن امیرحاج را برگرفته از سمت امیرالحاجی یکی از اجداد وی دانسته است. لقب ابن موقّت نیز به این سبب است که جدّوی محمد وظیفهٔ توقیت زمان نماز را در مسجد جامع حلب برعهده داشته و به موقّت ملقب بوده است (همان، ۲۲۶/۷).

ابن امیرحاج در ۱۸ ربیع‌الاول ۸۲۵ ق / ۱۱ مارس ۱۴۲۲م در حلب زاده شد. قرآن را نزد ابراهیم کفرناوی و دیگران فرا گرفت، و دروس رایج آن دوران چون *الاربعون النویة* در حدیث را از یحیی بن شرف نَووی، مختار در فروع فقه حنفی و مقدمهٔ ابولیث نصر بن محمد سمرقندی و نیز جرجانیه را نزد اساتیدی از حلب آموخت و به فراگیری فقه از علاء مَلَطی و ادبیات از زین‌الدین عبدالرزاق پرداخت، سپس به حَماة رفت و از ابن اشقر حدیث آموخت. بعد به قاهره رفت و نزد ابن حجر عسقلانی حدیث شنید، و علاوه براین مجملی از شرح *الفیهٔ* عراقی در مصطلحات حدیث و غیر آن را از ابن حجر فرا گرفت و در فقه، قرآن و سنت ملازمت کمال‌الدین محمدبن هُمام‌الدین عبدالواحد اسکندری سیواسی مشهور به ابن هُمام را اختیار کرد؛ تا اینکه خود در فنون مختلف استاد شد و ابن هُمام و جز او به وی اجازه دادند و متصدی اقراء و افتاء گردید (همان، ۲۱۰/۹). بغدادی (*هدیة*، ۲۰۸/۲) و کتانی (ص ۱۴۶) از وی با عنوان قاضی یاد کرده‌اند، اما در منابع قدیم از این موضوع سخنی نرفته است.

ابن امیر حاج دو سال پیش از وفات به قصد اقامت در مکه یا بیت المقدس ابتدا عازم حج شد و در مکه اندک زمانی به اقراء وافتاء پرداخت. سپس به بیت‌المقدس رفت و حدود دو ماه آنجا ماند، اما در هیچ یک از این دو شهر از گزند معاندان آسوده نبود؛ از این رو از تصمیم اقامت خویش منصرف شد و به حلب که در آنجا حرمت او را نگاه می‌داشتند، بازگشت. اندکی بعد در شب جمعه ۲۹ رجب ۸۷۹ ق / ۹ دسامبر ۱۴۷۴م، پس از ۵۰ روز بیماری در گذشت و در زادگاهش به خاک سپرده شد (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۲۱۱/۹).

آثـار: مهم‌ترین اثـر او شرحی است برکتـاب *التحـریـر فـی اصـول الفقـه*، نوشتهٔ استـادش ابـن همـام کـه دارای عباراتـی موجـز و منقح و گـاه معماگونه بود. این شرح را *التقریر والتحبیر* نامید و اصطلاحات فقهی حنفیان و شافعیان را در آن جمع‌آوری کرد (حاجی خلیفه، ۳۵۸/۱). او خود گوید که این شرح را به خواهش برخی از فضلای عصر و به اشارهٔ استاد نوشته (ابن امیرحاج، ۳/۱) و در ۵ جمادی الاول ۸۷۷ ق / ۸ اکتبر ۱۴۷۲ م (یا رمضان ۸۷۱ ق: حاجی خلیفه، همانجا) تألیف آن را به پایان برده است. *التقریر* همراه با متن اصلی در ۳ جلد در مصر به چاپ رسیده است. همراه آوردن متن با شرح، که گاه جزء به جزء و کلمه به کلمه نقل شده، در بررسی کتاب و درک دقایق و رموز آن بسیار مؤثر است. بستانی (۱۲۷/۴) می‌گوید که شرح مذکور در ۱۳۵۱ ق نیز به چاپ رسیده است.

آثار خطی ابن امیر حاج عبارتند از:

۱. *اَحاسِنُ المَحامِل فی شرح العَوامِل* (*آلوارت*، VI/18,19) که در جمادی الثانی ۸۵۱ ق / اوت ـ سپتامبر ۱۴۴۷ م در حلب به پایان رسیده است و شرحی است بر *اَلْعَوامِلُ المائة* نوشتهٔ عبدالقاهر جرجانی (*آلوارت*، همانجا). بروکلمان با نام *شرح العوامل المائة* از آن یاد کرده است (GAL,S,II/22).

۲. *تعریف المسترشد حکم الغرس فی المسجد* (عبدالرزاق احمد، ۳۳۴/۵، ۱۸۷/۸).

۳. *حَلْبَةُ المُجَلّی وبُغیَةُ المُهتدی* که شرحی است بر *مُنیَةُ المُصَلّی وغُنْیَةُ المبتدی*، اثر سدیدالدین کاشغری در فقه (حاجی خلیفه، ۱۸۸۶/۲ ـ ۱۸۸۷)، و به شرح حلبی کبیر مشهور است (طبّاخ، ۲۸۶/۵). از این کتاب با نامهای *حلیة المجلّی* (خدیویه، ۴۱/۳ ـ ۴۲؛ مراغی، ۴۷/۳) و *حلیة المحلّی* (بغدادی، *هدیة*، ۲۰۸/۲) نیز یاد شده است و چند نسخه از آن موجود است (دوسلان، I/222؛ کوپریلی، ۲۹۵/۱ ـ ۲۹۶). کتاب دو جزء دارد، جزء اول در ۱۴ شعبان ۸۶۵ ق / ۲۵ مه ۱۴۶۱ م در مدرسهٔ نوریه معروف به حلاویه، و جزء دوم که از شرط چهارم از شروط ششگانهٔ نماز شروع می‌شود و به کتاب جنائز خاتمه می‌یابد در ۲۷ ربیع الاول ۸۶۷ ق / ۲۰ دسامبر ۱۴۶۲ م در همان مدرسه به پایان رسیده است (کوپریلی، همانجا).

۴. *داعی منارالبیان لجامع النسُکَین بالقرآن* (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۲۱۰/۹) یا *مناسک ابن امیر الحاج* که شرح مناسک حج و مطالب مربوط به آن و شامل یک مقدمه، ۳ باب و خاتمه است و در ۸۷۶ ق / ۱۴۷۱م در قدس شریف فراهم آمده است (حاجی خلیفه، ۷۲۹/۱، ۱۸۲۹/۲). این کتاب را *داعی منازل البیان* نیز نامیده‌اند (سخاوی، *طبقات*، ۲۹۳؛ طباخ، ۲۸۶/۵). در *مجلهٔ معهد المخطوطات العربیة* (جامعه، ۴ (۲)/۲۵۰) به جای کلمهٔ النسکین واژه التسکین و در *هدیة العارفین* (۲۰۸/۲) به جای همان کلمه، واژه المنسکین آمده است.

۵. *فتوی* (عبدالرزاق احمد، ۱۸۷/۸).

کتب زیر به ابن امیر حاج منسوب است: ۱. *ذخیرة القصر فی تفسیر سورة والعصر* (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۲۱۰/۹)، که در ۸۷۶ ق / ۱۴۷۱م در قدس شریف به اتمام رسیده و با نام *ذخیرة الفقر* نیز از آن یاد شده است (حاجی خلیفه، ۸۲۴/۱)؛ ۲. *شرح المختار فی فروع الحنفیة* ابن مودود موصلی در فقه که ابن امیر حاج در شرحی که بر *مُنیة المصلّی* نوشته از آن یاد کرده است (حاجی خلیفه، ۱۶۲۲/۲ ـ ۱۶۲۳)، اما نسخهٔ خطی از آن در دست نیست؛ ۳. *منیة الناسک فی خلاصة المناسک* (بغدادی، *ایضاح*، ۵۹۷/۲).

مآخذ: ابن امیر حاج، محمدبن محمد، *التقریر و التحبیر*، بولاق، ۱۳۱۶ ق؛ بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل بن محمدامین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۷م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ همو، *طبقات الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز، شم BP54/4 ؛

سیوطی، *نظم العقیان فی اعیان الاعیان*، به کوشش فیلب حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ طبّاخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵م؛ عبدالرزاق احمد، سالم، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ کتانی، محمدبن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، بیروت، ۱۳۳۲ ق؛ کوپریلی، خطی؛ مراغی، عبدالله مصطفی، *الفتح المُبین فی طبقات الاصولیین*، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes* Paris, 1883; GAL,S.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ اَمیرِ غَرْب، حسین بن خضربن محمدبن حجی بن کرامة ابن بُحتر بن علی، ملقب به ناصرالدین و معروف به ابن امیرالغرب (۶۶۸ ـ ۷۵۱ق/ ۱۲۷۰ ـ ۱۳۵۰م)، از امیران تنّوخی خاندان کرامة در بیروت (مقریزی، ۸۳۴/۲). منابع موجود نام و نسب او را به گونه‌های دیگر نیز ضبط کرده‌اند. نورالدین شهید محمود بن زنگی (۵۴۱ ـ ۵۶۹ق/۱۱۴۶ ـ ۱۱۷۴م) از اتابکان شام، اقطاعات غرب بیروت را به نیای وی کرامة بن بحتر که نخستین والی از این خاندان بود، واگذار کرد و او از آن زمان به امیر غرب شهرت یافت (ابن حجر، ۱۶۷/۲) و دیگر افراد خاندان او نیز بعدها به همین شهرت شناخته شدند. در ۷۰۷ق/۱۳۰۷ م خلیل بن قلاوون، از پادشاهان بزرگ دولت قلاوونی، او را، همچون اسلافش، به امارت غرب بیروت گماشت. پس از چندی حکومت همهٔ بیروت به وی واگذار گردید. پس مقر حکومت خود را به این شهر منتقل کرد و در آنجا عمارتهای بسیار ساخت. ناصرالدین در جنگهای شدیدی که در نواحی دامور و کسروان میان سپاهیان او و لشکریان صلیبی درگرفت، صلیبیان را به سختی شکست داد و عدهٔ زیادی از آنان را به قتل رساند و از این راه شهرت بسیار کسب کرد (صالح، ۹۹ ـ ۱۰۰). نیای بزرگش حسین بن اسحاق ممدوح مُتنبّی بود (ابن حجر، همانجا). ناصرالدین نیز گذشته از امیری و جنگاوری، شعر دوست و ادب پرور بود؛ چنانکه بسیاری از اشعار *دیوان مُتنبّی* را حفظ داشت و نسخه‌های دیوان او را جمع و نگهداری می‌کرد. بعد از مرگش چهارنسخهٔ گران‌قیمت و نفیس از *دیوان متنبّی*، در میان کتابهای او یافت شد (صالح، ۸۷ ـ ۸۸). خود نیز اشعاری زیبا می‌سرود. قصیده‌ای که در رثای فرزند شش ساله‌اش «بحیر» سروده، نمونهٔ بارزی از ذوق شعری و قریحهٔ فطری اوست (همو، ۱۳۱). برخی از شاعران و دانشمندان معاصرش نیز او را مدح گفته‌اند: شریف ابراهیم ابن اسماعیل حسینی که اثر خود *ریاض الجنان و ریاضة الجنان* را به نام وی تألیف کرد (همو، ۸۸) و نیز شهاب‌الدین احمدبن صلاح بعلبکی پزشک مشهور آن دوره که رسالهٔ *تعدیل الاسباب الضروریة* را در بهداشت به نام او نوشت. و همچنین محمدبن علی بن العزّی (الغزّی) مقاله‌ای در قواعد نحوبه نام او تدوین کرد و در آن نسب خاندان ناصرالدین را به تفصیل آورد (همانجا). صالح (صص ۸۹ ـ ۹۰) از فرمان ملک ناصر محمدبن قلاوون، خطاب به ابن امیر الغرب که در آن اقطاعات زیادی در شام و نواحی دیگر به وی واگذار کرده و به او خدمتگزاران ویژهٔ بیشتری اختصاص داده است، نیز نام می‌برد. وی در میان اقوام خود هم مورد احترام بسیار بود و رهبری آنان را برعهده گرفت. خطی خوش داشت و رسا و شیوا می‌نوشت (همو، ۸۷). طبعی کریم و بخشنده داشت، از فقرا و مساکین حمایت می‌کرد، و آثار خیریهٔ بسیاری در شام و بیروت و اطراف آن از خود به یادگار گذاشت (همو، ۱۱۲). هنگام مرگ دو پسر داشت، به نامهای صالح و ابراهیم. در ۷۴۹ ق/۱۳۴۸م به علت کبر سن و ضعف مزاج، به نفع پسربزرگش زین‌الدین صالح از مقام خود کناره‌گیری کرد (ابن حجر، ۱۶۸/۲؛ صالح، ۱۲۹).

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳م؛ صالح بن یحیی، *تاریخ بیروت*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۲۷م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۵۸م.

علی اصغر سیدی وفائی

اِبْنِ اُمَیْل، ابو عبدالله محمد بن امیل بن عبدالله بن امیل تمیمی معروف به حکیم صادق، از بزرگان دانش کیمیای رمزی و باطنی در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م. سالهای زندگی و سرگذشت او چندان روشن نیست، اما سخنان خود وی در کتاب بسیار معروف *الماء الورقی و الارض النجمیة* تا حدودی دوران زندگیش را مشخص می‌سازد. از جمله آنکه وی یک بار با ابوالقاسم عبدالرحمن، برادر ابوالفضل جعفر نحوی، و یک‌بار باابوالحسین علی بن احمد بن عبدالواحد (عمر) عدوی، به معبد معروف به سدر بوصیر رفته بوده است (صص ۱ـ۳). در جای دیگری از همین‌کتاب به‌بحثی اشاره‌کرده که در خانهٔ شاعری به‌نام ابوالحسین ابن‌وصیف (علی بن عبدالله الناشی، نک: ابن‌خلکان، ۵۱/۳) میان شاعر و دو تن دیگر، در تفسیر «سخن حکیم» رخ داده و خود او نیز به آنان پیوسته و آن سه تن را از اشتباه در درک مسأله بیرون آورده است (۴۱ ـ ۴۲). ابوالقاسم عبدالرحمن ظاهراً تا ۳۰۸ ق / ۹۲۰ م می‌زیسته و وصیف شاعر در ۳۶۵ ق / ۹۷۶ م در ۹۴ سالگی درگذشته است، بدین ترتیب می‌توان نتیجه‌گیری برخی پژوهشگران را که دوران زندگی ابن اُمیل را میان سالهای ۹۰۰ـ۹۶۰ م (۲۸۷ـ۳۴۹ ق) تخمین زده‌اند، قریب به صحت شمرد(استاپلتون، 126 - 123; GAS, IV/284).

ابن امیل شعر نیز می‌گفته و بسیاری از مطالب و رموز کیمیا را به شعر بیان کرده است. اما زمانی که بیان «سخنان پوشیدهٔ حکیم» به صورت شعر ممکن نبوده، به نثر متوسل می‌شده است (ابن‌امیل، 3-2). معروف‌ترین قصیدهٔ او «رسالة الشمس الی الهلال»، مخمسی در بحر رجز است. ابن‌امیل در این اثر که خود او آن را نامه‌ای خطاب به ابوالحسین علی بن‌احمد بن عمر عدوی می‌نامد، اشکال و صوری را که طی دیدار خود از معبد سدر بوصیر، برسقف دهلیز و دیوارهای آن مشاهده کرده و گویا همه آنها رموز مربوط به کیمیا بوده‌اند، به دقت شرح داده است. این معبد در جیزه واقع در جنوب قاهره و در نزدیکی اهرام سه گانه قرار داشته، و گفته‌اند که زمانی زندان یوسف نبی بوده است (همو، 3-1؛ EI²، ذیل ابن‌امیل؛ همان، ذیل بوصیر؛ GAL,I/242).

دشواریهای این قصیده، توسط خود ابن‌اُمیل در *الماء الورقی*، تفسیر شده است (ص 15). ابن‌امیل تصریح کرده که شرح وی، شرحی «بدون حَسَد و رمز» است (ص 16) و در جای دیگر به تفصیل بیان داشته که حکما، در بیان دقایق کیمیا، متعمداً از اصطلاحاتی استفاده می‌کرده و شیوه‌هایی به کار می‌برده‌اند که عوام الناس چیزی از این فن در نیابند و در این زمینه، به صراحت از «مکاید و مغالطات حکما» سخن گفته (صص 43-42) و در ضمن ستایش خویش مدعی است که هیچ کس نمی‌تواند مانند او کتب حکما را تفسیر کند و اسرار و غوامض دانش کیمیا را آشکار سازد و آنچه اصحاب کیمیا با رموز پنهان در تاریکی نگهداشته‌اند، بر اثر توضیحات وی، مانند روز روشن و همچون خورشید تابناک گشته است (ص 92). وی به قطع و یقین اعلام می‌کند که روزگار کسی را پدید نخواهد آورد که سخنان و اشارات حکما را به درستی تفسیر کند و کسی که کتب و قصاید وی را نخوانده باشد، از رسائل اصحاب کیمیا نیز چیزی در نخواهد یافت، و آنچه فلاسفه پنهان داشته و یا در هزاران هزار برگ پراکنده ساخته‌اند، خود او در اوراق اندکی گردآورده است (ص 43). او همچنین مدعیان صنعت کیمیا را که معاصر وی بوده‌اند، مورد نکوهش قرار داده است. به گفتهٔ وی، هر یک از ایشان خویشتن را یکی از آن دو سه تنی می‌پندارد که «جابربن حیان صوفی» از آنان به عنوان برادران خویش نام برده و ظهور آنان را در آخر الزمان خبر داده است (ص93). ابن‌امیل سخن جابر را در بارهٔ اینکه صنعت کیمیا به مکان و امکان و اخوان و درس و استاد ماهر نیازمند است، تفسیر کرده و تفسیر دیگران را از آن اصطلاحات مردود شمرده است. سپس به بیان این مسئله پرداخته که منظور جابر از دو برادر وی، کبریت الحکما و زرنیخ الحکماست و سرانجام خود نیز به پنج عاملی که جابربن حیان از آنها به عنوان لوازم صنعت کیمیا سخن گفته است، عامل دیگری با عنوان «تکریر الفکر» می‌افزاید و توضیح می‌دهد که هدف از آن، استخراج نفس از جسد است (صص 94-93).

به نظر می‌رسد که ابن‌امیل به هدف عام کیمیاگران، یعنی تبدیل فلزات پست به طلا قانع نبوده، بلکه اندیشهٔ پالایش جسم آدمی و تبدیل آن به نفس ناب را نیز در سر می‌پرورانده است. به گفتهٔ برخی از پژوهشگران، آرزوی وی آن بوده است که به وسیلهٔ اکسیری، فعالیت جسم آدمی را افزایش دهد و آن را از همهٔ عوامل بیماری و پیری پاک سازد و در نتیجه عمر او را درازتر گرداند و حتی او را به جاودانگی برساند (فروخ، ۲۴۶_۲۴۷).

الماء الورقی و الارض النجمیة، در سده‌های میانه با عنوان *نامهٔ خورشید به هلال ماه* یا *جدول کیمیایی* به زبان لاتین ترجمه شد، و معروفیت یافت. متن عربی این کتاب همراه با ترجمهٔ لاتین آن به سال ۱۹۳۳ م در کلکته به کوشش محمد تراب علی در نشریهٔ «گزارشهای انجمن آسیایی بنگال[1]» چاپ شده است. علاوه بر *الماء الورقی*، آثار بسیاری از وی باقی مانده که برخی از آنها از این قرارند: *القصیدة النونیة*، دربارهٔ حجرالحکما. این قصیده در ۱۹۳۳ م در نشریهٔ یاد شده چاپ شده است. خود مؤلف نیز شرحی برآن نوشته است؛ *کتاب المباقل السبعة*؛ *کتاب المغنیسیا*؛ *السیرة النقیة*؛ *کتاب المفتاح فی التدبیر*؛ *مفتاح الکنوز و حل اشکال الرموز*؛ *کتاب مفتاح (مفاتیح) الحکمة العظمی*؛ *شرح الصور و الاشکال*؛ *الرسالة... فی معنی صفات الحجر*؛ *رسالة الجدول*، دربارهٔ نسبت فلزات با هفت کوکب؛ *رسالة فی کیفیة الانسان*؛ *رسالة فی معنی الترکیب*؛ *رسالة فی معنی التزویج* (برای نسخه‌های خطی این آثار نک: ستاپلتون، 288 - GAL, IV / 126 - 127, 289). ابن‌امیل آثار دیگری نیز داشته که از آنها جز نام باقی نمانده است. از این جمله‌اند: *امتزاج الارواح*؛ *خواص البر و البحر*؛ *کشف السر المصون و العلم المکنون*؛ *کتاب المصباح* (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۶۷، ۲/۱۴۹۰_۱۴۹۱، ۱۷۵۵).

مآخذ: ابن‌امیل، محمد، *الماء الورقی والارض النجمیة*، به کوشش محمد تراب علی (نک: ...*Memoirs*، در مآخذ لاتین)، همو، *القصیدة النونیة*، (نک: همانجا)؛ ابن خلکان، وفیات؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱_۱۹۴۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ العلوم عندالعرب*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ نیز:

EI[2]; GAL; GAS; *Memoirs of Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1933, Vol. XII, No1; Stapleton, H.E. and Hidāyat Husain, M., "Excursus on the Date, Writings and Place in Alchemical History of Ibn Umail", *Memoirs ...*, Calcutta, 1933.

محمد علی مولوی

اِبْنِ آمین، ابواسحاق ابراهیم بن یحیی بن ابراهیم بن سعید (ح ۴۸۹ _ ۵۴۴ق/۱۰۹۶ _ ۱۱۴۹م)، فقیه، محدّث، مورخ و لغت شناس. او در قُرطبه (کُردوا) که در آن ایّام مرکز تجمّع دانشمندان و فقیهان و محدّثان بود، به دنیا آمد. ابن امین از ابومحمد عبدالرحمن بن عتّاب، ابوبکر ابن‌العربی، ابوالولید بن رشد، ابوالحسن بن عفیف، ابوالقاسم ابن صواب و ابوالولید بن طریف حدیث شنید. بین او و ابوعلی حسین ابن محمد صدفی دوستی استواری برقرار بوده و هر یک از آن دو به دیگری حدیث آموخته و از هم روایت کرده‌اند (ابن ابّار، ۶۴؛ تونکی، ۴۷۱/۴ _ ۴۷۲) و نیز چنانکه پیداست، ابن بشکوال نزد ابن امین درس خوانده و این یک نیز به نوبهٔ خود ــ چنانکه در قدیم عادت دانشمندان بوده و تاکنون در بسیاری از دانشگاههای اسلامی و حوزه‌های علمی دینی مرسوم است ــ دروسی از او فراگرفته است، ابن امین از لحاظ روایت و درایت و صحت ضبط و استواریِ سند از بزرگان علم حدیث بوده وبه رجال سند نیک واقف و آگاه بوده است (ابن‌بشکوال، ۱۰۰/۱). به موجب روایت ابن ابّار (همانجا) وی امامت نماز را در مسجد عبیدالله بن ادهم در قرطبه به عهده داشته است و این سمت را جز به کسانی که به زهد و پرهیزگاری متصّف و مشهور بوده‌اند، نمی‌دادند. ابن امین در اواخر زندگانی خود به فتنه‌ای که در قرطبه روی داد ــ و مصامده پس از قیام ابوجعفر بن حمدین بدان شهر درآمدند ــ دچار شد (همانجا). فتنهٔ مزبور آن بود که لمتونیان (مرابطون) در ۵۴۰ق/۱۱۴۵م، به سرداری یحیی بن غانیة در قرطبه با

1. *Memoits of Asiatic Society of Bengal.*

ابن حمدین جنگیدند و ابن حمدین شکست خورد و قرطبه را ترک کرد (ابن خطیب، ۲۵۳). دراین واقعه یکی از سپاهیان بربر ابن امین را تعقیب کرد و او خود را از بام به صحن خانه‌ای افکند که بگریزد، اما در چاهی افتاد و بدین گونه نجات یافت و سپس به لبله[1] رفت. وی ۴ سال پایان عمر خود را در همانجا به سر برد تا درگذشت. ابن امین به هنگام وفات ۵۵ سال داشت. از وی دو تألیف باقی است:

۱. *الإعلام بالخیرة الأعلام مِن اصحاب النّبی علیه السّلام* که استدراکی است بر آنچه از امام ابوعمر بن عبدالبّر قرطبی در کتابش، *الاستیعاب لمعرفة الاصحاب* فوت شده است. نسخه‌ای کهن از این کتاب در کتابخانهٔ تیموریه در ۶۷ برگ وجود دارد و سماعات بسیاری را نیز شامل است (عبدالبدیع، ۲ (۱)/۱۲ ـ ۱۳).

۲. تألیفی دربارهٔ کتاب *الموطأ* مالک که شاید شرحی بر آن کتاب باشد. در حاشیهٔ کتاب *الصّلة* ابن بشکوال به نقل از هامش نسخهٔ اصل آمده است که این تألیف ارزشمند در ۶ جزء و به خط مؤلف در سبته[2] موجود است (ابن بشکوال، همانجا). اگر این گفته درست باشد محتمل است که کتاب مذکور در گنجینه‌های کتب مغرب موجود باشد.

مآخذ: ابن ابّار، محمدبن عبدالله، *المعجم*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۶م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش ا. لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ تونکی، محمود حسن ، *معجم‌المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ق؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصوره* (التاریخ)، قاهره، ۱۹۵۶م.

محمداحمد موسوی آل طعمه

اِبْنان (الابنان)، نک: ابن عامر و ابن‌کثیر.

اِبْنِ اَنْباری، یـا انباری، ابوالبرکـات عبدالرحمن‌بن محمد، کمال‌الدین (گاه: کمال) (۴ ربیع‌الثانی ۵۱۳ـ۹ شعبان ۵۷۷ق / ۱۵ ژوئیه ۱۱۱۹ ـ ۱۸ دسامبر ۱۱۸۱م)، نحوی، لغت‌شناس و نیز فقیه و محدث. در انبار نزد پدر و خلیفةبن محفوظ حدیث شنید و از آنان روایت کرد (ذهبی، *سیر*، ۱۱۴/۲۱؛ سیوطی، ۸۶/۲؛ قس: ابن‌دبیثی، ۲۳۹). بسیار جوان بود که به بغداد رفت و در همانجا مسکن گزید و به مدرسهٔ نظامیه پیوست. در نظامیه نخست نزد ابومنصور رزّاز به آیین شافعی، فقه و خلاف آموخت و گویا در همان ایام با عنوان «مُعید» به کار گماشته شد. پس از آن، نحو را در خدمت ابن‌شجری، نقیب طالبیان در کرخ، خواند (وی آخرین کسی است که ابن‌انباری شرح حالش را در *نزهة* خویش آورده است) و نزد جوالیقی ادبیات را فرا گرفت. (ابن‌دبیثی، همانجا؛ کتبی، ۲۹۳/۲). وی نزد استادان دیگری نیز دانش آموخت (نک: صالح ضامن، ۵) تا سرانجام «شیخ زمانه» شد و در نظامیه به تدریس نحو پرداخت (ابن دبیثی، همانجا؛ قفطی، ۱۶۹/۲ ـ ۱۷۰). آنگاه آثارش شهرت یافت و طلاب علم از هر سو به محضرش شتافتند (قفطی، ۱۷۰/۲). ابوالبرکات در مقام استادی، نَفَسی گرم و «مبارک» داشت، چنانکه هـرکس نزد وی شاگردی کرد، از مشاهیر شد (ابن‌خلکان، ۱۳۹/۳). همو گوید که برخی از این شاگردان را خود ملاقات کرده است (همانجا). صالح ضامن، نام ۲۳ تن از این افراد را بر شمرده است (صص ۸ ـ ۹). ابن‌انباری مردی سخت دیندار و پارسا و زاهدی مخلص و بی‌پیرایه بود (سبکی، ۱۵۶). او از هیاهوی نظامیه روی بر تافت و در گوشهٔ عزلت نشست. به نوشتهٔ قفطی در رباطی در شرق بغداد، در محلهٔ خاتونیهٔ خارجه مسکن گزید (۱۷۰/۲). در همین رباط بود که یک سال پیش از مرگش، ابن‌دَبیثی از وی دیدار کرد و ابیاتی چند از او شنید (ابن‌دبیثی، ۲۳۹/۱). وی سرانجام در بغداد درگذشت و او را در باب اَبْرَز، در مقبرهٔ شیخ ابواسحاق شیرازی به خاک سپردند (قفطی، ۱۷۱/۲). سبکی اطلاعات بیشتری از زندگی او به دست داده است که در جای دیگر یافت نمی‌شود. به گفتهٔ وی ابن‌انباری خانه‌ای از پدر به ارث برده بود که در آن مسکن گزید (شاید همان رباطی باشد که ابن‌دبیثی دیده است). نیز خانه‌ای دیگر و دکانی داشت که اجارهٔ آنها در هر ماه، نیم‌دینار بود. وی بدین اندک قناعت می‌کرد و با آن روزگار می‌گذراند. در خانه چراغ برنمی‌افروخت، بر حصیر می‌نشست و جامه‌های ژنده می‌پوشید. لباس و عمامه‌ای کم‌بها داشت که تنها روزهای جمعه می‌پوشید و برای نماز خارج می‌شد، و جز در این مورد، هرگز خانه را ترک نمی‌گفت: او از جملهٔ کسانی بود که با شیخ ابونجیب در خلوت نشست. یک‌بار خلیفه المستضیء بالله، ۵۰۰ دینار برای او فرستاد. اما ابن‌انباری هدیهٔ خلیفه را نپذیرفت و از قبول آن برای فرزند خویش هم خودداری کرد و گفت: «اگر من خالق فرزندم بودم، روزی او را هم می‌دادم» (۱۵۶/۷؛ قس: ابن‌عماد، ۲۵۹/۴؛ ابوشامة، ۲۷/۱). به ژنده‌پوشی و استغنای او دیگران نیز اشاره کرده‌اند (ذهبی، *سیر*، ۱۱۴/۲۱؛ ابن‌کثیر، ۳۱۰/۱۲؛ سیوطی، ۸۶/۲). با اینهمه گفته‌اند که وی، روز بار عام‌صوفیان، در دارالخلافه حاضر می‌شده است (ابن‌کثیر، ابوشامه، همانجاها).

در حالات ابن‌انباری آنچه غریب به نظر می‌رسد، روایت ابن‌زبیر (ص ۱۰۹) است که گوید وی به اندلس سفر کرد و تا اشبیلیه پیش رفت و چندی در آن شهر مقام کرد (قس: ابوالفضل ابراهیم، ۱۷۱/۲، که از ابن‌مکتوم نقل کرده است، نیز علوش، ۸۵، اما هیچ‌کدام اصل *صلةالصلة* را ندیده‌اند). این روایت بدان سبب شهرت یافت که مورد استناد سیوطی (۸۶/۲) قرار گرفت، اما درهر حال این روایت، با تصریحاتی که دربارهٔ خوی گوشه‌گیر او داریم (قس: علوش، ۸۴) منافات دارد.

ابن‌انباری از آغاز تربیتی دینی یافت و در مدرسهٔ نظامیه نیز به مطالعه در علوم دینی بـه خصوص آیین شافعی همت گمـاشت (نظام‌الملک، شافعی بودن را یکی از شرایط ورود به این مدرسه قرار داده بود). از آثار او، چندین کتاب، از جمله *هدایةالذاهب*، و نیز *بدایة الهدایة* در همین‌باب است. وی از گروهی چون محمدبن محمدبن عطاف، ابن‌خیرون، واحمد بن ابی‌نصر بن‌نظام‌الملک روایت حدیث

---

1. Niebla 2. Ceuta

کرده است (ابن‌دبیثی، ۲۳۹/۱؛ سبکی، ۱۵۶/۷) و گروهی چون عمر قرشی و ابوبکر حسازمی از او استماع حدیث کرده‌اند (ابن‌دبیثی، همانجا). علاوه بر این او را غالباً «فقیه» خوانده‌اند و بی‌گمان وی فقه را همراه با نحو در نظامیه تدریس می‌کرده است. با اینهمه وی را غالباً استاد نحو دانسته‌اند. به جرأت می‌توان گفت که وی عمدهٔ شهرت خویش را مدیون کتاب *اسرار العربیة* است، زیرا بیشتر نویسندگان، حتی کسانی که از ذکر فهرست آثار او خودداری کرده‌اند، نام این کتاب را در شرح احوالش آورده و به فایده و سهولت آن اشاره کرده‌اند (ابن‌خلکان، ۱۳۹/۳؛ یافعی، ۴۰۸/۳؛ ابن‌کثیر، ۳۱۰/۱۲؛ ابن‌تغری بردی، ۹۰/۶). اثر دیگر وی *نزهة الألبّاء فی طبقات الادباء* است که از منابع یاقوت (نک‍: ۴۸/۱) بوده است. از کتابهای موجود و نام کتابهای مفقود او برمی‌آید که وی بیشتر اوقاتش را صرف تألیف در علم نحو می‌کرده است. روش او عموماً همان است که در کتاب *انصاف* به چشم می‌خورد: وی می‌کوشد قواعد و اصول فقهی و نحوی را به هم پیوند دهد. از همین‌رو، شیوهٔ او در برداشتهای نحوی بیشتر به شیوهٔ فقیهان شبیه است (علوش، ۱۳۱). با اینهمه، نمی‌توان او را صاحب مکتب خاصی به شمار آورد. ادعای خود او دربارهٔ «ابتکار اصول نحو» (علوش، ۱۵۴) چندان مقبول نیست و عطیه عامر (صص ۹-۱۱) به شدت ادعای او را مردود می‌شمارد. با اینهمه کتاب *انصاف* او، شاید بهترین کتابی باشد که در باب خلاف میان دو مکتب کوفی و بصری نوشته شده و هنوز مورد استفادهٔ پژوهشگران است.

ابن‌انباری، اگرچه شعر نیز می‌سرود، به شاعری شهرت نیافته است. آنچه از او به دست آمده از ۵ قطعه (مجموعاً ۲۵ بیت) در نمی‌گذرد: قطعه‌ای با قافیهٔ سین، ۵ بیت (کتبی، ۲۹۵/۲)؛ قطعه‌ای دیگر با همین قافیه، ۳ بیت (قفطی، ۱۷۰/۲)؛ قطعه‌ای با قافیهٔ قاف، ۴ بیت (ابن‌دبیثی، ۲۴۰؛ قفطی، ۱۷۱/۲)؛ قطعه‌ای با قافیهٔ عین، ۳ بیت؛ قطعه‌ای با قافیهٔ دال، ۱۰ بیت (کتبی، همانجا). این اشعار همه شامل معانی اخلاقی است.

کتابهایی که از ابن انباری می‌شناسیم بسیار است. ذهبی (عبر، ۲۳۱/۴) تعداد آنها را ۱۳۰ اثر می‌داند. ظاهراً همو (د ۷۴۸ ق / ۱۳۴۷ م) نخستین کسی است که به‌تدارک فهرست آثار ابن انباری همت گماشته و در *سیر اعلام النبلاء* (۱۱۴/۲۱) نام ۳۰ کتاب او را برشمرده است. کتبی (د ۷۶۴ ق / ۱۳۶۳ م) نیز ۶۴ اثر او را نام برده است (۲۹۴/۲). متأخران کوشیده‌اند فهرست کاملتری از آثار او بدست دهند. سامرائی (صص د - ح) ۷۳ کتاب، و صالح ضامن (صص ۱۰ - ۱۵) ۸۷ کتاب به‌نام او ضبط کرده‌اند. آنچه ما برشمرده‌ایم، کلاً ۸۵ کتاب است.

آثار:

الف - چاپی: از مجموع آثار او تاکنون این کتابها به‌چاپ رسیده است: *اسرار العربیة*، چ ۱، به‌کوشش سیبولد، لیدن، ۱۸۸۶ م، چ ۲ به‌کوشش محمد بهجة البیطار، دمشق، ۱۹۵۷ م؛ *الاغراب فی جدل الاعراب*، به‌کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۹۵۷ م؛ *الانصاف فی مسائل الخلاف بین البصریین والکوفیین*، نخست جزئی از آن در روسیه، ۱۸۷۳ م توسط گیر گاس[1] به‌چاپ رسید، سپس جزئی دیگر در وین توسط ج کوسوت[2] چاپ شد، جزئی دیگر نیز در پطرزبورگ، ۱۸۷۸ م، به‌کوشش گیرگاس و روزن[3] انتشار یافت، عاقبت وایل[4] همهٔ کتاب را همراه با تعلیقات و شروح به‌زبان آلمانی، ۱۹۱۳ م، در لیدن انتشار داد. آخرین چاپ به‌کوشش محیی‌الدین عبدالحمید در قاهره، ۱۹۵۳ م، انجام یافته است: *البلغة فی الفرق بین المذکر والمؤنث*، به‌کوشش رمضان عبدالتواب، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ *البیان فی غریب اعراب القرآن*، به‌کوشش طه عبدالحمید طه، قاهره، ۱۹۶۹ - ۱۹۷۰ م؛ *حلیة العقود فی الفرق بین المقصور والممدود*، به‌کوشش عطیه عامر، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ *زینة الفضلاء فی الفرق بین الضاد والظاء*، به‌کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ «شرح بانت سعاد»، به‌کوشش رشید عبیدی، *مجلة کلیة الآداب بجامعة بغداد*، شم ۱۸، ۱۹۷۴ م؛ «فرائد الفوائد»، به‌کوشش حاتم صالح ضامن، *مجلة البلاغ*، شم ۱۰، ۱۹۷۹ م؛ *لمع الادلة فی اصول النحو*، چ ۱، به‌کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۹۵۷ م، چ ۲ به‌کوشش عطیه عامر، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ «اللمعة فی صنعة الشعر»، به‌کوشش عبدالهادی هاشم، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ج ۳۱، ۱۹۵۶ م، دمشق؛ *منثور الفوائد*، به‌کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ *نزهة الألبّاء فی طبقات الادباء*، چ ۱، قاهره، چاپ سنگی، ۱۲۹۴ ق / ۱۸۷۶ م، چ ۲، به‌کوشش عطیه عامر، پاریس، ۱۹۵۷ م، بیروت، ۱۹۶۳ م، چ ۳ به‌کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م، چ ۴، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۷ م.

ب - خطی: از ابن انباری شش کتاب به‌صورت خطی در دست است که در زیر برمی‌شماریم. تقریباً همهٔ منابع لازم را صالح ضامن (صص ۱۱ - ۱۲) و علوش (صص ۱۱۸ - ۱۲۰) و نیز اندکی را بروکلمان (GAL, I/334; GAL, S, I/495) ذکر کرده‌اند و ما از نقل آنها خودداری می‌کنیم. اما اگر از این میان کتابی چاپ شده، در فهرست چاپها نهاده‌ایم یا اگر نسخه‌ای از کتابی به‌ظاهر مفقود، پیدا شده به‌آن اشاره کرده‌ایم: *الدّاعی إلی الاسلام فی علم الکلام*، (آربری، IV/21). این کتاب را ضامن و علوش در شمار کتابهای مفقود نهاده‌اند و بروکلمان به‌آن اشاره نکرده است؛ *شرحُ السّبع الطِوال*؛ *عمدةُ الأدباء فی معرفةِ ما یُکتَب بالألف والیاء*؛ *الکلامُ علی عِصیّ ومَغزو*؛ *الوجیز فی التصرف*؛ *هدایة الذاهب فی معرفة المذاهب*.

ج - کتابهای مفقود: فهرست کتابهای او را، علاوه بر ذهبی و کتبی که پیش از این ذکر کردیم، عمدتاً سبکی، ابن قاضی شهبه، سیوطی، بغدادی، حاجی خلیفه و خوانساری نیز آورده‌اند. ما برای پرهیز از اطناب از ذکر منابع خودداری می‌کنیم، به‌خصوص که علوش به‌همهٔ این

1. Guirgas 2. Kosut 3. Rosen 4. Weil

منابع ــ غیر از ذهبی و کتبی ــ ارجاع داده است: *الاختصار فی الکلام علی الفاظ تَدوُر بین النُظّار*؛ *الأسئلة فی علم العربیة*؛ *الأسمی فی شرح الاسماء* (یا *الأسنی فی شرح اسماء الله الحُسنی*)؛ *اشتقاق الفعل من المصدر*؛ *الاشارة فی شرح المقصورة* (یا *شرح المقصورة*)؛ *اصول الفصول فی التصرف*؛ *الاضداد*؛ *الالف واللام*؛ *ألفات القطع والوصل*؛ *الالفاظ الجاریة علی لسان الجاریة*؛ *الانوار فی العربیة*؛ *الایضاح فی النحو*؛ *بدایة الهدایة*؛ *بُغیَةُ الوارد*؛ *البلغة فی اسالیب اللغة*؛ *البلغة فی نقد الشعر*؛ *البیان فی جمع افعل أخفّ الاوزان*؛ *تاریخ الأنبار*؛ *تصرفات لو*؛ *التفرید فی کلمة التوحید*؛ *تفسیر غریب المقامات الحریریة* (یا *شرح المقامات*)؛ *التنقیح فی مسلک الترجیح*؛ *جلاء الاوهام وجلاء الافهام...*؛ *الجمل فی علم الجَدَل*؛ *الجوهرة فی نسب النبی (ص)* (که شاید از او نباشد)؛ *الحضّ علی تعلیم العربیة*؛ *حلیة الطراز فی حل الألغاز*؛ *حلیة العربیة*؛ *حواشی الایضاح*؛ *حیص بیص*؛ *دیوان اللغة*؛ *رتبةُ الانسانیّة فی المسائل الخراسانیة*؛ *الزهرة فی اللغة*؛ *سمت الادلّة فی النحو*؛ *شرح الایضاح* (شاید همان *حواشی الایضاح* باشد)؛ *شرح الحماسة*؛ *شرح دواوین الشعراء*؛ *شرح دیوان المتنبی* (یا *مغانی المعانی*)؛ *شرح المقبوض فی العروض*؛ *شفاء السائل فی بیان رتبة الفاعل*؛ *عدة السؤّال فی عمدة السؤال* (یا *نجدة السؤال*)؛ *عقود الاعراب*؛ *الفائق فی اسماء المائق*؛ *الفصول فی معرفة الاصول*؛ *فعلت وأفعلت*؛ *قبسة الادیب فی اسماء الذیب*؛ *قبسة الطالب فی شرح خطبة ادب الکاتب*؛ *کتاب فی یَعْفونَ*؛ *کتاب کلا وکلتا*؛ *کتاب کیف*؛ *کتاب ما*؛ *لباب الآداب*؛ *اللباب المختصر*؛ *المرتجل فی ابطال تعریف الجمل*؛ *المرتجل فی شرح السبع الطِوال* (شاید همان *شرح السبع الطِوال* باشد)؛ *المسائل البخاریّة*؛ *مسائل سأل عنها بعضُ أولاد المسترشد بالله*؛ *المسائل السنجاریّة* (شاید همان *المسائل البخاریة* باشد)؛ *مسألة دخولِ الشرط علی الشروط*؛ *المعتبر فی الفرق بین الوصف والخبر*؛ *مفتاح الذاکرة*؛ *المقبوض فی العروض*؛ *مقترح السائل فی وَیْل أمّهِ*، *منثور العقود فی تجرد الحدود*؛ *المیزان فی النحو*؛ *نسمة العبیر فی التعبیر*؛ *نقد الوقت*؛ *نکت المجالس فی الوعظ*؛ *النوادر*؛ *النور اللائح فی اعتقاد السلف الصالح*.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دبیثی، محمد بن سعید، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ...*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن زبیر، احمد بن ابراهیم، *صلة الصلة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ تیموریه، مورخ ۸۵۰ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به‌کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م، ۸/۲؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق / ۱۸۷۰ م؛ ابوالفضل ابراهیم، حاشیهٔ *انباه الرواة* (نک: قفطی در همین مآخذ)؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۳ م؛ خوانساری محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد و ابوهاجر محمد السعید، بیروت، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴ م؛ سامرائی، ابراهیم، مقدمهٔ *نزهة الالباء* ابن انباری؛ سبکی، تاج الدین عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ صالح ضامن، حاتم، مقدمهٔ *منثور الفوائد* ابن انباری؛ عطیه عامر، مقدمهٔ *لمع الادلهٔ* ابن انباری؛ علوش، جمیل، *ابن الانباری وجهوده فی النحو*، لیبی ـ تونس ۱۹۸۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ کتبی، محمد ابن شاکر، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Arberry; *GAL*; *GAL, S.*

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَنْباری، ابوبکر محمدبن‌قاسم انباری (رجب ۲۷۱ ـ ذیحجهٔ ۳۲۸ق / ژانویهٔ ۸۸۵م ـ سپتامبر ۹۴۰م)، ادیب، نحوی، لغت‌شناس، مفسّر و عالم به علم قرائات. وی را گاه انباری می‌خوانند، اما غالباً لفظ ابن را بر آن می‌افزایند، شاید بیشتر به آن جهت که از پدر، ابومحمدقاسم‌بن‌محمد انباری (د ۳۰۴ق / ۹۱۶م) باز شناخته شود، زیرا ابومحمد نیز چون فرزند، خود مردی ادیب و دانشمند بود و چندین کتاب داشته که نام برخی از آنها با نام کتابهای ابوبکر مشابه است (نک: ابن‌ندیم، ۱۱۲).

ابن‌انباری به دانش بسیار و تألیفات بی‌شمار و حافظهٔ شگفت و فضایل اخلاقی فراوان نام‌آور بود. به همین جهت در زمینهٔ ادب تقریباً هیچ نویسنده‌ای از سدهٔ ۴ق / ۱۰م تاکنون نمی‌شناسیم که شرحی، هر چند مختصر، دربارهٔ او نیاورده باشد. از حدود ۱۰۰ منبع بررسی شده که در متن مقاله یا در فهرست مآخذ به عمده‌ترین آنها اشاره شده، برخلاف انتظار، اطلاعات جامعی به‌دست نمی‌آید، زیرا معاصران او سخن بسیاری در حق او نگفته‌اند: ابن‌نحّاس (د ۳۳۸ق / ۹۴۹م) که نزد او ادب آموخته (خطّاب، ۱۶)، شرحی بسیار شبیه به شرح استادش بر معلّقات نوشته که در بیشتر جاهای آن، تأثیر استاد آشکار است (مثلاً همو، ۶۰ ـ ۶۲)، اما دربارهٔ او سخنی نیاورده است. ابوعلی قالی (د ۳۵۶ق / ۹۶۷م) دهها روایت را مستقیماً از او نقل کرده (در این مورد فهرست کتاب قابل استفاده نیست) و یک بار هم عبارت «رحمه‌الله» را به دنبال نامش افزوده است (۴/۱). نیز حجم روایاتی که از قول قالی نقل شده، چنانکه پس از این خواهد آمد، در کتب ادب کلان است. حمزة‌بن‌حسن اصفهانی (د ۳۶۰ق / ۹۷۱م) هم که از شاگردان او بود (طلس، ۶۱) و از او مستقیماً روایت کرده، چیزی دربارهٔ شیخ خود نگفته است. از میان این شاگردان، ازهری (د ۳۶۰ق) نخستین کسی است که عباراتی چند دربارهٔ او آورده است. وی در مقدمهٔ *تهذیب* منابع خود را تقسیم‌بندی کرده، در طبقهٔ چهارم یعنی در طبقهٔ «کسانی که در زمان خویش دیده است» به ابن‌انباری اشاره نموده، ضمن برشمردن فضایل او در علم معانی و اعراب و قرائات قرآن کریم، و نیز ضمن ستایش از حافظهٔ نیرومند، صداقت، خوش‌بیانی و تألیفات پسندیده‌اش گوید: «او یگانهٔ زمانه بود .... دانشمندتر کسی است که من دیده‌ام ... و در میان نوخاستگان عراق و غیر عراق، کسی را ذکر نکرده‌اند که به

مرتبت او رسیده باشد» (صص ۲۷ ـ ۲۸).

سپس در خلال سدهٔ ۴ق / ۱۰م، مرزبانی (د۳۸۴ق / ۹۹۴م) که به‌رغم اختلاف سنّی بسیار شاید وی را دیده باشد (۸ بار در *الموشّح* از او مستقیماً روایت می‌کند)، و نیز زبیدی (د۳۷۹ق) و به‌خصوص ابن‌ندیم (د۳۸۵ق) که احتمالاً وی را ندیده‌اند، اطلاعات بیشتری از زندگی و آثار او به دست داده‌اند. حدود ۱۰۰ سال پس از این نویسندگان، ناگهان اخبار و روایات مفصل‌تری دربارهٔ شخصیت، زندگی، آثار و به‌خصوص حافظهٔ شگفت او در کتاب *تاریخ* خطیب بغدادی (د۴۶۳ق / ۱۰۷۱م) پدیدار می‌شود که همه از منابع شفاهی گوناگون (به‌خصوص محمدبن‌جعفر) جمع‌آوری شده و گاه رنگ افسانه بر چهرهٔ آنها آشکار است. همین روایات تقریباً بی‌هیچ کم و کاست در دهها منبع بعد از خطیب بغدادی تا زمان حاضر تکرار شده است. اینک بر اساس این روایات و آنچه پیش از خطیب بغدادی (عمدتاً زبیدی) نقل شده، می‌توان زندگی و شخصیت او را چنین طرح‌ریزی کرد:

وی در ۱۱ رجب ۲۷۱ق (خطیب، ۱۸۲/۳، ۱۸۶؛ ابن‌ابی‌یعلی، ۷۲/۲؛ سمعانی، ۳۵۴/۱؛ یاقوت، ۳۱۳/۱۸) احتمالاً در بغداد زاده شد، ولی ابوحیان (۳۱۶/۲) ۲۷۰ق، ذهبی (سیر، ۲۷۴/۱۵) ۲۷۲ق، همو (*معرفة القرّاء*، ۲۲۵) ۲۷۱ق را تاریخ تولد او دانسته‌اند. وی در کودکی نزد پدر و نیز نزد ابوجعفر احمدبن‌عبید (ابن‌ندیم، ۱۱۲) ادب آموخت. سپس نزد مشاهیر ادب و لغت و علوم قرآنی و حدیث چون اسماعیل‌بن‌اسحاق قاضی (د۲۸۲ق / ۸۹۵م)، کُدَیمی (د۲۸۶ق) و ثعلب (د۲۹۱ق) به تکمیل معلومات خود پرداخت (خطیب، ۱۸۲/۳؛ ابن‌ابی‌یعلی، ۶۹/۲؛ قس: سمعانی، همانجا؛ ابن‌جوزی، مناقب، ۵۱۵؛ همو، *المنتظم*، ۳۱۲/۶ ـ ۳۱۵). او به یُمن حافظهٔ نیرومند توانست به سرعت در کار علم سرآمد گردد و چنان شد که در زمان حیات پدر (یعنی پیش از ۳۳ سالگی خود او) در همان مسجدی که محل تدریس وی بود، او نیز گوشه‌ای برگزید و به تدریس پرداخت. ظاهراً وی را کاری جز درس، خواه در مساجد و خواه در مجالسی که خود تشکیل می‌داد، نبود. تنها در اواخر عمر، زمانی که شهرت فراگیری کسب کرده بود، به دربار خلیفه الراضی (خلافت: ۳۲۲ ـ ۳۲۹ق / ۹۳۴ ـ ۹۴۱م) راه یافت و ظاهراً آموزگاری فرزندان او را به عهده گرفت. خلیفه به او عنایت تمام داشت، چنانکه عادت بر آن جاری شده بود که بر خوان خلیفه نشیند و خادمان نیز می‌دانستند که خوراک خاص وی چیست و چه زمان آشامیدنی او را باید تقدیم کرد (خطیب، ۱۸۳/۳ ـ ۱۸۴). یک‌بار هم وی در بازار دل به کنیزکی سپرد؛ خلیفه بی‌درنگ آن کنیزک را خریده به خانهٔ او روانه ساخت. آنچه بیش از همه نظر خطیب بغدادی و نویسندگان بعد از او را جلب کرده، حافظهٔ توانای اوست: خطیب از قول ابوعلی قالی نقل می‌کند که ابن‌انباری ۳۰۰٬۰۰۰ شاهد شعری برای قرآن از حفظ داشت (همین خبر را پیش از خطیب، زبیدی، ۱۷۱ ـ ۱۷۲، نیز آورده است). کسانی که در محضر درس او بوده‌اند، گفته‌اند که وی در مجالس درس منحصراً بر حافظه اعتماد داشت و هرگز از دفتر و کتاب املا نمی‌کرد. روزی که بیمار شده بود، پدرش را سخت نگران دیدند. چون سبب را پرسیدند، به کتابخانهٔ مفصل فرزند اشاره کرد و گفت از برای کسی که اینهمه کتاب از بر دارد، چگونه نگران نباشد (خطیب، ۱۸۲/۳). از ابن‌انباری دربارهٔ مقدار علمی که در خاطر داشت، پرسیدند. جواب داد: ۱۳ صندوق کتاب (همو، ۱۸۴/۳)؛ نیز گفته‌اند که ۱۲۰ تفسیر قرآن را با سلسلهٔ سند از حفظ داشت (همانجا). در خانهٔ فرزندان خلیفه الراضی، کنیزکی از او تعبیر خواب خود را پرسید. وی که از تعبیر رؤیا اطلاعی نداشت، پاسخی به کنیزک نداد، اما همان‌شب «کتاب کرمانی» را حفظ کرد و فردا پاسخ مناسب گفت (همانجا). او خود بر این استعداد خداداده آگاه بود و هیچ شیء خوشبویی را عطرآگین‌تر از علمی که در سینه داشت، نمی‌دانست. نیز برای نیرومند نگاه‌داشتن حافظهٔ خود دشواریها بر خود هموار می‌داشت: بر سر خوان خلیفه جز غذای ناچیزی را که خاص خود او بود، نمی‌خورد، و آب جز در وقت معین، آنهم از خمره (و نه آب برف آلود که در دربار خلیفه می‌نوشیدند) نمی‌آشامید. چون علت این ریاضت‌کشی را از او سؤال کردند، پاسخ داد که از جهتِ نگهداری حافظه است (همو، ۱۸۳/۳)؛ روزی دیگر، چون کنیزکی که در بازار دل از او ربوده بود، به فرمان خلیفه، نزد او رفت، وی دریافت که کنیزک خاطر او را از دانش به خویشتن مشغول داشته است. همان دم فرمان داد او را نزد برده فروش باز برند (همو، ۱۸۴/۳ ـ ۱۸۵). پیداست که با وجود چنین روایاتی، همگان، از همهٔ خصایص او، بیشتر به این خصیصه می‌پردازند: گاه گویند بیش از همهٔ کوفیان علوم را از حفظ داشت (زبیدی، ۱۷۱) و آیتی از آیاتِ حفظ بود، یا پرحافظه‌ترین مردمان و دریایی از علم بود. تمیمی که در این‌باره منبع عمدهٔ روایات است، گوید: ابن‌انباری همه چیز را از حفظ املا می‌کرد (خطیب، ۱۸۴/۳). با اینهمه تردید نیست که آنچه به وی نسبت داده‌اند، اغراق‌آمیز و افسانه‌گون است. دربارهٔ این روایات، منابع عمدهٔ دیگر بر حسب زمان عبارتند از: سمعانی (۳۵۴/۱) که داستانها را ندارد؛ ابن‌انباری (۳۳۰ ـ ۳۴۲)؛ ابن‌جوزی (*مناقب*، ۵۱۵؛ *المنتظم*، ۳۱۱/۶ ـ ۳۱۵)؛ یاقوت (۳۰۶/۱۸ به بعد)؛ قفطی (*انباه*، ۲۰۱/۳ به بعد)؛ ابن‌خلکان (۳۴۱/۴) که خلاصهٔ سخن خطیب است؛ ذهبی نیز در کتابهای سیر (۲۷۴/۱۵ به بعد)، *العبر* (۳۱/۳)، *دول الاسلام* (۱۴۳/۱) خلاصه‌ای از سخن خطیب را آورده؛ صفدی (۳۴۴/۴ ـ ۳۴۵)؛ ابن‌کثیر (۱۹۶/۱۱)؛ ابن‌جزری (۲۳۰/۲ ـ ۲۳۱)؛ ابن‌قاضی شُهبه (۲۳۳ ـ ۲۳۵)، این منابع اخیر نیز به نحوی گفتار خطیب را خلاصه کرده‌اند؛ سیوطی (۹۱ ـ ۹۲)؛ علیمی (۲۴ ـ ۲۵)؛ داوودی (۲۲۷ ـ ۲۳۱).

زبیدی دربارهٔ شخصیت او روایتی دارد که ــ شاید عمداً ــ در *تاریخ بغداد* و بسیاری از منابع بعد از آن تکرار نشده است. این روایت بر خسّت شدید او دلالت دارد. وی گوید (ص ۱۷۱) ابن‌انباری در خسّت همچون نفطویه بود، اما نفطویه با مردمان در می‌آمیخت، حال

آنکه ابن‌انباری، هر روز «طباهجهٔ» خویش را می‌خورد و کسی را چیزی نمی‌خوراند. از روایت همچنین در می‌یابیم که او بسیار مرفّه بود و عیالی هم نداشت.

وی در عین دانشمندی، سخت پارسا بود و به‌گناهی و حرامی آلوده نشد (نک: به‌خصوص ابن ندیم، ۱۱۲)، در کار تدریس فروتنی بسیار نشان می‌داد. در مجالس درس او که بیشتر در باب لغت و نحو و اخبار بود، بسیاری چون ابوسعید دبیلی و دارُقُطنی حضور می‌یافتند. یک بار دارقطنی در درس او ــ که روزهای جمعه املا می‌شد ــ لغزشی یافت و در پایان درس آن را به نویسندهٔ امالی او گوشزد کرد. جمعهٔ بعد ابن انباری، اشتباه را اصلاح کرد و در همان مجلس دارقطنی جوان را ارج نهاد (خطیب، ۱۸۳/۳). گویند وی امالی خود را معمولاً با قطعه شعری از ابن ابی اُمیّه که او را بسیار دوست می‌داشت، ختم می‌کرد (شابشتی، ۳۲). در منابع متأخرتر (ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۱۵/۶ به بعد) به‌بیماری پایان عمر و دیدار سنان‌بن‌ثابت‌طبیب از او اشاره شده است. چون از علت ناتوانی او سؤال کردند، گفت که هر جمعه ۱۰٬۰۰۰ ورق یا هفته‌ای ۲۰٬۰۰۰ می‌خوانده است. بعید نیست که این داستان شگفت را در تأیید علم و به‌خصوص هوش خارق‌العادهٔ او ساخته باشند.

ابن انباری روز عید اضحی درگذشت و او را در خانهٔ خودش به‌خاک سپردند (صولی، ۱۴۴؛ قس: ابن ندیم، همانجا). از مذهب او، با اینکه به‌کار تفسیر و قرائت *قرآن* نیز می‌پرداخت، خبر دقیقی نداریم، جز اینکه ابن ابی یعلی وی را در *طبقات الحنابلة* خویش آورده، و به‌قول خود او بر حنبلی بودنش استشهاد می‌کرده است (۶۹/۲؛ قس: داوودی، ۲۲۸، ۲۳۱).

ابن انباری گاه شعر نیز می‌سرود. یاقوت (۳۱۱/۱۸) یک دوبیتی در وصف شکیبایی به او نسبت داده است (قس: سیوطی، ۹۲؛ داوودی، ۲۳۹) و قفطی (محمدون، ۲۳۸) دو دوبیتی. علاوه بر این ،لامیهٔ مفضلی در باب واژه‌های مشکل و شرح آنها پرداخته است که ۹ برگ را می‌پوشاند و اینک نسخه‌ای از آن در دست است (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما در این میان کار ثعالبی شگفت است که یکی از معروف‌ترین مراثی عرب را که ساختهٔ ابوالحسن محمدبن عمر انباری است، به ابوبکر انباری نسبت داده است (۳۷۳/۲)؛ همچنین در *نامهٔ دانشوران* (۲۵۵/۵) شعری از قول شریشی به نام ابن انباری آمده است، حال آنکه شعر، سرودهٔ اسماعیل قاضی است (شریشی، ۱۵۵/۲).

ابن انباری را یکی از بزرگ‌ترین یا حتی بزرگ‌ترین نحوشناس مکتب کوفه دانسته‌اند (قس: زبیدی، ۱۷۱/۱؛ ابن ابی یعلی، ۶۹/۲؛ سمعانی، ۳۵۴/۱؛ ابن جوزی، مناقب، ۵۱۵). وی در زمانی می‌زیست که نزاع میان دو مکتب نحوی بصره و کوفه به‌اوج رسیده بود و گاه نیز از حد نزاع علمی، به مشاجرهٔ سیاسی کشیده می‌شد. هر نحوی نسبت به مکتب خویش تعصب می‌ورزید و به‌دفاع از بزرگان آن و انتقاد از رجال مکتب مخالف می‌پرداخت. این نکته در اظهارنظرهای ابن انباری آشکارا جلوه‌گر است. او همراه مشاهیری چون اخفش، نفطویه و از همه مهم‌تر زجّاج در حلقات درس و مناظرهٔ ثعلب، رئیس مکتب کوفه و رقیب سرسخت مُبرّد حضور می‌یافت و ناچار کشمکشهای میان استادان دو مکتب در او مؤثر می‌افتاد، آنچنانکه وی در ستایش و بزرگداشت کوفی مذهبان، روایات اغراق‌آمیز نقل می‌کرد، و قُرّاء و کسائی را دانشمندترین مردمان در نحو می‌دانست و به‌عکس در مکتب بصره، بزرگانی چون مازنی و حتی خلیل را کوچک می‌شمرد، و نیز ابوجعفر رؤاسی را که چندان ارجی نداشت، بزرگ می‌پنداشت. یاقوت (۱۱۵/۵) که به‌این نکته توجه داشته، دربارهٔ یکی از روایات او گوید: «وی می‌خواسته از قدرِ مازنی بکاهد و یار خویش را برکشد» (نک: مخزومی، ۱۴۹ ـ ۱۵۰). ابن انباری، به‌رغم همهٔ دانشی که فراهم آورده بود و همهٔ تعصبی که نسبت به‌نحو کوفه می‌ورزید، در راه مکتب خود منشأ اثر بدیعی نبوده و پیوسته به‌نقل قول شیوخ خود اکتفا کرده است (همو، ۱۵۹ ـ ۱۶۰). کتابهایی که دربارهٔ نحو از او به‌جای مانده، خود شاهد این مدّعاست.

نثر ابن انباری در کتابهای او از ویژگی بارزی برخوردار نیست: روش او در ترکیب عبارات و گزینش کلمات و مصطلحات همان است که در تمام کتابهای علمی ـ فنی سده‌های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م دیده می‌شود، اما در روایات بسیار متعددی که ابوعلی قالی مستقیماً از او نقل کرده، و نیز آنچه در *التّحفة البَهیّة* آمده (نک: زکی مبارک، ۳۱۴/۱)، چند نکته جلب نظر می‌کند: در خلال نکات ادبی، لغوی، نحوی، تفسیر و غیر آنها، چندین داستان نقل شده است که گاه به‌چند صفحه بالغ می‌گردد (مثلاً: قالی، ۸۵/۱، ۱۲۵، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۴۰، ۷۳/۲، ۷۷، ۹۶، ۱۰۲، ۳۰۹، ۳۱۰؛ نیز زکی مبارک، ۳۱۴ ـ ۳۱۶، داستان *التحفة*). این داستانها که شامل حوادث شگفت‌انگیز و نکته‌پردازیهای دلنشین است، نشان از آن دارد که ابن انباری، با همهٔ پارسایی، دانش و وقار عالمانه، از ذکر داستانهای خیالی و طنزآمیز روی‌گردان نبوده است. این‌گونه روایات، خاطر زکی مبارک را پریشان کرده و او را بر آن داشته است که بگوید «من او را به جعل متهم نمی‌کنم، اما نشانه‌هایی از آن در برخی از داستانهای کوتاه او به‌چشم می‌خورد» (۳۱۳/۱). در این داستانها، نثر ابن انباری بسیار روان و تهی از آرایه‌های لفظی است (همو، ۳۱۴/۱).

در این مقاله، ۳۴ اثر برای او شمرده شده است، اما در منابع کهن، حدود ۲۷ کتاب به او نسبت داده‌اند و در حق برخی از آنها سخنان اغراق‌آمیز گفته‌اند: خطیب بغدادی (۱۸۴/۳) *شرح الکافی* او را حدود ۱٬۰۰۰ ورقه، *غریب‌الحدیث* را ۴۵٬۰۰۰ ورقه، *الهاآت* را ۱٬۰۰۰ ورقه دانسته است (قس: ابن ابی یعلی، ۷۱/۲؛ ابن انباری، ۳۳۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۱۳/۱؛ یاقوت، ۳۱۲/۱۸). این سخن، ذهبی را دچار شگفتی کرده است. از این‌رو دربارهٔ *غریب الحدیث* گوید، اگر چنین باشد، پس کتاب باید بیش از ۱۰۰ مجلد گردد. او کتاب *شرح الکافی* را که شامل ۱٬۰۰۰ ورق گفته‌اند، به «کتابی در سه مجلد بزرگ» وصف کرده است (سیر، ۲۷۷/۱۵).

آثـار: از آثار متعدد ابن انباری اکنون چندین کتاب عمده در دست است که فهرست نسبتاً کامل آنها چنین است:

الف ـ کتابهای چاپی: ۱. *الاضداد*، به‌کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۱ م. از روی همان چاپ، قاهره، ۱۹۰۷ م. چاپ جدید به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰ م؛ ۲. کتاب *شرح الالفات*، به‌کوشش محفوظ الکریم معصومی (منجّد، ۴۶/۱)؛ ۳. *مختصر فی ذکر الألفات*، به‌کوشش حسن شاذلی فرهود، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ ۴. *ایضاح الوقف والابتداء فی کتاب الله عزّوجل*، به کوشش محیی الدین رمضان، دمشق، ۱۹۷۱ م (همو، ۵۷/۴)؛ ۵. *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، به کوشش حاتم صالح الضامن، بغداد، ۱۹۷۹ م (دو جلد این کتاب بالغ بر ۱٬۳۰۰ صفحه می‌گردد). زجاجی این کتاب را خلاصه کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۴۲۲/۲)؛ ۶. *شرح خطبة عائشة امّ المؤمنین فی ابیها*، به کوشش صلاح الدین منجّد، بیروت، ۱۹۸۰ م (منجد، ۵۳/۵)؛ ۷. *شرح القصائد السّبع الطّوال الجاهلیّات*، به‌کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۶۳ م (همو، ۴۵/۲). برخی از قصاید این کتاب قبلاً جداگانه چاپ شده بود، بدین قرار: *شرح معلّقة طرفة*، استانبول، ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ «شرح معلّقة عنترة» در «مجلهٔ مطالعات شرقی[1]»، رم، ۱۹۱۴ م؛ «شرح معلقة زهیر» در مجلهٔ «جهان شرق[2]»، پاریس، ۱۹۱۳ م. این هر سه شرح را ریشر چاپ کرده است (نک: GAS,II/50)؛ ۸. *شرح المفضّلیّات*، نخست یک جلد از آن، شامل ۴۰ قصیده در استانبول، ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م، انتشار یافت، سپس توسط لیال تحقیق و به انگلیسی ترجمه شد (در ۲ جلد، آکسفورد، ۱۹۱۸، ۱۹۲۱ م) و جلد سوم که شامل فهرستهاست توسط بوان در لندن ـ لیدن، ۱۹۲۴ م چاپ شد (بروکلمان، ۷۳/۱)؛ ۹. *المذکر والمؤنث*، به کوشش طارق عبدعون الجنابی، بغداد، ۱۹۷۸م (منجد، ۵۳/۵).

ب ـ آثار خطی: ۱. از *امالی* او یک «مجلس» به صورت نسخهٔ خطی موجود است (ظاهریه، ادب، ۱۲۰/۲)؛ ۲. *رسالة فی سبب وضع النحو*، نسخه‌ای از آن موجود است و این رساله خود از *امالی* او استخراج شده است (عزاوی، ۱۴۹/۱)؛ ۳. *شرح الأصمعیّات*، در ایاصوفیا (GAL, I/122; GAL,S, I/182)؛ ۴. *شرح بانت سعاد*، در ۲۲ برگ (ظاهریه، شعر، ۱۰۳)؛ ۵. *قصیدة فی مشکل اللغة و شرحها*، در ۹ برگ (ظاهریه، علوم اللغة، ۱۸۱ـ۱۸۲).

اگر آثاری مانند *دیوان عامربن طفیل* که ثعلب گرد آورده و ابن انباری روایت نموده (نک: GAS, II/245)، در شمار آثار او محسوب گردد، تعداد کتابهای او بسیار می‌شود.

ج ـ کتابهای منسوب به او: *ادب الکاتب* که ابن انباری آن را ناتمام گذاشت و قاضی تقی‌الدین عبدالقادر تمیمی آن را مختصر کرده است، *الأمالی*، *الأمثال*، *تفسیر الصّحابة*، *الرّدّ علی من خالف مصحف العامّة*، *رسالة المشکل رّداً علی ابن قتیبة*، *شرح الکافی*، *ضمائر القرآن*، *غریب الحدیث*، *غریب الغریب النّبوی*، *الکافی فی النّحو*، *اللّامات*، *المجالس یا المجالسات*، *المشکل فی معانی القرآن* (ظاهراً بجز *رسالة المشکل* است)، *المقصور و الممدود*، *الموضّح فی النّحو*، *نقض مسائل ابن شنبوذ*، *الهاآت فی کتاب الله عزّوجلّ*، *الهجاء*، *الهمزة* که شاید همان *الالفات* باشد، *الواضح فی النّحو* (ابن ندیم، ۱۱۲؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۴۸/۱، ۱۶۷، ۱۰۸۷/۲؛ یاقوت، ۳۱۲/۱۸ـ۳۱۳؛ بغدادی، *هدیة*، ۳۵/۲؛ همو، *ایضاح*، ۳۵۱؛ خطیب، ۱۸۴/۳، ۱۸۶؛ ذهبی، *سیر*، ۲۷۶/۱۵؛ قفطی، *انباه*، ۲۰۸/۳).

علاوه بر این، وی دیوانهای بسیاری را جمع‌آوری کرده است. منابع کهن به دیوان زهیر، نابغهٔ جَعدی، أعْشَی و الرّاعی اشاره کرده‌اند (ابن ندیم، خطیب، یاقوت، همانجاها). بروکلمان به نسخه‌ای از کتاب *فی المواضع التی یکتب فیها التاء بدل الهاء فی القرآن* در پاریس اشاره می‌کند، اما آنچه دوسلان («فهرست»، شمارهٔ ۶۵۱ که مرجع بروکلمان است) ذکر کرده، تنها یک حاشیه است که کسی از قول ابن انباری بر کتاب متأخرتری نوشته است (GAL, I/123).

در برخی منابع، گاه میان آثار پدر و پسر خلط شده است. مثلاً ابن خلکان (۳۴۱/۴) و نیز ذهبی (سیر، ۲۷۸/۱۵) دو کتاب *خلق الانسان* و *خلق‌الفرس* را که در شمار آثار قاسم انباری آورده‌اند (نک: مثلاً ابن ندیم، ۱۱۲)، آنان به پسر نسبت داده‌اند. همین خلط در کار محققان عرب که بر کتابهای او مقدمه نوشته‌اند، نیز پدیدار است (مثلاً رمضان، ۱۷؛ هارون، ۸). اشتباه ون دایک (ص ۲۹۹) از نوع دیگر است. وی کتاب *انصاف* عبدالرحمن بن انباری را به ابوبکر بن انباری نسبت داده است.

مآخذ: ابن ابی یعلی، ابوالحسین محمدبن محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالبّاء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *مناقب الامام*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰م؛ همو، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر احمد، *طبقات النّحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة اطلس و مطبعة الانشاء؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الأدب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم النّجار، مصر، ۱۹۷۴م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنـون*، استانبول، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۶۰ ق/ ۱۹۴۱م؛ خطاب، احمد، مقدمه بر *شرح القصائد التسع المشهورات* ابن نحّاس، بغداد، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۳ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط وابراهیم الزیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به‌کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ رمضان، محیی‌الدین عبدالرحمن، مقدمه بر *ایضاح الوقف والابتداء* ابوبکربن انباری، دمشق، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النّحویین واللّغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ زکی مبارک، محمد،

1. RSO 2. *Le mond oriental.*

النثر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ شریشی، احمدبن عبدالمؤمن، *شرح مقامات الحریری*، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله والمتقی لله*، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۹۳۵م؛ طلس، محمد اسعد، حاشیه بر *التنبیه علی حدوث التصحیف* اصفهانی، دمشق، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۷م؛ ظاهریه، خطی؛ عزاوی، عباس، *تاریخ الادب فی العراق*، بغداد، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ همو، *المحمدون من الشعراء*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، قاهره، ۱۳۸۵ ق، فهرست؛ همو، *نورالقبس*، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م، ص ۳۴۵؛ منجّد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۵۴ـ۱۹۶۰م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ ون دایک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، به کوشش محمدعلی البیلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۶م؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر *شرح القصائد السبع* ابوبکر بن انباری، مصر، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL; GAL'S; GAS.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ اَهْتَم، خالد بن صفوان بن عبدالله بن اهتم مِنْقَری تمیمی (د ۱۳۵ ق / ۷۵۳ م)، خطیب و سخنور بنام عرب در دورهٔ تابعین. ابن خلکان (۱۲/۳) خالد را از ذریهٔ عمروبن اهتم که‌ازاصحاب‌پیامبر (ص) بوده، بر شمرده است، زیرا او و برخی دیگر از مآخذ (یاقوت، ۲۴/۱۱) در سلسله نسب او نام عمرو را بین نام عبدالله و اهتم نهاده‌اند، حال آنکه مآخذ قدیم‌تر (ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۰۳؛ نهشلی، ۲۳ ـ ۲۴) عمرو را نه پدر که برادر عبدالله دانسته‌اند. ابن اهتم از قبیلهٔ مِنْقر است که یکی از شاخه‌های بزرگ بنو تمیم بود و بسیاری از صحابهٔ پیامبر (ص) و مشاهیر دیگر، از آن برخاسته‌اند (ابن خلکان، ۱۸۲/۶). خاندان اهتم همه از خطبا و بلغای معروف عرب بوده‌اند (نهشلی، ۲۴)؛ نیای وی عبدالله، خطیبی صاحب ریاست بود (جاحظ، *البیان*، ۲۷۸/۱) و خود و خاندان خویش را وارثان دانش می‌دانست (نهشلی، همانجا). پدرش صفوان نیز خطیب بود و چندی ریاست بنی تمیم را داشت (ابن قتیبه، *المعارف*، همانجا). عمّ پدرش عمروبن اهتم نیز شریفی از صحابهٔ پیامبر (ص) و شاعر و خطیبی بلیغ به شمار می‌آمد (ابن هشام، ۲۰۶/۴ـ۲۱۳؛ ابن حجر، ۵۲۴/۲) و دو قصیدهٔ وی را ضبّی (۱۲۵ـ۱۲۷، ۴۰۹ـ۴۱۲) نقل کرده است. پسر عمش شَبیب بن شَیْبه هم به فصاحت شهرت داشت و سخنوری همانند خالد بود (حصری، ۹۵۳/۴). جاحظ گروهی دیگر از افراد این خاندان را در شمار خطیبان آورده است (*البیان*، ۲۷۸/۱ـ۲۷۹).

از شرح حال ابن‌اهتم اخبار اندکی به جای مانده و مجموعاً حاکی از آن است که وی اهل بصره بود و احتمالاً تا آخر عمر نیز در همانجا زندگی کرده است (ذهبی، ۲۲۶/۶؛ ابن منقذ، ۳۴۱؛ قس: صفدی، ۱۴۸ـ۱۴۹). برخلاف نظر زرکلی (۳۳۸/۲)، وی زنان بسیاری را به همسری گرفت و بسیاری را نیز طلاق گفت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۰۴). وی فرزندانی نیز داشته است (همانجا؛ مرزبانی، *نور القبس*، ۵۳). ابن اهتم قامتی کوتاه و چهره‌ای ظاهراً گندمگون داشت و از زیبایی بی‌بهره نبود (جاحظ، *البیان*، ۲۶۹/۱). در اواخر عمر از بینایی محروم شد (مبرد، ۲۶۲/۱).

ابن اهتم نظر به اعتباری که هم از جهت خاندان و هم از جهت بلاغت و فصاحت داشت، در اواسط عمر به دربار عمر بن عبدالعزیز (۹۹ ـ ۱۰۱ ق / ۷۱۸ ـ ۷۲۰ م) در دمشق راه یافت، زیرا چنانکه ابن جوزی روایت کرده، خلیفه از او خواسته بود که موعظه‌اش کند، و همو دو نمونه از این موعظه‌ها را ضبط کرده است (۸۹/۲ ـ ۹۰). پس از چندین سال، ردپای او را در بصره می‌یابیم. در آنجا او را با خالدبن عبدالله قَسْری، والی بصره و کوفه (۱۰۵ ـ ۱۲۰ ق/۷۲۴ ـ ۷۲۸ م) ارتباط و مجالست بوده است (یاقوت، ۲۴/۱۱)، اما ظاهراً این دوستی چندان استوار نبود، زیرا زمانی که بلال بن‌ابی برده از جانب خالد امارت و قضای بصره را به عهده داشت، در محاکمه‌ای به زیان ابن اهتم حکم کرد (ابن قتیبه، عیون، ۸۰/۱) و چون وی قاضی را به سخن کوتاهی هجو گفت، قاضی او را تازیانه زد و به زندان افکند (صابی، ۳۱۹؛ مبرّد، همانجا؛ صفدی، ۱۴۸) و در هیچ حال، خالد بن عبدالله به دفاع از ابن اهتم برنخاست. به عکس روابط او با یوسف بن عمر ثقفی که به جای خالد نشست (۱۲۱ ـ ۱۲۶ ق / ۷۳۹ ـ ۷۴۴ م)، بسیار دوستانه بود، و اوست که بلال بن ابی برده را به زندان انداخت (همانجا) و ابن اهتم را با هیأتی از عراق روانهٔ دربار هشام بن عبدالملک کرد (ابوالفرج، ۳۵/۲ ـ ۳۶؛ یاقوت، ۲۸/۱۱). در خلال همین سفر بود که همراه خلیفه به بادیه رفت و او را به سخنانی سخت مؤثر، موعظه گفت و بی‌گمان در همین دوره بود که باز در مجلس هشام شاعران عرب را به شیوهٔ دلنشینی وصف کرد و موجب اعجاب حاضران شد (نک: دنبالهٔ مقاله. دربارهٔ دیگر مجالس او با هشام، نک: ابن نباته، ۱۰۷؛ ابن قتیبه، عیون، ۲۴/۱؛ بکری، ۲۹۴/۱؛ یاقوت، ۲۵/۱۱). پس از سالیان دراز، دوباره او را در عراق، و در خدمت نخستین خلیفهٔ عباسی، سفاح (۱۳۲ ـ ۱۳۴ ق / ۷۵۰ ـ ۷۵۳ م) باز می‌یابیم. خلیفه را با وی عنایتی بود (جاحظ، *البیان*، ۲۷۸/۱) و سخنان وی در مجلس سفاح و گفت وگوی نسبتاً مفصلش با خلیفه، از جملهٔ روایات دلنشین و خواندنی است (نک: صابی، ۱۰۱ ـ ۱۰۵). علاوه بر خلفا، وی را با دیگر مشاهیر آن روزگار نیز روابطی بوده است، چنانکه خود می‌گوید، در بصره، همسایهٔ حسن بصری (د ۱۲۱ ق / ۷۲۸ م) بود و در جلسات او شرکت می‌کرد (بسوی، ۵۱/۲ ـ ۵۲). با پسر عمش شَبیب بن شَیْبه که مانند او از مشاهیر خطبا بود، معارضه داشت (ابن قتیبه، عیون، ۱۱۹/۳؛ ابن عبدربه، ۲۵۱/۲)، و روزی به او گفت تسلط تو بر سخن هشداری است بر مرگ من، چه خاندان ما چنان است که چون خطیبی در آن ظهور کند، خطیب پیشین در می‌گذرد (همانجا؛ ابن خلکان،

۲۴/۶). همین ابن شیبه، و نیز محمد بن ذکوان و ابراهیم بن سعد از او روایت کرده‌اند (جاحظ، *البیان*، ۲۳۷/۱؛ بسوی، ۵۱/۲؛ ابوالفرج، ۳۵/۲).

در فصاحت و بلاغت و حاضر جوابی او همگان سخن گفته‌اند. جاحظ خود، و نیز از قول مکی بن سوادهٔ شاعر، در وصف حاضر جوابی و حضور ذهن او گوید: در پایان کلام، برآنچه در آغاز گفته بود، استحضار داشت و در هر محفل، برنخبگان، حتی بر دَغْفَل و سحبان، غالب می‌آمد، و آنگاه که بالبداهه سخن می‌گفت، دیگر سخنوران در مقابلش بسیار ضعیف به شمار می‌آمدند. همو دربارهٔ سخن خالد در مجلس سفاح که در قبال مفاخرهٔ منسوبان خلیفه ایراد کرد، می‌گوید که اگر این گفتار را از پیش تدارک دیده باشد، سخنوری است سخت قوی حافظه، و اگر آن را بالبداهه ساخته باشد، در جهان مانند ندارد (*البیان*، ۲۶۸/۱ـ۲۶۹). ابن قتیبه (*المعارف*، ۴۰۴؛ نیز قس: یاقوت، ۲۴/۱۱) و ابن معتز (ص ۶۳) نیز او را در شمار مشهورترین سخنوران عرب یاد کرده‌اند و حصری (۹۵۴/۴) او را حافظ اخبار دورهٔ اسلامی و سرگذشت خلفا و داستانهای نادر، و خلاصه همهٔ معلومات لازم ادبی می‌داند. دو روایتی که پیش از این بدانها اشاره رفت نیز بر سخندانی او دلالت تمام دارند: هنگامی که عمر بن عبدالعزیز را موعظه کرد، خلیفه چنان متأثر شد و چندان گریست که از هوش رفت (ابن جوزی، ۸۹/۲ـ۹۰)؛ نیز هنگامی که همراه موکب هشام به قصد تفریح به بادیه رفت، بی‌اعتباری دنیا را به سخنانی چنان مؤثر نزد خلیفه باز نمود که وی گریست و سفر تفریحی خود را ناتمام گذاشت و فرمان بازگشت داد (نک: ابوالفرج، ۳۵/۲ـ۳۶؛ یاقوت ۲۸/۱۱ـ۳۴). همچنین زمانی که در مجلس هشام درباب شاعران بزرگ دورهٔ اموی با حضور خود آنان اظهار نظر کرد، مَسلَمة بن عبدالملک او را در توصیف، از همهٔ گذشتگان و معاصران برتر انگاشت و هشام اظهار داشت که مانند آن را ندیده است (همو، ۲۵/۱۱ ـ ۲۶).

به‌رغم این روایات و آنچه ما از ذکرش خودداری کرده‌ایم، باز ابن‌اهتم از بلای «لحن» در امان نماند. جاحظ (*البیان*،۱۷۴/۲) او را در صف بلیغانی که سخن نادرست و اِعراب غلط در کلامشان راه داشت، آورده است. نیز در مجلس بلال‌بن‌ابی‌برده، به‌حدی لحن در کلامش فزونی یافت که او سخت برآشفت و نخواست دیگر اخبار خلفا را با خطاهایی چنین فاحش بشنود. به‌همین سبب بود که ابن‌اهتم از آن پس به‌مسجد بصره می‌رفت و نحو می‌آموخت (مبرّد، ۲۶۲/۱).

یکی از خصوصیات شگفت ابن اهتم، همانا بخل اوست که در اکثر منابع عمده به‌آن اشاره شده است (همو، ۲۶۳/۱؛ ابن‌قتیبه،*المعارف*، ۴۰۴). مرزبانی (*نورالقبس*، ۱۴۶) و یاقوت (۳۴/۱۱) او را یکی از چهار شاعر بخیل عرب دانسته‌اند. به‌سبب همین ویژگی است که ابن اهتم، یکی از قهرمانان‌کتاب*البخلای* جاحظ گردیده است (۸۱/۲، ۸۶، ۸۷).

از خلال برخی از مآخذ بر می‌آید که ابن اهتم، شاعر نیز بوده است. ابن‌ندیم (ص ۱۵۱) در زُمره کتابهایی‌که مدائنی در اخبار شاعران تألیف کرده است، از کتابی به‌نام کتاب *خالد بن‌صفوان*، نام می‌برد. در گزارش مرزبانی (*نورالقبس*، ۱۴۶ ؛ *الموشح*، ۲۱۱) که در هر یک بیتی از او نقل شده است، همین معنی را تأیید می‌کند، اما مبرد (۲۶۳/۱) تصریح می‌کند که خالد شعری نگفته است. در زمره مخطوطات کتابخانه امام یحیی در یمن قصیده‌ای به نام «عروس» از خالدبن صفوان باقی است (مغربی، ۱۳۰/۲۸ ـ ۱۳۲)، ولی بعید است که این قصیده از ابن اهتم باشد، زیرا زرکلی در شرح حال خالد ابن‌صفوان القنّاص، به‌استناد مآخذی که در اختیار داشته، قصیده‌ای با قافیهٔ نون با نام عروس به وی نسبت داده است (۲۹۶/۲)، از این‌رو محتمل است که قصیدهٔ محفوظ در کتابخانهٔ امام یحیی همین قصیده و از القناص باشد. کتابی مستقل مشتمل بر گفته‌های او نیز وجود داشته که به‌گفتهٔ جاحظ (*البیان*، ۲۶۹/۱) بین وراقان دست به‌دست می‌گشته است. به‌نقل ابن‌ندیم (ص ۱۶۷) عبدالعزیز یحیی جلودی (د بعد از ۳۳۰ ق / ۹۴۲ م) همشهری خالد، کتابی به‌نام *اخبار خالد بن‌صفوان*، تألیف کرده که ممکن است همین کتاب باشد که جاحظ از آن نام برده است.

موضوع سخنان و نکته‌هایی که از ابن اهتم نقل کرده‌اند، غالباً مضامین اخلاقی پندآمیز است که نمونه‌هایی از آنها در کتب بزرگ ادب و تراجم آمده است (نک: مثلاً ابن‌قتیبه، عیون، ۹۷/۱،۳۳/۲،۱۷/۳، ۴/۴؛ جاحظ، *البیان*، ۱۵۱/۱، ۷۳/۲؛ ابن‌معتز، ۶۲؛ وشاء،۵۳؛ ابن عبدربه، ۱۱/۱، ۲۴۱، ۱۳۶/۲؛ ابوالفرج، ۳۵/۲ ـ ۳۶؛ قالی، ۱۰۸/۲؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۵۵، جم؛ علم الهدی، ۲۹۵/۱؛ ماوردی، ۷۹).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المصباح المضیء*، به‌کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷ م؛ ابن‌حجر، احمد بن‌علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *بهجة المجالس وانس المُجالس*، به کوشش محمد مرسی الخولی، بیروت ۱۹۸۱ م ؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله ابن‌مسلم، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق /۱۹۲۵ م ؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰ م ؛ ابن‌معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۶۵ م؛ ابن‌منقذ، اسامه، *لباب الآداب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۵ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *شرح‌العیون*، به‌کوشش ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *اغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۹۷۵ م ؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم، به‌کوشش، مصطفی السقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق /۱۹۴۵م؛ جاحظ، عمروبن‌بحر، *البخلاء*، به‌کوشش احمدالعوامری و علی‌الجارم، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳ م؛ همو، *البیان و التبیین*، به‌کوشش حسن‌السندوبی،قاهره،۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ حصری، ابراهیم‌بن‌علی، *زهرالآداب و ثمرالباب*، به کوشش زکی مبارک، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب الارنؤوط و حسین الاسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ صابی، محمد ابن هلال، *الهفوات النادرة*، به‌کوشش صالح الاشتر، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ ضبی، مفضل‌بن محمد، *المفضلیات*، به‌کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۴ م؛ علم

الهدی، علی‌بن حسین، *امالی المرتضی*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ ماوردی، علی، *ادب الدنیا والدین*، به‌کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ مبرّد، محمد بن‌یزید، *الکامل*، قاهره، ۱۳۴۷ ق /۱۹۲۸ م؛ مرزبانی، محمد بن‌عمران، *الموشح*، به‌کوشش محب الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *نور القبس المختصر من المقتبس*، به‌کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ مغربی، عبدالقادر، «مخطوطات یمانیة...»، *مجلة المجمع‌العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ نهشلی، عبدالکریم، *الممتع فی صنعة الشعر*، به‌کوشش عباس عبدالساتر، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ و شاء، محمد بن احمد، *الظرف و الظرفاء*، به‌کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵ م؛ یاقوت، *ادبا*.

ابومحمد وکیلی

اِبْنِ اَهْدَل، ابوبکر بن ابی القاسم بن احمدبن محمد یمنی (۹۸۴ ـ ۱۰۳۵ق/ ۱۵۷۶ ـ ۱۶۲۶م)، زاهد، مدرس، مفتی و شاعر. وی از خاندان اهدل بود که در تاریخ به تصوف و تفقه شهرت دارند و سلسله نسبش با اختلاف روایات، به عون بن موسی کاظم (ع) می‌رسد (مُحبّی، ۶۴/۱، ۶۷).

خود وی زندگی‌نامه‌اش را در کتابی به نام *نفحة المندل* درج کرده و در آن زادگاه خویش را حلّهٔ شام، که آرامگاه نیاکانش در آن قرار داشته، ذکر کرده است (همو، ۶۷/۱؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۷۱/۶ ـ ۲۷۲). وی، به تصریح خود، در ذیحجهٔ ۹۸۸ق/ژانویهٔ ۱۵۸۱ م همراه پدر از حله به قریهٔ سلامه رفت و در آنجا قرآن را از شیخ صالح احمدبن ابراهیم مزجاجی فراگرفت، تا آنجا که حافظ و قاری و معلم قرآن شد، سپس عازم زبید گردید. در آنجا فقه را از محمدبن عباس و نحو را از محمدبن یحیی آموخت و از مشایخ وقت هم چون تاج‌الدین نقشبندی شفاهاً و کتباً اجازه دریافت داشت (محبی، ۶۵ ـ ۶۶؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۷۲ ـ ۲۷۳).

آثار: عناوین آثار منظوم و منثور او که در منابع مختلف ذکر شده به قرار زیر است: ۱. *الاحساب العلیة فی الانساب الاهدلیة* که تاریخ خاندان اوست (بغدادی ۳۲/۱)؛ ۲. *الدّرة الباهرة فی التحدث بشیء من نعم‌الله الباطنة والظاهرة* که در آن ضمن شرح فوائد تصنیف، به پاره‌ای آثار خود نیز اشاره کرده است (*نامهٔ دانشوران* ۲۷۴/۶؛ بغدادی ۴۵۶/۱)؛ ۳. *اصطلاحات الصوفیة*، که منظوم است (کحاله ۶۹/۳)؛ ۴. *البیان و الاعلام بمهمات احکام ارکان الاسلام* (بغدادی، ۲۰۷/۱)؛ ۵. *التعلیق و المضبوط فیما للوضوء کالغسل من الشروط* (بغدادی، ۲۹۸/۱)؛ ۶. *شرحان علی قصیدة ابن بنت المیلق*؛ ۷. *منظومة فی السواک*؛ ۸. *نظم التحریر فی الفقه*؛ ۹. *نظم التحفة*؛ ۱۰. *نظم الورقات* (*نامهٔ دانشوران*، ۲۷۴/۶)؛ ۱۱. *نفحة المندل فی تراجم سادة الاهدل* (بغدادی ۶۷۱/۲؛ بستانی، ۳۵۷/۲؛ کحاله ۶۹/۳) ۱۲. *الوفود* (بستانی، ۳۵۲/۲).

مآخذ: بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ محبی، محمدامین ابن فضل‌الله *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْنِ اَهْدَل، ابومحمد، یاابوعلی حسین بن عبدالرّحمن بن محمد ملقب به بدرالدین و معروف به ابن اهدل از سادات حسینی (ح ۷۷۹ ـ ۸۵۵ ق/۱۳۷۷ ـ ۱۴۵۱ م)، فقیه، متکلم، محدّث و مورخ اشعری ـ شافعی یمنی. سخاوی در *الضوء اللّامع* (۱۴۵/۳) نسب وی را با ۲۳ واسطه به حضرت علی بن ابی طالب (ع) رسانده و تصریح کرده است که وی در قحزیه واقع در غرب الحقه از شهرهای یمن که عمری (ص ۶۴) آن را فخریه ثبت کرده (قس: ریو، 453)، متولد شده است. اما همو (سخاوی) در *التبر المسبوک* (ص ۳۵۸) تولد ابن اهدل را درابیات حسین واقع در یمن نوشته است. ابن اهدل در زادگاه خویش مقدمات علوم را فراگرفت و حافظ قرآن شد. سپس برای ادامهٔ تحصیل در ۷۹۵ یا ۷۹۶ ق به شهر مراوغه رفت و در آنجا از علی بن آدم زیلعی فقه آموخت و کتاب *الحاوی* را نیز در آن شهر فراگرفت و به مطالعهٔ کتب فقهی پرداخت و در ۷۹۸ ق به شهر ابیات حسین بازگشت و در آنجا نیز از محمدبن ابراهیم حرضی و نورالدین علی بن ابی بکر ازرق فقه آموخت و در شمار خاصّان ازرق درآمد و از او بسیار حدیث شنید و اجازهٔ فتوا یافت و نیز دراین شهر نزد محمدبن نورالدین موزعی به فراگیری دانش پرداخت. سپس به زبید رفت و در آنجا *رسالهٔ قشیریّه* را نزد ابن وداد قرائت کرد؛ و کتاب *اللطائف* ابن عطاءالله را نزد علی ابن عمر قرشی استماع نمود و کتاب *اللّمع فی اصول الفقه* را از قاضی جمال‌الدین عبدالله بن محمد ناشری فراگرفت. ابن اهدل بارها به سفرحج رفت و در یکی از این سفرها در مکه مجاور شد و از جمال‌الدین ابن ظهیره استماع حدیث کرد و در مدینه نیز از زین‌الدین مراغی و ابوحامد مطری دانش آموخت و پس از بازگشت به یمن از مجد شیرازی استماع حدیث کرد و در ۸۲۸ق/۱۴۲۵ م از ابن جزری که به یمن وارد شده بود نیز حدیث شنید و گویا چنانکه سخاوی اشاره کرده است از ابن حجر عسقلانی به اجازه روایت کرده است. ابن اهدل در کتب حدیث، تفسیر، لغت، دیوانهای شعرا و کتب صوفیه مطالعهٔ وسیعی داشت و با عقاید ائمهٔ اهل سنّت و اصطلاحات فقها و محدثان و مفسران و اصولیان و اهل ادب آشنایی کامل داشت و در علوم منقول و معقول متبحّر بود، تا آنجا که درابیات حسین مدار فتوا گردید (سخاوی، *الضوء*، ۱۴۵/۳ ـ ۱۴۷) و چون شهرت وی در همه جا پیچید، طالبان علم نزد او می‌شتافتند (شوکانی، ۲۱۹/۱). هنگام اقامت در مکه بسیاری از واردین به این شهر از جمله برهان بن ظهیره، ابن فهد، علاءالدین بن سید عفیف‌الدین، فتح الدین بن سوید و حسافة بن جریر مالکی از او استماع حدیث کرده‌اند و سخاوی و امام الکاملیة از او اجازهٔ نقل حدیث گرفته‌اند (سخاوی، *الضوء*، ۱۴۷/۳؛ همو، *التبر*، ۳۵۸).

آثار: به ابن اهدل آثار زیادی نسبت داده‌اند. سخاوی (*الضوء*، ۱۴۶/۳ ـ ۱۴۷) نوشته است که در ۸۴۸ ق/۱۴۴۴ م به خطِ خودِ ابن اهدل خواندم که بیش از ۱۰ اثر داشته است و سپس حدود ۲۰ اثر وی را نام برده است. آثار موجود ابن اهدل اینهاست: *کشف الغطاء عن*

حقائق التوحید و الرّدّ علی ابن عربی، که به کوشش احمد بکیر در تونس ۱۹۶۴ م به چاپ رسیده است؛ تجرید الاسماء المذکورة فی کتاب تحفة الزمن فی تاریخ سادات الیمن، نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ آصفیهٔ حیدرآباد دکن (سید، ۲(۳)/۹۵) موجود است؛ تحفة الزمن فی تاریخ سادات الیمن، که مختصری از کتاب السلوک فی طبقات العلماء والملوک ابوعبدالله یوسف بن یعقوب معروف به بهاء الجندی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) است با اضافاتی از ابن اهدل. نسخه‌ای از این کتاب در موزهٔ بریتانیا موجود است (ریو، شم 670) که به علت افتادگی از اول و آخر کتاب نام نویسندهٔ آن مشخص نیست، ولی از قراین موجود درمتن نسخه پیداست که این کتاب از ابن اهدل است و نسخه‌های دیگری در جامع صنعا (رقیحی، ۱۷۴۷/۴) و الازهر مصر (نک: مختار وکیل، شم ۱۴۳۶) موجود است؛ شرح مسئلة القدر، نسخه‌ای از آن در چستربیتی موجود است (آربری، II/4822)؛ عدّة المنسوخ من الحدیث علی ما اخبر به بعض اهل الحدیث، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ندوة العلماء لکهنو موجود است (فهرست، شم ۱۵۳)؛ اللمعة المقنعة فی ذکر فروق المبتدعة، نسخه‌ای از آن در جامع صنعا هست (زرکلی، ۲۴۰/۲)؛ غربال الزمان یا مختصر تاریخ یافعی (مرآة الجنان)، همین غربال الزمان را ابوزکرّیای عامری مختصر کرده است که نسخه‌ای از آن در آصفیه موجود است (آصفیه، ۱۳۶/۱؛ قس: زرکلی، همانجا)؛ مسئلة الانتقاد مع حسن الاعتقاد و مسئلة الرؤیا، که نسخه‌های آنها در چستربیتی موجود است (آربری، همانجا)؛ مطالب اهل القربة فی شرح دعاء ابی القربة، نسخه‌ای از آن در مکتبة الوطنیة تونس (جامعه، ۱۸(۱)/۲۰) نگهداری می‌شود؛ «قصیده» که طاهر بن زیّان زواوی آن را تسمیط کرده ونسخه‌ای از همین تسمیط در رباط موجود است (GAL, S, II/239).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ جامعه، خطی؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق، فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء، صنعا ، ۱۹۸۴م؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، التّبرالمسبوک، بولاق، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۵ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۹م؛ شوکانی، محمدبن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ق/ ۱۹۲۹م؛ عمری، حسین عبدالله، مصادر التراث الیمنی فی المتحف البریطانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ ندوة العلماء لکهنو، دهلی نو، ۱۳۶۵ ش؛ مختار وکیل، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Arberry; GAL,S; Rieu, charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscript*, London, 1894.

علی رفیعی

اِبْنِ اِیاز، ابومحمد جمال الدین حسین بن بدر بن ایاز (د ۶۸۱ ق / ۱۲۸۲ م)، از علمای نحو. از زندگی او هیچ نمی‌دانیم. کسانی که او را دیده‌اند، نیز اطلاع روشنی از احوال او نداده‌اند. شرف دمیاطی (د ۷۰۵ ق / ۱۳۰۶ م) که در ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲ م در بغداد بوده، او را در زیّ سپاهی زادگان دیده است که نزد سعد بیّانی علم نحو می‌آموخته است (سیوطی، ۵۳۲/۱، ۵۷۷). حتی ابن فُوَطی که ظاهراً نزد او شاگردی می‌کرده، چیزی از احوالش نقل نکرده است، تنها یک بار می‌گوید که القوّاس موصلی در خدمت «شیخنا» نحو خوانده است (۴ (۱) / ۲۱۰). اندکی بعد صفدی (۳۴۲/۱۲) می‌نویسد که وی استاد صرف و نحو (العربیة) در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد بود. سیوطی نیز (همانجا) به استناد گفتهٔ ابن رافع در تاریخ بغداد همین سخن را تأیید کرده، می‌گوید: او مردی نرم خوی و در علم صرف و نحو یگانهٔ زمان بود. سیوطی، سپس قول چند تن از بزرگان را در شرح اطلاعات نحوی او برمی‌شمارد. وی در علم حدیث نیز دستی داشت و از شیوخ این علم اجازت یافته بود، به خصوص می‌دانیم که نزد ابن قبیطی «یک جزء، حدیث استماع» نمود. با اینهمه ابن ایاز از روایت حدیث خودداری می‌کرد (سیوطی، همانجا).

از میان شاگردان او تنی چند در شمار مشاهیر درآمده‌اند، از آن جمله عزالدین قوّاس (ابن فوطی، ۴ (۱) / ۲۱۰) و نیز به گفتهٔ مصطفی جواد تاج‌الدّین بن سباک است (همو، ۴ (۱) /۹۴).

آثار ابن ایاز را ــ که عموماً در علم نحو و بیان اختلاف مکاتب آن است ــ می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. تألیفات مستقل، ۲. شروح. از نوع اول چهار کتاب به او نسبت داده‌اند که عبارتند از: الاسعاف فی الخلاف، المأخذ المتّبع، مسائل الخلاف و قواعد المطارحة. از نوع دوم سه کتاب شناخته شده است: المحصول فی شرح الفصول الخمسین، تألیف ابن معطی؛ شرح التصریف، تألیف ابن مالک (نک: صفدی، ۳۴۲/۱۲؛ سیوطی، ۵۳۲/۱؛ ابن قاضی، ۲۴۵/۱؛ حاجی خلیفه، ۸۵/۱، ۴۱۲، ۱۰۸۷/۲، ۱۲۶۹، ۱۵۷۳، ۱۶۶۹) و نیز شاید شرح تصریف الافعال.

آنچه از این آثار اینک دردست است، عبارت است از: قواعد المطارحة که آن را المطارحة یا فقط القواعد نیز گفته‌اند. از این کتاب ۲ نسخه شناخته شده است (دارالکتب، ۵۲/۷؛ ازهریه، ۲۹۶/۴). از سه تألیف دیگر هنوز نسخه‌ای یافته نشده است. از شروح او، کتاب المحصول بسیار شهرت داشته و اینک نسخ متعددی از آن دردست است (GAL, I/366; GAL, S, I/531؛ کوپریلی، ۱۶۴؛ سید، خطی، ۲۲/۳). شرح کتاب التصریف ابن مالک نیز دردست است (همان، ۱۸/۲). همچنین در کتابخانهٔ تیموریه اثر مجهول المؤلفی تحت عنوان تصریف الافعال وجود دارد که در حاشیهٔ آن شرحی از ابن ایاز آمده است (نک: سید، فهرس المخطوطات المصورة، ۴۰۱/۱). این اثر شاید غیر از تصریف ابن مالک باشد.

مآخذ: ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، به کوشش مصطفی جواد، وزارة الثقافة والارشاد القومی، دمشق؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنّور، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ دارالکتب المصریه، خطی؛ سیّد، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالتواب،

بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ کوپریلی، خطی؛ نیز: GAL; GAL,S.

رضا محمدزاده

اِبْنِ اِیاس، یا آیاس (در گویش عامیانه)، ابوالبرکات محمدبن احمد بن اِیاس ناصری حنفی (۶ ربیع‌الآخر ۸۵۲ ـ پس از ۹۲۸ ق/ ۹ ژوئن ۱۴۴۸ـ۱۵۲۲م)، مورخ مصری. نیای پدری او، فخری اِیاس (د۸۵۳ ق/ ۱۴۴۹م) که از ممالیک سلطان ظاهر برقوق بود و به نام یا لقب نخستین صاحب خود، «من جنید» خوانده می‌شد، در دولت الملک الناصر فرج به منصب دواداری (= دواتداری، دبیری) گماشته شد. پدرش شهابی (شهاب‌الدّین احمدبن ایاس، د ۹۰۸ ق/ ۱۵۰۳م). نیز در دولت الناصر فرج بن برقوق دوادار ثانی (دبیر دوم) شد. او ۸۴ سال زیست و صاحب ۲۵ فرزند شد که از آنان دو پسر و یک دختر زنده ماندند. احمد با امرا و ارباب دولت معاشرت داشت و از مشاهیر بود. ابن ایاس از جلال‌الدین سیوطـی، عبدالباسط بن خلیل حنفی و شمس‌الدین قادری به عنوان استاد خود (شیخنا) سخن گفته است (۱۱۸/۳، ۷۹/۴، ۸۳). ابن ایاس در ۸۸۲ ق/۱۴۷۸م به حج رفت و از سختیهای آن سفر یاد کرده است (۱۴۴/۳ـ۱۴۵). همچنین با رجال دربار و امیران مصری رابطهٔ نزدیک داشت و بسیاری از آنان را مدح کرد یا در مرگشان مرثیه سرود. قطعاتی از این مدایح که شمار آن اندک نیست، در کتاب او آمده است؛ از آن جمله ابیاتی است در مدح امیر خایربک نائب السلطنه (۲۰۹/۵)، ابن اَجا (هم) کاتب السّر (۲۴۸/۴، ۲۵۱)، احمدبن جیعان نائب کاتب السّر (۱۸۳/۴)، قاضی القضاة کمال‌الدین (۴۶۹/۴)، امیر سودون عجمی (۲۲۰/۴)، برکاتِ بن موسی محتسب (۲۴۷/۵) و ... . ابن ایاس، سلطان اشرف غوری را نیز به مناسبتهای مختلف مدح گفته و در موردی (۶۹/۴) اشاره به تحسین سلطان از نظم خویش دارد، اما گویا به سلطان نزدیک نبوده چون گاهی اخبار سلطان را از زبان خاصان (۳۱۲/۴) و از زبان اشخاص موثق (۲۹۴/۴) نقل کرده است. تاریخ ابن ایاس، یعنی *بدایع الزهور فی وقایع الدهور* تا رخدادهای ذیحجهٔ ۹۲۸ ق/ اکتبر ۱۵۲۲م را در بر دارد و بی‌گمان تا این تاریخ زنده بوده است. تاریخ دقیق وفاتِ او معلوم نیست، هر چند برخی از منابع، سال ۹۳۰ ق/۱۵۲۴م را ذکر کرده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱/۲، ۱۹۵۳؛ GAL, II/380) برینر[1] (EI^2) شرحی مبسوط در باب اُزْدمِیر یا اَزْدَمُور آورده که در زمان سلطان حسن و سلطان اشرف مناصبی داشته است، اما این شخص جدّ مادری ایاس، و ایاس خود جدّ پدری محمد بوده است و این تحقیقات مطلبی را از زندگی ابن ایاس روشن نمی‌کند. بروکلمان (GAL, II/380) ابن ایاس را حنبلی مذهب شمرده است، اما دلیل چنین استنباطی روشن نیست. به هر حال اندیشه و شخصیت ابن ایاس را کم و بیش می‌توان از مطالعهٔ دقیق آثار او دریافت.

آثـار:

۱. *بدایع الزهور فی وقایع الدهور*، در تاریخ مصر که مهم‌ترین اثر تاریخی اوست. این کتاب تاریخ مصر را از روزگاران کهن تا سالهای نزدیک درگذشت مؤلف در بردارد. بخش مهم و مبسوط آن، قسمتی است که حاوی رُخدادهای روزگار مؤلف، یا عهد نزدیک به اوست و در بیشتر موارد خود شاهد آن رویدادها بوده یا از آنها اطلاع صحیح داشته است، اما مجلد نخستین در واقع پیش‌گفتاری است اجمالی که برای تکمیل اثر خویش به صورت بسیار مختصر اقتباس و تتبع کرده است. ابن ایاس در مقدمهٔ این کتاب (۳/۱) می‌نویسد که حدود ۳۷ کتاب تاریخ را مطالعه کرده تا نکاتی راکه در پی آن بوده است، به دست آورد. جرجی زیدان (۳۲۱/۳) بر آن است که عبارات *بدایع الزهور* مثل دیگر کتب تاریخی آن روزگار سست است. محمد مصطفی در مقدمهٔ مجلد پنجم (ص ۸) آورده است که ابن ایاس همچون دیگر مورخان قرن ۹ ق اسلوب لغوی خاصی داشت. لغات ساده و آسان و نزدیک‌تر به زبان مردم به کار می‌بُرد و غالباً به قواعد املا توجه نمی‌کرد و جمع و مفرد، مذکر و مؤنث و رفع و جر را به هم می‌آمیخت. با اینکه او قواعد درست املاء را می‌دانست و در بیشتر مواضع کتاب به مقتضای آن می‌نوشت، در نقل اخبار، ظاهراً با سختگیری، خبر را چنانکه شنیده بود، می‌نوشت، نه چنانکه دستور زبان ایجاب می‌کرد. این شیوه، اثر ابن ایاس را از لحاظ زبان‌شناسی و مطالعهٔ تحول زبان عربی حائز اهمیت ساخته است. همو در مقدمهٔ مجلد اول (ص ۸) آورده است که ابن ایاس به درستی آنچه می‌نوشته، توجه داشته و امانت علمی را در نقل رخدادها و اخبار رعایت می‌کرده و از درازگویی و اطناب پرهیز می‌نموده است. ابن ایاس خود به این نکته اشاره کرده است، مثلاً در باب ملک الظاهر بیبرس می‌گوید که اخبار مربوط به او بسیار است، و چند مجلد می‌شود، ولی غالب آنها ساختگی است و حقیقت ندارد و آنچه ما به دست آورده‌ایم، اخبار درستی است که مورخان دانشمند از آن یاد کرده‌اند (۳۴۱/۱). در تاریخ ابن ایاس، احوال سلاطین مصر و وابستگان آنان، شرح رفت و آمدها و مسافرتهای آنان، احوال رجال دولت و ارباب امور، رفت و آمد سفیران، تأسیس و افتتاح بناها، وفیات اعیان، کاهش و افزایش آب رود نیل، وضع نرخها و ارزانی و گرانیهای فوق‌العاده، کمبود یا فراوانی اجناس و امتعه در قاهره، بروز بیماریهای مهلک و همه گیر چون طاعون، رخدادهای طبیعی چون زلزله‌ها و توفانها و ظهور ستاره‌های دنباله‌دار و مرگهای عجیب و تولدهای نادر بیان شده است. امّا قطعاتی که ابن ایاس از خود به مناسبتهای مختلف آورده، می‌تواند برای شناخت اندیشهٔ او مفید باشد. *بدایع الزهور* به ویژه دربارهٔ تاریخ سدهٔ ۹ و اوایل ۱۰ ق/ ۱۵، ۱۶م و تصرف مصر به دست عثمانیان مأخذ ارزنده‌ای است. این کتاب چند بار چاپ شده است، از آن جمله: قاهره، ۱۳۰۱ـ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۴ـ۱۸۸۸م، در سه مجلد؛ بولاق، ۱۳۱۱ـ۱۳۱۲ ق/۱۸۹۴م (GAL, II/380; GAL, S, II /405-406). همچنین کاستیهای چاپ اول تحت

---

1. Brinner



عنوان «صفحات لم تُنشَر من بدائع الزهور» به کوشش محمد مصطفی از طرف «انجمن تاریخی مصر» در ۱۹۵۱م چاپ شده است (زیدان، ۳۲۱/۳؛ مصطفی، ۱(۱)/۸). چاپ کامل *بدایع الزهور* در ۶ مجلد به کوشش محمد مصطفی، در قاهره، از سوی «انجمن خاورشناسان آلمانی» میان سالهای ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۶۱ـ۱۹۷۵م صورت گرفته است.

۲. *نشق الازهار فی عجائب الاقطار*: جرجی زیدان (همانجا) این کتاب را با نام *خریدة العجائب و بغیة الطالب* آورده است. از فهرست مطالب کتاب که توسط *آلوارت* (V/376) نقل شده برمی‌آید که بیشتر وجه جغرافیایی و طبیعی دارد. ابن ایاس در مقدمه می‌نویسد که تاریخهای ملل را خوانده و خواسته است شگفتیهای آنها را به اختصار بنویسد و در آن از عجائب مصر و طلسمات و چیزهای دیگر یاد کرده است (سید، ۳۲۲). این کتاب را لانگلس[1] ترجمه کرده و در پاریس در ۱۸۰۷م منتشر کرده است (شوربجی، ۲۱). نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه‌های ظاهریهٔ قاهره، موزهٔ بریتانیا و جز آنها نگاهداری می‌شود (GAL, II/380).

۳. *جواهر السلوک فی الخلفاء والملوک*، که نسخه‌های خطی آن در کتابخانهٔ احمد ثالث (لطفی، ۱۱۰) وکتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (کاراتای، III/467-468) نگهداری می‌شود.

۴. *المنتظم فی بدء الدنیا و تاریخ الامم*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ احمد ثالث موجود است (سید، ۳۰۱/۲ـ۳۰۲).

۵. *نزهة الامم فی العجائب والحکم*، که خود در *بدایع الزهور* (۱۱۸/۳) به آن اشاره دارد و نسخه‌ای از آن در ایاصوفیا موجود است (سید، ۵۶۷/۱)؛ بغدادی (۲۳۱/۲) *عقود الجمان فی وقایع الزمان* و *الجواهر الفریدة والنوادر المفیدة* را در زُمرهٔ آثار او بر شمرده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدایع الزهور فی وقایع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۲ـ۱۹۸۴م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ سرکیس، جابی؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ شوربجی، محمد جمال الدین، *قائمة باوایل المطبوعات العربیة المحفوظة بدارالکتب*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ لطفی عبدالبدیع، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ نیز:
Ahlwardt; EI[2], GAL; GAL,S; Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1966; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University, Library*, New Haven, 1956.

محمد آصف فکرت

اِبْن اَیْبَک، ابوالحسین احمدبن ایبک بن عبدالله، ملقب به شهاب الدین حسامی دِمیاطی (۷۰۰-۷۴۹ ق / ۱۳۰۱-۱۳۴۸ م)، مورخ و محدث مصری. وی در شهر دمیاط مصر متولد شد و همانجا نشو ونما یافت. ابتدا از احمدبن عبدالرحیم و حسن بن عمرکردی و شهدة بنت الحصنی وست الوزراء و سپس در اسکندریه از ابراهیم غرافی حدیث شنید. آنگاه به مطالعه و برگزیدن احادیث پرداخت (ابن حجر، ۱۲۳/۱). در ۷۴۰ ق به دمشق کوچ کرد و در آنجا نیز از محدثان زمان چون جمال الدین یوسف بن عبدالرحمن مزّی حدیث شنید و از ابوالعباس احمدبن علی جزری و دیگر استادان آن عصر بهره گرفت. ابن ایبک تا ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م، سال وفات استادش مزّی، در دمشق بود. آنگاه به مصر بازگشت و در رمضان ۷۴۹ ق / دسامبر ۱۳۴۸ م براثر طاعون درگذشت (ذهبی، ۱۵۰/۴؛ حسینی، ۵۵؛ ابوفرح، ص «ط»). وی از راویان مورد اعتماد و از رجال علم حدیث و از متکلمان عصر خویش بود (سخاوی، ۲۱۷، ۲۲۶، ۲۳۰ و جم) و پس از ورود به دمشق طولی نکشید که بلند آوازه شد و برای عده‌ای از بزرگان به نوشتن معجم پرداخت. برخی از معاجم وی در مجلس بزرگان قرائت می‌شد. چنانکه نوشته‌اند تقی‌الدین ابوالفتح سبکی معجمی را که ابن ایبک به نام او تألیف کرده بود، در عمارت کلاسه که متصل به مسجد جامع اموی دمشق بود قرائت می‌کرد (ابن قاضی شهبه، ۲۶۸/۲، ۴۷/۳-۵۱). ذهبی جزوه‌ای از احادیث ابن ایبک مرتب ساخته بوده که ابن حجر (۱۲۳/۱) آن را به خط خود ذهبی دیده بوده است. برخی از آثار وی عبارتند از: ۱. *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد لابن النجار*، مرتب به حروف معجم در یک مجلد و شامل هشت جزء به خط مؤلف که در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۱۵۰) مضبوط است. این کتاب با کمک وزارت معارف و تحقیقات علمی و امور فرهنگی هند و نظارت دائرة المعارف العثمانیة در ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م به چاپ رسیده است؛ ۲. *الاحادیث العوالی*؛ ۳. *الفوائد*؛ ۴. *عمدةالفاضل فی اختصار الکامل*، (بغدادی، ۱۱۰/۱) ؛۵. معجم سبکی؛ ۶. معجم دبوسی؛ ۷. *ذیل فی الوفیات علی الشریف الحسینی* (حسینی، ۵۵). افزون براینها وی به تدوین گزیده‌ای از احادیث رافعی پرداخت، اما آن را به پایان نرسانید (ابن حجر، ۱۲۴/۱).

مآخذ: ابن حجر، عسقلانی احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابوفرح، قیصر، مقدمهٔ *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ حسینی، محمدبن علی، *ذیل تذکرة الحفاظ للذهبی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتز روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م.

قهار مقیمی

اِبْن اَیّوب، جمال‌الدین عبدالله بن علی بن یوسف بن علی بن محمدالقادری المخزومی (۷۸۲ ـ ۸۶۸ ق/ ۱۳۸۰ ـ ۱۴۶۳ م)، پزشک و محدّث شافعی مذهب دمشقی. جدّ بزرگ او یوسف بن علی، به علت مصائبی که بر او وارد آمد، ایوب لقب گرفت. از این رو بازماندگان او به ابن ایوب شهرت یافتند (سخاوی، ۳۶/۵). عبدالله در دمشق زاده شد و رشد یافت و دانش آموخت و قرآن را حفظ کرد. بعدها عازم

1. L. Langles

قاهره شد و در آنجا با الزّین عبدالباسط و سعید السّعداء (از افراد صاحب نفوذ در دربار فاطمیان و شیخ خانقاهی به همین نام در قاهره، نک: ابن تغری بردی، ۱۳۲/۱۵) و دیگر مشاهیر زمان معاشر شد. صحیح بخاری را نزد ابن صدّیق آموخت و خود برای جمعی دیگر درس گفت. وی دربارهٔ مفاد برخی احادیث آن با گروهی از محدّثان قاهره و از جمله محمد بن عبدالرحمن سخاوی گفت‌وگوهایی داشته است. ابن ایّوب از پدرش علی کرامات بسیار نقل می‌کرده، و نیز به پیروی از او با عرفا، به ویژه ابن فارض و ابن عربی، دشمنی می‌ورزیده است. سخاوی (۳۶/۵ ـ ۳۷) اخلاق او را بسیار می‌ستاید. در ۸۶ سالگی در قاهره از دنیا رفت و در مقبرهٔ سعیدالسّعداء دفن شد.

آثار: ابن ایوب در فن پزشکی و داروشناسی آثاری دارد که موجب شهرت او گشته است. از آن جمله‌اند:

۱. *دواء النفس من النّکس*. این رساله که مؤلف در ۸۳۵ ق از تألیف آن فراغت یافته (سخاوی، ۳۷/۵)، شامل پنج فصل است: شناخت موادّ حاوی سمّ، خواص سموم و داروهای کشنده، درمان عمومی در صورت عدم شناخت اصل سم، درمان مسمومیتهای ناشی از سموم حیوانی و نباتی و معدنی پس از شناخت آنها و چگونگی مبارزه با حشرات. فصلهای چهارم و پنجم این کتاب، زیر عنوان «صیانة الانسان من اذی المعدن و النّبات و الحیوان» به صورت یک رسالهٔ مستقل درآمده است (حاجی خلیفه، ۷۶۱/۱). نسخهٔ خطی این کتاب که در حیات مؤلف استنساخ شده در بانکیپور، کتابخانهٔ عمومی شرق (بانکیپور، IV/191-193) و نسخهٔ خطی دیگری در پاریس (دوسلان، 538) و نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، V/11-12) نگهداری می‌شود.

۲. *نشر اللّواء فی مقتضی الفصدو الدواء*، رسالهٔ مختصری است شامل یک مقدمه و ۹ فصل و یک خاتمه که در آنها دربارهٔ فن پزشکی و مفهوم یاری خواستن از پزشک، علل توسل به فصد یا استعمال دارو و انصراف از هریک از آنها، هدف از فصد، و برتری فصد نسبت به دارو، شرایط فصد و اینکه هم پرخونی و هم کم خونی را می‌توان با فصد درمان کرد، غلبهٔ صفرا بر بدن در هنگام فصد، ضرورت اجتناب از خفتن در روز فصد و مطالب دیگری بحث شده است. نسخهٔ خطی این کتاب نیز در کلکته نگهداری می‌شود و تاریخ استنساخ آن معلوم نیست (*بانکیپور*، IV/189-191).

۳. *سیاسة الخَلق بتحسین الخُلق*، که در اخلاق و در ۱۰ فصل نوشته شده است. از این کتاب نیز نسخه‌ای خطی در برلین (*آلوارت*، V/11-12) و نسخه‌ای دیگر در لیدن (ورهووه، 344) موجود است.

۴. *سدّ الذرائع من القول بتأثیر الطبائع*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی (زرکلی، ۱۰۶/۴) نگهداری می‌شود.

به گفتهٔ سخاوی (۳۷/۵)) ابن الهمام بر برخی از کتابهای ابن ایوب تقریظ نوشته است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النّجوم*، به کوشش ابراهیم علی طرخان، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۵ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Bankipore*; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1957.

کاظم موسوی بجنوردی

اِبْنِ بابْشاذ، ابوالحسن طاهربن احمد (د۴۶۹ق / ۱۰۷۶م)، از بزرگ‌ترین علمای نحو در مصر (ابن‌انباری، ۴۳۲؛ ذهبی، *سیر*، ۴۳۹/۱۸). اصل او را از دیلم دانسته‌اند (ابن‌خلکان، ۵۱۵/۲). نام نیای وی این انتساب را تأیید می‌کند، زیرا بابشاذ از نامهای کهن فارسی است (نک: یوستی، 55). خاندان وی که گویا تجارت مروارید می‌کردند، به‌مصر رفتند و در آنجا اقامت گزیدند (قفطی، ۹۵/۲). ابن بابشاذ خود نیز به‌عنوان تاجر مروارید از مصر به‌بغداد رفت، از این رو به‌جوهری نیز شهرت یافته است. وی در بغداد کسب علم کرد (ذهبی، *العبر*، ۲۷۱/۳؛ همو، *سیر*، همانجا)، اما از سبب روی آوردن او به‌علم درکتابهای تراجم سخنی نیامده است. شاید در بغداد، آوازهٔ نظامیه (تأسیس در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق / ۱۱م) این تاجر جوان را مجذوب خویش ساخته باشد.

ابن بابشاذ پس از چندی به‌مصر بازگشت و در دوران خلافت المستنصر فاطمی (۴۲۰ ـ ۴۸۷ق / ۱۰۲۹ ـ ۱۰۹۴م) در دیوان انشا، عهده‌دار تصحیح مراسلات دیوانی گردید، به‌گونه‌ای که تا نامه‌ای از نظر او نمی‌گذشت، فرستاده نمی‌شد (قفطی، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۵۱۶/۲). وی در این سمت مستمری خوبی دریافت می‌کرد و علاوه بر این از سرپرستی امر اقراء (= آموزش قرآن و زبان عربی) در مسجد عمروبن عاص نیز مقرری داشت (قفطی، همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ۱۰۵/۵) و اوقات فراغت خویش را به‌عبادت و مطالعه می‌گذرانید. گویا در همین اوقات بود که به‌نوشتن تعلیقهٔ خود در نحو پرداخت که گویند اگر بازنویسی می‌شد، به‌۱۵ مجلد بالغ می‌گردید (قفطی، ۹۶/۲؛ ابن‌خلکان، ۵۵/۲) این تعلیقه که گویی از لوازم شغل تصحیح مراسلات در دیوان شده بود، پس از او تا سه یا چهار نسل به‌جانشینانش واگذار شد (نک : ابن‌برّی)؛ ابتدا به شاگردش ابوعبدالله محمد بن برکات سعیدی، سپس به‌ابومحمد عبدالله‌بن بری و بعد از وی به‌شیخ ابوالحسین نحوی رسید. هر یک از ایشان، این تعلیقه را به‌جانشین خویش می‌بخشید و او را بر حفظ و نگاهداری آن سفارش می‌کرد. قفطی گوید: آنگاه که من در حلب بودم و خبر فوت شیخ ابوالحسین نحوی به‌من رسید، یکی از افراد مورد اعتماد خویش را به‌قاهره فرستادم و از او خواستم تا این تعلیقه را به‌هر قیمتی که باشد و نیز کتاب تذکرهٔ ابوعلی را، برای من تهیه کند. وی چون بازآمد، خبر داد که این دو کتاب به‌تصرف پادشاه مصر الملک الکامل ناصرالدین (۵۷۶ ـ ۶۳۵ق / ۱۱۸۰ ـ ۱۲۳۸م) درآمده است (قفطی، ۹۶/۲). گویند ابن‌بابشاذ نزد ابویعقوب یوسف نجیرمی (۳۴۵ ـ ۴۲۳ق / ۹۵۶ ـ

۱۰۳۲م) درس خواند (GAL, S, I/529؛ فروخ، ۱۷۷/۳)، اما گویا بیش از همه، از قاسم‌بن محمد واسطی (نک: یاقوت، ۵/۱۷؛ سیوطی، ۲۶۲/۲) کسب علم کرده است. یاقوت (همانجا) گوید چون واسطی در مصر مسکن گزید، ابن‌بابشاذ خواهر او را به‌زنی گرفت و کمر به‌خدمت استاد بست و از او ادب آموخت. و نیز آنگاه که خطیب تبریزی (۴۲۱ - ۵۰۲ق / ۱۰۳۰ - ۱۱۰۸م) به‌مصر رفت، ابن‌بابشاذ چندی نزد او به‌آموختن لغت پرداخت (ابن‌خلکان، ۱۹۳/۶؛ قس: GAL, I/365). در این که خطیب تبریزی در عنفوان جوانی به‌مصر سفر کرده است، جای تردید نیست، اما نکتهٔ قابل تأمل اینجاست که ابن‌بابشاذ در آن زمان، خود عهده‌دار شغل حساسی در دیوان انشا و نیز مسئول اقراء در مسجد عمروبن عاص بود.

از جملهٔ شاگردان ابن‌بابشاذ می‌توان از محمدبن برکات سعیدی (۴۲۰ - ۵۲۰ق / ۱۰۲۹ - ۱۱۲۶م) و نیز ابوالقاسم‌بن فحّام نام برد (ذهبی، سیر، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۷۶/۷). وی در اواخر عمر زهد پیشه کرد، از کار تصحیح کناره جست و دار و ندار خویش را فروخت و با کمترین مایه در حجره‌ای که در مسجد عمروبن عاص قرار داشت، عزلت گزید (یاقوت، ۱۸/۱۲؛ قفطی، ۹۷/۲؛ ابن‌خلکان، ۵۱۶/۲). در سبب تزهّدِ وی داستانی نقل کرده‌اند که در منابع به‌گونه‌ای مفصل، مضبوط است. مرگ او نیز به‌صورت غریبی اتفاق افتاد و گویا بر اثر سقوط از پشت‌بام مسجد جامع در گذشته است (ابن‌جوزی، ۳۰۹/۸؛ یاقوت، ۱۸/۱۲، ۱۹؛ قفطی، همانجا؛ سیوطی، ۱۷/۲). ابن‌خلکان نقل می‌کند که خود قبر او را زیارت کرده و تاریخ وفات وی را از روی سنگ قبری که بالای سر او قرار داشت، خوانده است (۵۱۶/۲).

از او جز آثاری در نحو برجای نمانده است. گویا بزرگ‌ترین اثر وی، تعلیقه‌ای است که پیش از این بدان اشاره شد. این تعلیقه را نحویان بعد از وی *تعلیق الغرفة* یا *الغرفة* نامیده‌اند (سیوطی، همانجا).

از جمله کتابهایی که برای وی برمی‌شمارند *المقدمة* و شرح آن، *شرح الجمل* زجاجی، *شرح النخبة* (ابن‌انباری، ۴۳۲ - ۴۳۳؛ یاقوت، ۱۹/۱۲؛ قفطی، ۹۵/۲) و *شرح کتاب الاصول* ابن‌سراج (ابن‌خلکان، ۵۱۵/۲؛ یافعی، ۹۸/۳) است، اما آنچه اینک در دست است، عبارت است از:

۱. *مقدمهٔ ابن‌بابشاذ* یا *المقدمة المُحْسِبة (یا المُحَسِّبَة) فی فن العربیة* در نحو، مشتمل بر ده باب. وی در این کتاب علم نحو را این گونه معرفی می‌کند: «علم نحو، علمی است که از کتاب خدا و نیز کلام فصیح به‌کمک قیاس و استقراء استنباط می‌شود و غرض از آن شناخت کلام صحیح از ناصحیح است». نسخ خطی این کتاب در کتابخانه‌های بزرگ دنیا محفوظ است و بروکلمان ۱۶ نسخهٔ خطی از آن را یاد کرده است (GAL, I/365; GAL, S, I/34). این مقدمه، توسط ابن‌عصفور علی‌بن مؤمن (د۶۶۳ق / ۱۲۶۵م) تلخیص شد (حاجی خلیفه، ۱۶۱۲/۲).

۲. *الجمل الهادیة فی شرح المقدمة الکافیة*، وی این کتاب را در شرح مقدمه، به‌رشتهٔ تحریر درآورده است و بروکلمان، به‌ده نسخه از آن در دو روایت اشاره می‌کند (همانجا). علاوه بر شرحی که خود ابن‌بابشاذ بر مقدمه نوشته، شروح دیگری نیز بر آن نوشته‌اند، از آن جمله است: *عمدة ذوی الهِمَم علی المحسبة فی عِلْمَی اللّسان والقلم*، تألیف علی‌بن محمد بن سلیمان بن هُطَیل (د۸۰۰ق / ۱۳۹۷م)؛ *الحاصر لفواید مقدمة طاهر*، تألیف یحیی‌بن حمزة‌بن علی علوی (د۷۴۹ق / ۱۳۴۸م)؛ *اللمع الکاملیة فی شرح مقدمة ابن‌بابشاذ*، تألیف عبداللطیف ابن‌ابی‌بکر بن احمد الشرجی (د۸۰۲ق / ۱۳۹۹م) به‌نظم؛ *شرح مقدمة ابن‌بابشاذ*، تألیف عبداللطیف بن یوسف بن محمد بغدادی (د۶۲۹ق / ۱۲۳۲م)؛ شرح مقدمة ابن‌بابشاذ، تألیف احمدبن عثمان بن ابی‌بکر زبیدی بصیبص (د۷۶۸ق / ۱۳۶۷م) (*آلوارت*، VI/16,17).

۳. *شرح الجمل الکبیرة*، اصل کتاب از عبدالرحمن‌بن اسحاق زجاجی (د۳۳۹ق / ۹۵۰م) در اصول نحو است. بروکلمان به‌۴ نسخهٔ خطی آن اشاره می‌کند (GAL, S, I/171).

مآخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، *نزهة‌الالباء*، قاهره، ۱۲۹۴ق / ۱۸۷۴م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق / ۱۹۴۰م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب‌الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ سیوطی، *بُغیةالوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه‌الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآةالجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ - ۱۳۳۹ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL,S; Justi, Ferdinand, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ بابَک، ابوالقاسم عبدالصمد بن منصور بن بابک شاعر عهد دیلمیان (د ۴۱۰ ق/۱۰۱۹ م). از نام نیایش بابک چنین بر می‌آید که از خاندانی ایرانی بوده است (قس: *لغت‌نامهٔ دهخدا*)، اما خُضَیر او را عربی پاک نژاد از قبیلهٔ سلیم که شاخه‌ای از عدنان است پنداشته (کحاله، ۳۸۲، به نقل از *المورد*). چون وی بخشی از هر سال را در بغداد می‌گذرانید و در آن شهر منزل و مأوایی داشت، برخی به او نسبت بغدادی داده‌اند (ذهبی، سیر، ۲۸۰/۱۷، عباسی، ۶۴/۱).

منابع ما، از این شاعر پر گویِ بی‌آرامِ سرگردان چندان اطلاعی به دست نمی‌دهند. از ثعالبی (د۴۲۹ ق / ۱۰۳۸ م) گرفته تا نویسندگان متأخر، همه به تکرار دو سه روایت کوتاهِ بی حاصل دربارهٔ او اکتفا کرده‌اند، حال آن که *دیوان* بسیار مفصل او، آکنده از آگاهیهای تاریخی و اجتماعی و ادبی است که می‌تواند پژوهشگران را سخت مفید افتد. گزارش منابع ما به این خلاصه می‌شود که او به صاحب بن عبّاد (د ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م) پیوست، زمستانها را نزد او، و تابستانها را در موطن خویش (؟) می‌گذرانید (ثعالبی، ۳۷۴/۳؛ ابن جوزی، ۲۹۵/۷)، علاوه بر این، به بلاد گوناگون نیز سفر می‌کرد (ابن خلکان، ۱۹۶/۳؛ ذهبی،

۲۸۰/۱۷). روزی در مجلس صاحب او را به سرقت اشعار ابن نُباته (ه م) متهم کردند. صاحب او را آزمود و چون به زبردستی او ایمان یافت، اتهام زننده را سرزنش کرد (عباسی، ۶۸/۱ ـ ۷۰). وی عاقبت در بغداد وفات یافت (ابن تغری بردی، ۲۴۶/۴). از اشعار او پیداست که زندگیش از برخی حوادث تهی نبوده است. مثلاً می‌دانیم که او هنگام کشمکشهای دیلمیان با امیران جنوب عراق، چندی در کوفه پنهان شد (*دیوان*، برگ ۲۵۹)، یا چون از ری به بغداد رفت، چندی به زندان شرف الدوله افتاد (*دیوان*، برگ ۱۳۷)، اما هیچ یک از این ماجراها در منابع ما منعکس نیست.

شعر او را همه ستوده‌اند: ثعالبی (۳۷۴/۳) گوید شعر او گاه استواری و فصاحت قدما را دارد و گاه ظرافت نوخاستگان را. نیز ملاحظه می‌کنیم که نویسندگانی چون جرجانی (نک: فهرست) و راغب (نک: فهرست) بارها به ابیات او استشهاد کرده‌اند. با اینهمه *دیوان* او چندان شهرت نیافت و نسخ آن نادر ماند. نخستین مجموعهٔ اشعارش را، او خود تدوین کرد. ثعالبی (همانجا) که در صدد یافتن اشعار ابن بابک بود، آگاه شد که ابونصر سهل بن مرزبان از بغداد، مجموعهٔ اشعار شاعر را از خود او خواسته است و ابن بابک نیز آثار خود را در مجلدی سخت زیبا و به خطی بسیار خوش برای او فرستاده است. نمونه‌هایی که ثعالبی در *یتیمه* از اشعار او داده، از همین نسخه استخراج شده است. حدود دو قرن و نیم پس از آن، ابن خلکان (۱۹۶/۳) و ذهبی (*العبر*، ۱۰۳/۳) *دیوان* را در ۳ مجلد دیده‌اند (همو، *سیر*، ۲۸۰/۱۷: ۲ مجلد). از آن پس دیگر کسی از *دیوان* کامل او اطلاعی به دست نداده است تا در زمان حاضر که بروکلمان (GAL, S, I / 445) دو نسخه، یکی ناقص و دیگری به ظاهر کامل از آن را معرفی کرده است (قس: سزگین، ۲ (۴) / ۲۵۳ ـ ۲۵۴)، اما نسخه‌ای بسیار مفصل (۲۸۷ برگ) و منقح از *دیوان* او در کتابخانهٔ ملی تهران موجود است (ملی، ۴۱۱/۷) که متأسفانه یکی دو برگ از آغاز و بخشی از انجام آن افتاده است. این *دیوان* به شیوه‌ای خاص تنظیم شده است، بدین گونه که ناسخ (یا خود شاعر؟) قافیهٔ اشعار را بر حسب حروف الفبا منظم کرده و هر حرف را «باب» خوانده است (در درون «بابها» دیگر ترتیب الفبایی مرتبهٔ دوم و سوم مراعات نشده)، سپس اشعار را بر حسب بحر شعر گردآورده و هر بحر را «فصل» خوانده است. پیداست که «فصلهای» *دیوان*، برحسب ساخته‌های شاعر و دشواری قوافی، متفاوت است؛ مثلاً باب دوم (حرف ب) شامل یازده فصل (یا بحر) است که از طویل آغاز شده به متقارب ختم می‌گردد. حال آنکه باب ۴ (حرف ث) بیش از سه فصل (بحرهای وافر، سریع، متقارب) ندارد. کاتب تا دو سوم کتاب، همین شیوه را ادامه داده است، اما از آن پس (از حرف سین به بعد) ناگهان ترتیب فصل‌بندی را فرو گذاشته، به ذکر قافیهٔ اشعار هر دسته بسنده کرده و این کار را تا پایان قافیهٔ لام که پایان کتاب است، ادامه داده است در همین جا با کمال تأسف ملاحظه می‌کنیم که کاتب نوشته است: «این مجموعهٔ اشعاری بود که از آثار استاد عبدالصمد بن بابک یافتم». بدین ترتیب در می‌یابیم، علاوه بر چند صفحه‌ای که از آغاز کتاب افتاده (زیرا کتاب از باب ۱، فصل ۴ آغاز می‌شود)، کاتب خود *دیوان* را از روی نسخه‌ای که بخش پایانی آن نابود شده بوده، استنساخ کرده است.

یکی از مزایای کم نظیر این *دیوان*، آن است که در آغاز هر قصیده، عنوانی نهاده‌اند که مضمون و هدف شعر را از آغاز آشکار می‌کند. حال اگر موضوع مدح باشد ــ که لااقل نُه دهم *دیوان* مدح است ــ، نام و لقب ممدوح، مناسبت مدیحه و حتی گاه تاریخ سرودن آن ذکر شده است از آنجا که این شاعر پرگوی مداح جو، از ستایش هیچ خرد و کلانی روی بر نمی‌تافت و نیز از آنجا که او در یکی از درخشان‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین دورانهای تاریخ ایران می‌زیست، لاجرم از *دیوان* او می‌توان ــ مانند کتیبه‌ها و سکه‌ها ــ بهره‌های تاریخی پر ارجی به دست آورد.

دیوان ابن بابک مشتمل است بر صدها قصیده در ستایش امیران دیلمی و وزیران و کاتبان و فرماندهان و حکام و اعیان وابسته به دربارهای متعدد آنان در سراسر فارس و عراق. بدین سان پژوهشگر با دو مسألهٔ اساسی، یکی سیاسی و دیگری زبانشناختی مواجه می‌گردد که به آسانی نمی‌توان پاسخی برای آنها یافت:

۱. ابن بابک خصوصاً در زمانی می‌زیست کـه عضدالـدولـه درگذشته بود و شاهزادگان دیلمی هر یک گوشه‌ای از خاک ایران و عراق را گرفته، آرزوی شاهنشاهی در سر می‌پروراندند. هر چه زمان بیشتر می‌گذشت، جدایی و دشمنی میان آنان فزون‌تر می‌شد و اندک اندک آتش جنگ از آن میان زبانه می‌کشید. وزیران و امیران و اعیانِ هر ناحیه نیز البته از شهریاران خویش پیروی می‌کردند و به ناچار دامنشان به کشمکش‌های سیاسی آلوده می‌شد. اما شگفتی کار ابن بابک در آن است که وی همهٔ شاهان و امیران عصر خویش را از بغداد گرفته تا کرمان و گرگان مدح گفته و کمتر در دام جدالهای سیاسی گرفتار آمده است. وی حتی از مدح سلطان محمود که از خاور برآمد و قدرت روز افزون می‌یافت و کیان پادشاهی دیلمی را تهدید می‌کرد، چشم نپوشید. فهرست ممدوحان او سخت مفصل است. از این میان، ذکر شاهان و شاهزادگان شاید سودمند باشد: فخرالدوله شاهنشاه، در ری و اصفهان، پس از مرگ صاحب بن عباد (*دیوان*، برگ ۱۴۶)؛ شمس الدوله پسر فخرالدوله، حاکم همدان و قرمیسین (برگ ۷). این مدیحه را در تاریخ ۴۰۷ ق / ۱۰۱۶ م سروده است (برگ ۲۳۱)؛ بهاءالدوله پسر عضدالدوله، فارس و عراق، ۴ قصیده (برگهای ۱۲، ۲۸، ۷۶، ۲۷۰)، اما دو قصیده را (سوم و چهارم) خود موفق نشد نزد شهریار بخواند؛ شرف الدوله پسر عضدالدوله، فارس و عراق. بنابر عنوان قصیده، هنگامی که شاعر از ری به‌بغداد رفت، شرف الدوله او را گرفته به زندان انداخت (برگ ۱۳۷)؛ شاهنشاه کهف الامة [= رکن الدوله]، ری، ۳۹۵ ق (برگ ۲۳۱)؛ ابوکالیجار مرزبان بن و بهان، خوزستان (برگ ۷۸)؛ امیر ابوالعباس، خسرو فیروز بن رکن الدوله،

پس از مرگ صاحب (برگ ۵۱)؛ فلک المعالی منوچهر بن شمس المعالی، گرگان (برگ ۲۱۳)؛ کیا ابومظفر بن کیا ابی العباس، نهاوند (برگ ۱۳۲)، قصیده‌ای دیگر در باب وداع و گلایه از او (برگ ۲۵۶)؛ سلطان محمود غزنوی، قصیدهٔ اول، بی‌تاریخ (برگهای ۴۱ ـ ۴۲)، قصیدهٔ دوم به مناسبت فتح خوارزم در ۴۰۷ ق/ ۱۰۱۶ م (برگ ۸۸) و تنها امیری که شاعر جسارت ورزیده و او را هجا گفته است، بدربن حسنویه (۳۶۵ ـ ۴۰۵ ق / ۹۷۹ ـ ۱۰۱۴ م) است. می‌دانیم که بدر به شیوه‌ای زیرکانه با امیران آل بویه روابطی نیکو برقرار کرده و در بخش بزرگی از جبال، دولت نیمه مستقلی تشکیل داده بود. با اینهمه بدر در نظر آل بویه پیوسته شخصیتی مزاحم جلوه می‌کرد، به همین جهت ابن بابک آن قدر گستاخی یافت که او را مورد انتقاد قرار دهد (برگ ۱۲۳). در عوض شاعر، فرزند او هلال (۴۰۰ ـ ۴۰۵ ق / ۱۰۱۰ ـ ۱۰۱۴ م) را به گونه‌ای ستوده است: در دو قصیده (برگهای ۱۲۰، ۱۶۱) فخر الملک وزیر را مدح گفته و به خلعت گرفتن هلال اشاره می‌کند. نکتهٔ جالب آنکه در عناوین قصاید، نام این امیر کرد همه جا هُلَیْل آمده نه هلال.

با توجه به تعداد اندک قصایدی که وی در مدح شاهان و شاهزادگان گفته، البته نمی‌توان او را شاعر دربار خواند. در عوض، اشعاری که در ستایش وزیران بزرگ و کوچک دیلمی پرداخته، سخت فراوان است و در وهلهٔ اول می‌توان او را شاعر صاحب بن عباد نامید، زیرا چنانکه گذشت وی زمستانها را نزد صاحب می‌گذراند و اشعاری که در مدح او سروده به ۲۲ قصیده می‌رسد که دوتای آنها را در ری و بقیه را در گرگان به او تقدیم کرده است. با اینهمه، تعداد قصایدی که برای ابوسعد محمد بن اسماعیل بن فضل سروده، بیشتر است و به ۲۷ قصیده بالغ می‌گردد. از این قصاید چنین بر می‌آید که رابطهٔ شاعر با این وزیر ــ که در همدان مأمور بود ــ بیشتر دوستانه بوده است، زیرا، یک بار او را در بغداد، یک بار در قزوین پیش از آنکه وزیر شود و هشت بار در ری مدح کرده است. یکی از این مدایح، در جشن مهرگان (۳۹۴ ق / ۱۰۰۴ م)، به مناسبت وزارت یافتن او، احتمالاً از سوی مجدالدولهٔ دیلمی، سروده شده است. ۱۶ قصیدهٔ دیگر که دربارهٔ او سروده احتمالاً همه را در همدان تقدیم او کرده و آخرین قصیده تاریخ‌دار (۳۹۹ ق) در جشن مهرگان پرداخته شده است. این وزیر عاقبت خانه نشین شد و دو قصیده به همین مناسبت در *دیوان* ابن بابک آمده است. دیگر وزیران نسبتاً معتبری که وی در داخل خاک ایران مدح گفته عبارتند از: ابوالقاسم علی بن محمد بن فضل، بیش‌تر در ری و نهاوند، ۱۷ قصیده؛ وزیر ابوعلی حمد بن احمد، ۱۱ قصیده همه در گرگان؛ وزیر فلک الملک ابو المعالی در همدان و نهاوند، ۸ قصیده که دو تای آنها را در ۴۰۶ ق / ساخته؛ ابو نصر خُرْشید بن یزدانفادار بن مافنه، ۳ قصیده، بدون ذکر محل و تاریخ؛ استاد جلیل ابوعلی حسن بن احمد، در ری، ۹ قصیده که آخرین آنها به تاریخ ۳۹۶ ق است، یکی را نیز پس از مصادرهٔ اموالش در ری و یکی را در ۳۸۸ ق / ۹۹۸ م در جشن مهرگان زمانی که ابوعلی از ری به جنگ قابوس بن وشمگیر رفته و به فریم رسیده بود، ساخت: اسفهسالار ابونصر احمد بن محمد، ۱۰ قصیده در ری، یکی در قرمیسین؛ ابو سعد منصور بن حسن آوی (نک: هـ د، آبی) وزیر مجدالدوله، ۶ قصیده، یکی به تاریخ ۳۹۹ ق / ۱۰۰۹ م، یکی دیگر هجایی بسیارتند و ناشایست است؛ ابوالقاسم و ابوالعلاء از خاندان آل حسول (هـ م)، هر کدام یک قصیده و ابو طاهر از همین خاندان، ۳ قصیده؛ دربارهٔ ابوبکر بن رافع که چندی والی نهاوند بود (ابن اثیر، ۲۱۴/۹)،۱۴۰ قصیده در نهاوند و همدان و ری سروده است، اما بیشتر این قصائد در هجای اوست و آگاهیهای تاریخی پُر بهایی از آنها به دست می‌آید. براین فهرست البته می‌توان دهها نام دیگر نیز افزود.

چنانکه اشاره شد، ابن بابک تابستانها را در بغداد می‌گذرانید، به همین جهت ممدوحان بغدادی او نیز متعددند. از آن جمله‌اند: ابو محمد الأوحد وزیر سلطان الدوله و عمادالدین دیلمی، یک قصیده؛ اما دربارهٔ فرزندش ابوالمکارم که فرمانده سپاه بود و عزالجیوش لقب داشت، ۱۶ مدیحه ساخته است. وصف خانه‌ها و قصرهایی که این امیر می‌ساخته، از نوع اشعار «داریّات» است که در آن روزگار شهرت یافته بود؛ استاد ابوالحسن سعید بن نصر، ۱۴ قصیده؛ استاد ابونصر یزدانفادار بن مرزبان، ۵ قصیده.

با اینهمه ملاحظه می‌شود که او هنوز بسیاری از وزیران بزرگ و مشهور را (نک: زامباور، ۳۲۴ ـ ۳۲۶) مدح نگفته است و یا چون نفوذی در دستگاهشان نداشته، به مدایح اندکی بسنده کرده است. مثلاً ذوالسعادتین ابو غالب وزیر بهاءالدوله و سلطان‌الدوله را تنها چهار قصیده سروده، یا در بارهٔ ابونصر شاپور بن اردشیر (د ۴۰۶ ق) وزیر بهاءالدوله که از بزرگ‌ترین وزیران بغداد بود، تنها دو قصیده سروده که یکی از آنها هم، مدح نیست، بلکه گلایه از آن است که چرا یکی از خانه‌های او را در بغداد غصب کرده‌اند.

افزون بر اینها وی برخی از بزرگان روزگار خود را در شهرهای دیگر نیز مدح گفته است، مثلاً ابوالعباس احمد را در بروجرد (برگ ۷۹)، ابومخلد را در موصل (برگ ۲۰۸)، شیخ ابوالحسن بن فاد شاه را در اصفهان (برگ ۲۵۸)، قراوش را در کوفه (برگ ۱۴۹) و حتی شیخ ابوالحسن متولی بریدرا در دیلمان (برگ ۱۹۷)، مهذب بدر بن سهلان را در اهواز (برگ ۳۴) و سنپس در ارجان (برگ ۴۷) مدح گفته، اگر چه بسیاری از این مدایح را خود نزد ممدوح نمی‌خوانده، بلکه به وسیله‌ای به خدمتشان ارسال می‌داشته است.

ممدوح طلبی و پرگویی ابن بابک را جست‌وجوی مختصری که ما در *دیوان* کرده‌ایم به خوبی باز می‌نماید: در*دیوان* ۱۱ قصیده موجود است که به شهادت عناوین آنها در ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م در ری سروده شده‌اند. تعداد قصایدی را که وی در همین سال ساخته، ولی مورخ نیستند، دانسته نیست. از میان این قصاید، چهار قصیده را، تنها در نوروز آن سال، برای ممدوحان خوانده است.

۲. موضوع دیگری که در شرح احوال شاعری چون ابن بابک مطرح است، چگونگی نفوذ و انتشار زبان و ادبیات عرب، در سرزمین ایران است. ابن بابک در خلال سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م انبوه قصاید خود را در نواحی مرکزی و شرقی ایران سروده و از بزرگانی چون صاحب بن عباد گرفته تا کاتبان و امیران و اعیان گمنام همه را در اشعاری به زبان عربی مدح و هجا گفته، اما ظاهراً در هیچ جای این سرزمین گسترده که ساکنانش بی‌گمان به زبان فارسی سخن می‌گفتند، فهم اشعار عربی او دشوار نبوده است. اینک با در نظر گرفتن این حال، و با توجه به وجود بزرگانی چون ابن عمید، صاحب، حمزهٔ اصفهانی، ابن مسکویه، ابن سینا، ... که در همان روزگار و در همان نواحی می‌زیستند، و نیز با توجه به صدها شاعری که نامشان را ثعالبی برشمرده، و یا با عنایت به حضور بزرگانی چون شریف رضی و مهیار دیلمی در دربار دیلمیان، شاید بتوان از چگونگی و کثرت انتشار ادب عربی در ایران تصویر نسبتاً روشنی در ذهن فراهم آورد. بی‌گمان تسلط آل بویه بر بغداد، در ترویج ادب و زبان عربی و حمایت از آن بی‌تأثیر نبوده است. اقبال به زبان عربی تا اواسط سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م رو به فزونی داشت و مثلاً گرچه نخستین شاهان دیلمی با عربی چندان آشنا نبودند، اما عضدالدوله و عزالدوله و تاج‌الدوله و خسروبن فیروز خود در شمار شاعران *یتیمه* اند (ثعالبی، ۱۹۵/۲ ـ ۲۰۱). جالب توجه آنکه احساسات میهن‌دوستی و توجه عمیق به آیینهای کهن ایرانی چون جشنهای نوروز و مهرگان، و تقلید از ساسانیان در مراسم تاجگذاری و لباس پوشیدن و تناول خوراک و جنگیدن،... و یا بر نهادن تبارنامه‌هایی که به پادشاهان ساسانی سر بر می‌کشید، هیچ کدام مانع انتشار این زبان نشد، بلکه همه به قالب زبان عربی درآمد و به قصاید ابن بابک و هم عصران او راه یافت. نکتهٔ جالب توجه دیگری که لازم است مورد بررسی قرار گیرد، آن است که درست در همین روزگاران، نثر پارسی، بیشتر در خراسان و اندکی در غرب ایران، رو به شکوفایی نهاد. خراسان در این زمینه سهم عظیمی دارد، اما غرب ایران را نیز نباید فراموش کرد. چه در اصفهان و در خدمت علاءالدولهٔ کاکوی بود که، ابن سینا به نگارش *دانشنامه*، به زبان فارسی پرداخت (قس: دنر، ۵۰۴/۴).

اینک خواننده انتظار دارد، در *دیوان* مفصل ابن بابک نشانه‌های آشکاری از خصوصیات مادی و معنوی ایرانیان سدهٔ ۴ ق بیابد. البته این آثار تا حدی آشکار است، اما نه آنچنانکه انتظار می‌رود. شیوه و گاه مضـامین نوخاستگان سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م با نهایت قدرت در *دیوان* ابن بابک پدیدار است و البته در خلال همین اشعار است که باید به دنبال واقعیات زمان و روحیهٔ ایرانی گشت. اما بر *دیوان* او، مانند دیوان همهٔ شاعران عربی سرای آن روزگار، مضامین ومفاهیم عمومی شعری غالب است و اثری که از پدیده‌های ملموس اجتماع پرده بردارد، اندک. در این *دیوان* کلان، کمتر اثری از ساختمان کهن قصاید بزرگ عرب می‌توان یافت، با اینهمه، در جا به جای *دیوان*، «نسیب» های معمول، همراه با نام معاشیق مشهور عرب در آغاز قصاید پدیدار می‌شود که به ابراز فضل و خودنمایی شبیه‌تر است تا به شعر واقعی. از آنجا که ممدوحان ابن بابک بیشتر امیران و اعیان دست دوم و سومند، گویی شاعر آزادانه‌تر می‌توانست به معانی جانبی، چون اندرزهای عام و کلی بپردازد، یا آنکه بی‌مقدمه شعر را با گلایه آغاز کند، یا از امیری و وزیری حقوق عقب افتاده را بطلبد.

هیچ شعری به زبان فارسی در این *دیوان* نیامده، هر چند به قطع نمی‌توانیم گفت که او با مردم ایران به زبان فارسی سخن می‌گفته. البته پرهیز او از زبان مردم و اقبالش به زبان عربی، دلیلی، جز پیروی از سنت عمومی شاعران آن روزگار نداشته و تعصب عربی را در آن دخلی نیست، و حتی به عکس می‌توان گفت که او با برخی اعراب تند مزاج نظر خوشی نداشته و در مقابل، دیلمیان را به نژاد کهن ایرانیشان می‌ستوده است؛ زیرا یک بار می‌بینیم اعرابی را که هنوز به نژاد کهن خود می‌بالند، نکوهش می‌کند (برگ ۷۲) و از سوی دیگر، هنگامی که به زندان شرف‌الدوله می‌افتد در شعری که از گستاخی و فخر فروشی تهی نیست، دیلمیان را «فرزندان کسری» می‌خواند و بدین سان بزرگشان می‌دارد (برگ ۱۳۷). عدم تعصب او نسبت به اعراب و حتی دیلمیان از مدیحه‌ای که برای سلطان محمود سروده به نیکی آشکار است: وی که در قلمرو دیلمیان و در خدمت اعیان دولت ایشان می‌زیست، دشمن آنان را پادشاه خاور و باختر می‌نامد، او را به فتح جهان می‌خواند و حتی از او می‌خواهد جیحون را به مکه بپیوندد (برگهای ۴۱ ـ ۴۲).

کلمات فارسیی که با نگاهی سریع در شعر ابن بابک یافته‌ایم، بخشی از نوع مُعرَّبات کهن، و بیشتر از نوع معربات نوخاستگان است، مانند: رخ، شاه مات، جامات، ایوان (برگ ۵۸)، سکباج، فالوذج، مؤبد (برگ ۶۸)، جهبذ (برگ ۱۳۵)، نای، زیر (برگ ۱۷۳)، بابوج، (برگ ۶۷)،... اما برخی واژه‌ها و اصطلاحات شاید زاییدهٔ محیط ایرانی او باشند، مانند (در قرائت برخی از این کلمات تردید داریم): به «زرندی» خطاب کرده می‌گوید: سپر و نیزه «خراجا کجا»؟ (شاید: خراج کجاست؟) (برگ ۶۷)؛ یا در مصراع «لابن بیدادکم ابی البرکات» شاید از «بیداد» معنی همین کلمه را در فارسی اراده کرده باشد، نه نام ابی البرکات را (برگ ۵۹) و نیز: خرداذ، شراب استرابادی (برگ ۱۳۵)، پایین و زیر (برگ ۱۶۷، البته زیر و بم از عصر جاهلی معروف بوده‌اند، اما پایین شاید تازه باشد)، فروز دست طبری، رقص الدبا النوازی (شاید: دو پا نوازی) (برگ ۱۸۲)،... .

شعر ابن بابک اگر همیشه استوار نیست و مثلاً بدیهه‌ای که سروده (برگ ۱۶۵) «علی غیر نسق» از آب درآمده، در عوض غالباً روان و بی‌تکلف و دلنشین و از اِطنابهای خسته کنندهٔ شعرا تهی است. تقریباً در همهٔ قطعات و حتی برخی قصائد مستقیماً به موضوع مورد نظر پرداخته و از آرایشهای لفظی و معنوی پرهیز کرده است. هجای او نیز بسیار صریح وگزنده و ناشایست است (مانند آنچه در حق آبی گفته).

این *دیوان*، از نظر تاریخ دیلمیان، و نیز از نظر لغت‌شناسی و

جامعه‌شناسی سدهٔ چهارم ایران، اهمیت فراوان دارد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابک، عبدالصمد بن منصور، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، شم ۴۹۴؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *اسرار البلاغة*، به کوشش سید محمد رشید رضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ دنر، ویکتور، «ادب عربی در ایران»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*؛ زامباور، ادوارد، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ عباسی، عبدالرحیم بن احمد، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۷ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ج ۵، ۶۴/۳ ـ ۶۷؛ کحاله، عمر رضا، *المستدرک*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ لغت نامه دهخدا؛ ملی، خطی؛ نیز: GAL,S.
آذرتاش آذرنوش

اِبْن‌بابَوَیْه، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمّی (د ۳۲۹ق / ۹۴۱م)، فقیه، محدث شیعی و مرجع مردم قم و اطراف آن. بابُوَیْه یا بابُویه که نام جدّ بزرگ اوست، یک نام کهن ایرانی و سامی است که در روزگار پس از ظهور اسلام نیز افرادی به این نام موسوم بوده‌اند (یوستی، 55). ابن‌بابویه مؤسس خاندانی دانشور بوده است که افراد آن تا اواخر سدهٔ ۶ق / ۱۲م معروف بوده‌اند و منتجب‌الدین آخرین دانشمند این خاندان نیز همین کنیه و نام ابوالحسن علی‌بن بابویه را داشته است (نفیسی، ۱۱ ـ ۲۸). بحرانی شرح حال افراد این خاندان را در کتابی به نام *فهرست آل بابویه و علماء البحرین* گردآورده است.

ابن‌ندیم می‌نویسد که علی‌بن‌حسین از فقیهان و ثقات شیعه بوده است (ص ۲۲۷). فرزندش، معروف به شیخ صدوق از او به عنوان یکی از مشایخ روایات خویش یاد کرده است (ابن‌بابویه، *امالی*، ۸۱، ۱۱۵). از زندگی ابن‌بابویه جز مواردی معدود، اطلاعی در دست نیست. این موارد هم غیر از آنچه ذکر شد، مربوط به نامهٔ امام حسن عسکری (ع) خطاب به ابن‌بابویه، دیدار او با حسین‌بن‌منصور حلاّج (مق ۳۰۹ق / ۹۲۱م) و یادی از سفرهای او به بغداد است. نامهٔ امام حسن عسکری به ابن‌بابویه با توجه به تاریخ وفات امام، بر درازی عمر او دلالت دارد. دیدار ابن‌بابویه با حلاّج در قم واقع شده است. بر طبق این حکایت، حلاّج خود را سفیر و خلیفهٔ مهدی موعود و دارای کرامات می‌دانسته است و در ملاقات با ابن‌بابویه مورد خشم وی قرار گرفته و از قم اخراج شده است.

ابن‌بابویه علاوه بر داشتن مقام علمی، مردی بازرگان و صاحب مکنت نیز بوده و حجره و دفتر داشته است (طوسی، *الغیبة*، ۲۴۷ ـ ۲۴۸). در باب سفرهای او به عراق، حداقل از سه سفر یاد کرده‌اند: نخستین سفر ظاهراً اندکی پس از وفات محمد بن عثمان (د ۳۰۴ یا ۳۰۵ ق/ ۹۱۶ م) بوده است (ابن‌بابویه، *کمال‌الدین*، ۲۷۶؛ نجاشی، ۱۸۴)؛ سفر دوم در ۳۲۶ق / ۹۳۸ م که تلّعُکبری از او استماع کرده است (مامقانی، ۲۸۳/۲) و آخرین سفر او به بغداد در ۳۲۸ق / ۹۴۰م بوده که ابوالحسن عباس بن‌عمر کلوذانی معروف به ابن‌ابی‌مروان از او اجازه گرفته است. در باب وفات او نیز در اغلب منابع مطلبی را ذکر کرده‌اند که بر طبق آن ابوالحسن علی‌بن‌محمد سمری که خود در شعبان همان سال درگذشته، در روز مرگ ابن‌بابویه یاران را در بغداد از این حادثه خبر داده است و ۱۷ روز بعد که این خبر به بغداد رسید، صدق خبر سمری معلوم شد (ابن‌بابویه، *کمال‌الدین*، ۲۷۶؛ طوسی، *الغیبة*، ۲۴۲؛ البته در *کمال‌الدین* وفات هر دو در ۳۲۸ق آمده است). سال وفات او را به علت فرود آمدن شهابهای بسیار از آسمان (نجاشی، ۱۸۵) و یا به علت درگذشت چند تن از بزرگان شیعه، سال تناثرالنجوم گفته‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۵). مدفن او در قم است.

ابن‌بابویه فقیهی معتمد، جلیل (حلی، ۲۴۱)، شیخ و پیشرو قمیان روزگار خویش بود (نجاشی، ۱۸۴). مقام او در فقه و حدیث چنان بلند بود که در مواردی که حدیث در دست نبود و یا اینکه در متن حدیث شبهه‌ای به نظر می‌رسید، علماء شیعه به فتاوی او در کتاب *الشرایع* (رساله) رجوع می‌کرده‌اند. یعنی فتاوی او را به منزلت متن روایت می‌دانستند و معتقد بودند وی علی‌القاعده، روایتی در اختیار داشته که مأخذ فتوایش بوده است (شهید اول، ۴ ـ ۵).

ابن‌بابویه دانشمندی پر تألیف بوده است. چنانکه ابن‌ندیم (ص ۲۷۷) به خط شیخ صدوق دیده است که او صد تألیف پدر خویش را به شخصی اجازه داده بوده است. نجاشی تألیفات او را چنین برشمرده است: کتابهای *الوضوء*، *الصلوة*، *الجنائز*، *الامامة والتبصرة من‌الحیرة*، *الاملاء*، *نوادر* کتاب *المنطق*، *الاخوان*، *النساء و الولدان*، *الشرایع* که برای فرزندش فرستاده است، *التفسیر*، *النکاح*، *مناسک‌الحج*، *قرب‌الاسناد*، *التسلیم*، *الطب*، *المواریث*، *المعراج*. در انتساب *الامامة و التبصرة من الحیرة* به وی تردید کرده‌اند. آقا بزرگ تهرانی می‌نویسد که *الامامة و التبصرة* ابن‌بابویه، غیر از کتابی است به همین نام که مجلسی در مجلدات ۱۶ و ۱۷ *بحار* از آن استفاده کرده، زیرا در آن روایاتی از راویان پس از او آمده است (۳۴۱/۲ ـ ۳۴۲). منزوی می‌نویسد که نسخه‌ای از این کتاب در اصفهان موجود است (*دانشنامه*). به علت تشابه مطالب رسالهٔ *الشرایع* با کتاب *فقه‌الرضا*، برخی این دو را یکی دانسته‌اند (افندی، ۴۳/۶) و نوری علت انتساب آن را به امام رضا (ع) تشابه نام مؤلف شرایع با نام آن امام یعنی ابوالحسن علی‌بن‌موسی (ع) دانسته است (۳۳۶/۳ ـ ۳۳۸). نسخه‌ای از این کتاب در کاظمین در کتابخانه سید حسن صدر به خط محمد بن‌مُطَهَّر شاگرد محقق حلّی موجود بوده است (آقا بزرگ، ۴۶/۱۳). مقدس اردبیلی *قرب‌الاسناد* را به خط مؤلف داشته است (همو، ۶۹/۱۷ ـ ۷۰). نسخه‌های خطی از مناظرهٔ او با رکن‌الدوله (سید، ۱۰۹/۳) و محاورهٔ او با محمد بن مقاتل رازی (همو، ۲۱) موجود است. بحرانی نسخه‌ای از کتاب *الکرّوالفرّ* منسوب به او را در اصفهان دیده (ص

۴۳) و افندی اصفهانی می‌نویسد که *الکرّ والفرّ* همان رسالهٔ مناظره با محمد بن مقاتل رازی است و به نسخه‌ای از آن در کازرون اشاره می‌کند (۶/۴)، اما خوانساری این انتساب را رد می‌کند و تصریح دارد که *الکرّ والفرّ* از ابن‌ابی‌عقیل است (۲۷۵/۴). ابن‌بابویه از گروهی چون عبدالله‌بن‌حسن مؤدب، علی‌بن‌موسی کمیدانی (ابن‌بابویه، *امالی*، ۸۱، ۱۱۵)، سعد بن عبدالله (همو، *کمال‌الدین*، ۱۹۱)، محمدبن‌یحیی، علی‌بن‌حکم (طوسی، *تهذیب*، ۳۰۲/۱، ۳۸/۶) روایت کرده است. فهرستی از نامهای مشایخ او در مدخل *بحار الانوار* (ربانی، ۷۶ ـ ۷۸) آمده است. در شمار کسانی که از او روایت کرده‌اند، علاوه بر دو فرزندش ابوجعفر محمد صدوق و ابوعبدالله‌حسین، از محمد بن احمد بن داوود و هارون‌بن‌موسی تلعکبری و سلامة‌بن‌محمد نیز نام برده‌اند (طوسی، *تهذیب*، ۳۰۲/۱؛ همو، *رجال*، ۴۸۲؛ همو، *فهرست*، ۱۵۷). ابن‌بابویه سه پسر داشت: محمد (صدوق) و حسین که از فقیهان برجسته بودند و حسن که مردی عابد و زاهد بود و با مردم آمیزش نداشت (افندی، ۱۱/۴). ابوالحسن‌علی‌بن‌بابویه را نیز صدوق خوانده‌اند (قس: آقا بزرگ، ۳۴۱/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، *امالی*، به کوشش حسین‌اعلمی، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، تهران، ۱۳۰۱ق / ۱۸۸۴م؛ ابن شهر آشوب، محمدبن‌علی، مناقب آل ابی‌طالب، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات علامه؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ افندی، میرزا عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ بحرانی، سلیمان، *فهرست آل بابویه و علماءالبحرین*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۴ق /۱۹۸۴م؛ حلی، حسن‌بن‌علی، رجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خوانساری، محمد باقربن‌زین‌العابدین، *روضات‌الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ *دانشنامه*؛ ربانی، عبدالرحیم، مدخل *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ سید، خطی؛ شهید اول، محمدبن‌مکّی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، به کوشش ملاعلی اکبر کرمانی، تهران، ۱۲۷۱ ـ ۱۲۷۲ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ همو، رجال، به کوشش سید کاظم کتبی، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ همو، *الغیبة*، به کوشش آقا بزرگ تهرانی، نجف، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح‌المقال*، نجف، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۳م؛ *نامهٔ دانشوران*؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ق / ۱۸۹۹م؛ نفیسی، سعید، مقدمهٔ مصادقة الاخوان ابن‌بابویه، تهران ۱۳۲۵ ش؛ نوری، حسین‌بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق؛ نیز: Justi, *Ferdinand, Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ بابَوَیْه، ابوعبدالله، حسین‌بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (زنده در ۳۷۸ ق/ ۹۸۸ م)، فقیه، محدث و متکلم شیعی. معلوم نیست زادگاه وی کجا بوده و در چه سالی متولد شده و یا درگذشته است.

از آنجا که پدرش علی بن بابویه جزو برجسته‌ترین فقها و محدثان عصر خویش بوده است، احتمالاً وی از مجلس درس پدر استفاده می‌کرده است، به‌خصوص که از پدرش نیز اجازهٔ نقل حدیث داشته (نجاشی، ۵۰). او به کثرت نقل اخبار و روایات مشهور بود (طوسی، رجال، ۴۶۶) و همچون برادرش شیخ صدوق از حافظهٔ بسیار توانایی برخوردار بود و کسی جز صدوق با او برابری نمی‌کرد، چنانکه از شیخ طوسی در کتاب *الغیبة* ــ در حق او و شیخ صدوق ــ چنین نقل شده است: که هیچ‌یک از علما و محدثان قم در حفظ روایات و اخبار همتای آن دو نبودند (ص ۱۸۸). ابن بابویه گفته است: درحالی مجلس درس دایر کرده بودم که بیش از ۲۰ سال نداشتم وگاهی ابوجعفر محمدبن علی اسود در مجلس درسم حاضر می‌شد و چون حضور ذهن و حاضرجوابی مرا در حلال و حرام امور شرعی می‌دید، به‌سبب سن کمی که داشتم، بسیار تعجب می‌کرد (طوسی، *الغیبة*، ۱۹۵).

علمای امامی وی را ثقه وروایتش را مقبول دانسته‌اند (علامهٔ حلی، ۲۶). مشایخ و اساتید او و غیر از پدرش عبارتند از: برادرش ابوجعفر محمدبن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (طوسی، رجال، ۴۶۶ ـ ۴۶۷)، ابوجعفر محمدبن علی اسود، عمران الصفار، علّویة الصفار، حسین بن احمد بن علی بن احمد بن ادریس (طوسی، *الغیبة*، ۱۹۴، ۲۴۳)، شیخ ابوجعفر محمدبن حسین نحوی (افندی، ۱۴۹/۲، به نقل از طبـری در *بشارة المصطفی*) و جعفـر بن محمد بن مالک فزاری (آقابزرگ، ۱۱۵).

بسیاری از علمای شیعه از او حدیث نقل کرده‌اند که عبارتند از: فرزندش حسن‌بن حسین (نوری، ۴۶۶/۳)، حسن بن محمد بن حسن قمی، صاحب کتاب *تاریخ قم* (قمی، ۲۱۳)، حسین‌بن عُبیدالله غضایری (نجاشی، همانجا)، علی بن حسین بن موسی بن ابراهیم معروف به سید مرتضی (طریحی، ۱۱۲)، محمد بن حمزة حسینی مرعشی (افندی، همانجا)، ابوالعباس احمدبن علی‌بن نوح سیرافی بصری نیز با واسطه از او حدیث نقل کرده است (طوسی، *الغیبة*، ۲۲۶).

دو کتاب *التوحید و نفی التشبیه* (نجاشی، همانجا) و *الرّد علی الواقفة* (حرّ عاملی، ۹۸/۲)، به وی نسبت داده شده که اثری از آنها در دست نیست. نجاشی (همانجا) به نقل از حسین‌بن عبیدالله گفته است که حسین‌بن بابویه کتاب دیگری نیز دارد که آن را برای صاحب‌بن عباد نوشته، اما ابن حجر (۳۰۶/۲) این کتاب را همان *نفی التشبیه* دانسته است.

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۴، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ افندی، میرزا عبدالله، *ریاض العلما*، به‌کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *جامع المقال*، به‌کوشش محمد کاظم طریحی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ طوسی، محمدبن حسن، رجال، نجف، ۱۹۶۱ م؛ همو، *کتاب الغیبة*، به‌کوشش آقابزرگ تهرانی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۹۲ م؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، به‌کوشش سیدجلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م؛ نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ بابَوَیْه، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ملقب به شیخ صدوق، (ح ۳۰۵ ـ ۳۸۱ ق/ ح ۹۱۷ ـ ۹۹۱ م)، محدث و

فقیه بزرگ شیعهٔ امامیه. شیخ طوسی در اسانید *الاستبصار* (۳۳۲،۳۲۷/۴) از وی با لقب «عمادالدین» یاد کرده است.

در مورد زمان و مکان ولادت ابن بابویه اطلاع روشنی در دست نیست. جمعی از نویسندگان قرون اخیر با تکیه بر برخی روایات تولد ابن بابویه را اندکی پس از سال ۳۰۵ ق دانسته‌اند (بحرالعلوم، ۳۰۱/۳؛ موسوی خرسان، ص «ط ـ ی»). دونالد سون[1] تولد وی را در ۳۱۱ ق/ ۹۲۳ م یا چند سالی پیش از آن در خراسان دانسته است (EI^2). ابن بابویه در قم در خاندانی اهل دانش پرورش یافت و در خردسالی از محضر مشایخ آن شهر استفاده کرد. دیری نپایید که استعداد او در فراگیری علم زبانزد محافل علمی قم گردید (ابن بابویه، *کمال*، ۵۰۳؛ طوسی، *الغیبة*، ۱۱۸، ۱۹۵). از مشایخ ابن بابویه در این دوره می‌توان پدرش علی بن بابویه، محمد بن حسن بن احمد بن ولید، محمد بن علی ماجیلویه و احمد بن علی بن ابراهیم قمی را ذکر کرد (نک: ابن بابویه، *ثواب الاعمال*، ۴۰،۱۷،۱۵ و...)، لیکن بررسی اسناد روایات ابن بابویه نشان می‌دهد که در میان حدود ۲۵۰ استاد شناخته شده خود بیش از همه از پدرش و ابن ولید استفاده کرده و تحت تأثیر آنها بوده است. ابن بابویه در تاریخ نامعلومی قم را ترک کرده و به ری که در آن زمان پایتخت آل بویه بود رفته و در این شهر اقامت گزیده است (نک: همو، *کمال*، ۳). تنها اطلاع ما در بارهٔ تاریخ سفر وی به ری این است که در رجب ۳۳۹ ق بخشی از روایات علی بن ابراهیم قمی و دیگران را از شریف حمزة بن محمد علوی در قم شنیده (همو، *الخصال*، ۱۱؛ همو، *معانی*، ۳۰۱؛ همو، *عیون*، ۱۷۸/۱) و در رجب ۳۴۷ ق در ری بوده است (همو، *الخصال*، ۶۴۱؛ همو، *الامالی*، ۱۹۳). با ملاحظهٔ اینکه ابن ولید که پس از پدر نزدیک‌ترین استاد ابن بابویه به او بوده و به سال ۳۴۳ ق/ ۹۵۴ م وفات یافته (نجاشی، ۳۸۳)، می‌توان حدس زد که این اتفاق علقهٔ ابن بابویه را با قم سست کرده و مقدمهٔ هجرت وی به ری را فراهم کرده باشد. به هر حال او در ری از مشایخ آن شهر چون احمد ابن محمد بن صقر صائغ و محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی حدیث شنیده است (ابن بابویه، *الخصال*، ۴۲۹؛ همو، *معانی*، ۳۵۹).

ابن بابویه در ۳۵۲ ق/ ۹۶۳ م قصد سفر نمود و با کسب اجازه از رکن‌الدوله امیر ری در رجب همین سال راهی مشهد گردید (همو، *عیون*، ۲۸۴/۲). وی طی راه در ماه شعبان در نیشابور بود و از مشایخ بزرگ آن شهر چون عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری، حاکم ابوعلی حسین بن احمد بیهقی و ابوطیب حسین بن احمد رازی حدیث شنید (همان، ۱۲/۱، ۸۱، ۲۴۰/۲). مدت کوتاهی پس از بازگشت از این سفر ابن بابویه آهنگ سفر مغرب نمود. وی ظاهراً در اواخر ۳۵۳ ق/ ۹۶۴ م ری را به قصد سفر حج ترک کرد، به طوری که در ذیحجهٔ همان سال مناسک حج را به جای آورد. در مورد استفاده ابن بابویه از مشایخ حرمین سندی در دست نیست، لیکن می‌دانیم که وی در بازگشت به عراق در اوایل ۳۵۴ ق در فید (میانهٔ راه حجاز به عراق) با ابوعلی احمد بن ابی جعفر بیهقی دیدار کرده و از او حدیث شنیده است (همان، ۵۸/۲). ابن بابویه در ادامهٔ مسیر خود در همان سال وارد کوفه و بغداد گشته و در هردو شهر اندک درنگی داشته است. درنگی پرثمر در کوفه که امکان استماع از افزون بر ده شیخ بزرگ کوفی از جمله ابوالقاسم حسن بن محمد سکونی، محمد بن بکران نقاش واحمد ابن ابراهیم فامی رابرای وی فراهم کرد (همو، *الخصال*، ۱۱۵؛ همو، *التوحید*، ۲۳۲؛ همو، *عیون*، ۱۱۷/۱). در بغداد نیز وی ضمن استماع از مشایخ بزرگ آن شهر چون حافظ محمد بن عمر بن جعابی و حسن بن محمد بن یحیی علوی (نک: همو، *الامالی*، ۳۸۶؛ همو، *کمال*، ۵۰۵)، برخی مناظرات ارشادی نیز داشته است (همان، ۱۶). همین اقامت کوتاه برای جمعی از مشایخ بغداد چون شیخ مفید، این امکان را فراهم کرد که از وی استماع حدیث کرده و اجازه دریافت کنند. وی در همین سال عراق را ترک و در مسیر مراجعت به ری وارد همدان شده و از جمعی از مشایخ آن دیار چون قاسم بن محمد بن عبدویه همدانی، احمد ابن‌زیاد بن جعفر همدانی و ابوالعباس فضل بن فضل بن عباس کندی استماع حدیث کرده و یا اجازه دریافت کرده است (همو، *الخصال*، ۱۰۶، ۲۹۵، ۳۲۰؛ همو، *کمال*، ۳۶۹) و سرانجام با ترک همدان به سفر غربی خود خاتمه بخشید و با توشه‌ای ارزشمند به وطن مراجعت نمود.

نجاشی (ص ۳۸۹) ورود ابن بابویه به بغداد را بر اساس شنیده‌ها در ۳۵۵ ق/ ۹۶۶ م دانسته که مخالف صریح سخن ابن بابویه است. برخی از معاصران از سفر ابن بابویه به استراباد و جرجان سخن گفته‌اند (نک: موسوی خرسان، ۴) که تنها مبتنی بر حدس بوده و قابل اثبات نیست.

ابن بابویه در ۳۶۷ ق/ ۹۷۸ م راهی سفر مشرق شد. او در ۱۷ و ۱۸ ذیحجه در مشهد بود (ابن بابویه، *الامالی*، ۱۰۳، ۱۰۶)، سپس به نیشابور رفته و تا شعبان ۳۶۸ ق در آنجا سکنی گزید. تصریح به اینکه مجلس ۸۹ از مجالس وی در خانه سید ابی محمد یحیی بن محمد علوی برگزار شده (همان، ۴۸۷)، با علم به اینکه خانه این سید در نیشابور بوده (نجاشی، ۴۴۳؛ ابن عنبه، ۳۴۷) و از محرم تا شعبان ۳۶۸ ق مجالس ۲۷ ـ ۹۳ بدون انقطاع برگزار شده، این مطلب را ثابت می‌کند. وی در ۱۷ ـ ۱۹ شعبان در مشهد بود و روز ۱۹ شعبان عازم ماوراءالنهر گردید (ابن بابویه، *الامالی*، ۵۲۱ ـ ۵۳۶). ابن بابویه در مسیر خود از مشهد به ترکستان می‌بایست شهرهای سرخس، مرو، مرورود، بلخ و سمرقند را به ترتیب پشت سر گذاشته باشد (نک: یعقوبی، ۲۷۹، ۲۹۱ ـ ۲۹۳). وی در هر یک از این شهرها درنگی داشته و در سرخس از ابونصر محمد بن احمد سرخسی (ابن بابویه، *الخصال*، ۱۹۷)، در مرو از احمد بن حسین آبی (همو، *کمال*، ۴۳۳، ۴۷۶)، در مرورود از محمد بن علی بن شاه و ابویوسف رافع بن عبدالله (همو، *الخصال*، ۳۲۰، ۴۱۰، ۵۹۲)، دربلخ از افراد متعددی چون حسین بن محمد اشنانی و محمد بن سعید سمرقندی (همو،

---

1. Donaldson

التوحید، ۶۸، ۹۶) و در سمرقند از افرادی چون عبدوس بن علی جرجانی و عبدالصمد بن عبدالشهید انصاری (همو، *الخصال*، ۴۵؛ همو، عیون، ۸/۲) استماع حدیث کرده است. از سمرقند نیز دو سفر به عمق ترکستان داشته است. در سفری به فرغانه (جنوب شرقی ازبکستان کنونی) از جمعی از مشایخ آن دیار چون اسماعیل بن منصور قصار (همو، *الخصال*، ۲۶۸) و محمد بن عبدالله بن طیفور دامغانی (همو، علل، ۶۳) حدیث شنید. ابن بابویه در برخی از قرای فرغانه چون اخسیکت و جبل بوتک (همو، کمال، ۴۷۳) نیز به تحصیل حدیث پرداخته است. وی در سفر دیگری به منطقهٔ ایلاق (اطراف تاشکند کنونی) راهی گشته و از محضر مشایخی چون حاکم بکر بن علی حنفی (همان، ۲۹۲) و علی بن عبدالله فقیه اسواری (همان، ۶۴۲) استفاده کرده است. ملاقات ابن بابویه با شریف محمد بن حسن علوی معروف به نعمة و تألیف کتاب من لا یحضره *الفقیه* برای وی در همین شهر واقع شده است (همو، من لا یحضر، ۲/۱ ـ ۳). نظر به اینکه کتاب *کمال الدین* پس از سفر ماوراء النهر تألیف شده، از مقدمهٔ آن (صص ۲ ـ ۴) معلوم می‌شود که ابن بابویه در بازگشت از ماوراء النهر برای زیارت مجدداً وارد مشهد شده، و سپس به نیشابور رفته و مدتی در آنجا اقامت گزیده است. وی در این دورهٔ اقامت خود به تبلیغ اعتقاد شیعه در مورد غیبت پرداخته و حداقل بخشی از *کمال الدین* را تألیف کرده است. معلوم نیست ابن بابویه که در نیشابور آرزوی بازگشت به وطنش ری را داشته (همو، کمال، ۳)، چه زمان به ری بازگشته است، اما می‌دانیم که تا پایان عمر در ری بود و در همانجا درگذشت (نجاشی، ۳۹۲) و مقبرهٔ وی در ری امروزه معروف و زیارتگاه است.

ابن بابویه و کلام: ابن بابویه را می‌بایست از نظر فکری از مکتب اخباریان متقدم قم به شمار آورد. صرف نظر از چند شخصیت نه چندان برجسته، او را باید آخرین متفکر این مکتب دانست که آثارش بخش عمدهٔ میراث اخباریان را تشکیل می‌دهد. مشخصهٔ کلی این مکتب که به روشنی در آثار ابن بابویه دیده می‌شود، تکیه بر اخبار و احادیث در تعریف مفاهیم و اثبات قضایای کلامی است. در واقع کلام ابن بابویه را باید متون احادیث دانست که با کمترین تصرف ممکن در قالب یک نظام کلامی ریخته شده و تدوین گشته است. اگر چه کلام اخباری ابن بابویه در کلیات با کلام سایر مکاتب امامیه همخوانی دارد، اما در مقایسه‌ای بین رسالهٔ *اعتقادات* ابن بابویه و رسالهٔ *تصحیح الاعتقاد* شیخ مفید که در نقد آن نوشته شده، آشکار می‌شود که اختلافات قابل ملاحظه‌ای در مسائل فرعی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف مسألهٔ جواز سهو در نماز بر پیامبر (ص) است. ابن بابویه چون برخی دیگر از بزرگان مکتب اخباری قم نه تنها سهو درنماز را بر پیامبر (ص) جایز می‌شمارد، بلکه مخالف این نظر را به اهل غلو نسبت می‌دهد (من لا یحضر، ۲۳۴/۱ ـ ۲۳۵؛ مفید۶۵ ـ ۶۶؛ نک: رسالهٔ مفید یا سید مرتضی در مسالهٔ سهو بر پیامبر؛ مجلسی، ۱۲۲/۱۷ ـ ۱۲۹).

ابن بابویه از جنبهٔ کلامی با مکاتب و مذاهب متنوعی در برخورد بوده است. از طرفی وی با برخی از مکاتب امامی که از آنها به اهل غلو و اهل تقصیر (کوتاهی در حق ائمه) تعبیر می‌کند، درگیر بوده و کتابی تحت عنوان *ابطال الغلو والتقصیر*، در رد این دو گروه تألیف کرده است (نک: نجاشی، ۳۹۲). بخش دیگری از برخوردهای کلامی وی را مسألهٔ مهدویت تشکیل می‌دهد. ابن بابویه در تبیین مهدویت از دیدگاه امامیه ضمن تألیف آثار متعدد به خصوص مهم‌ترین آنها *کمال الدین* به رد ایرادات معتزله، زیدیه و دیگر مخالفان پرداخته وسعی بلیغی در نقض آراء قائلین به فترت (انفصال رشتهٔ امامت) و رفع شک امامیان متحیر نموده است. دیگر از ابعاد کلام ابن بابویه رد اتهاماتی است که از جانب مخالفین متوجه امامیه می‌گردید. به عنوان نمونه وی کتاب *التوحید* را چنانچه در مقدمهٔ آن (ص ۱۷) متذکر شده به منظور رد اتهامات وارده به امامیه در مورد قول به تشبیه و جبر تألیف کرده است.

ابن بابویه مانند اکثر مکاتب دیگر امامی بین اهل سنت و ناصبی فرق آشکار گذاشته، ضمن احترام به اهل سنت (چنانکه مثلاً از تمجید مشایخ سنی توسط او برمی‌آید) ناصبی را کافر شمرده (همو، من لا یحضر، ۲۵۸/۳) و برائت از ظالمین نسبت به ائمه را از واجبات دانسته است (همو، *الاعتقادات*، ۴۰؛ شوشتری، ۴۵۷/۱). یکی از حرکتهای مهم ابن بابویه در کلام امامیه را باید تدوین آثاری دانست که نه شکل استدلالی و نه روایی، بلکه شکل یک رسالهٔ اعتقادی را داشته‌اند. رسالهٔ *الاعتقادات* ابن بابویه در واقع نخستین نمونهٔ شناخته شده از این نوع رسائل در کلام امامیه است که خود ادامه کار او در مجلس ۹۳ از *الامالی* (صص ۵۰۹ ـ ۵۱۱) و مقدمهٔ «الهدایة» (صص ۴۶ ـ ۴۸) می‌باشد. این حرکت پس از ابن بابویه نیز توسط سید مرتضی در بخش اول رسالهٔ جمل *العلم و العمل* و شیخ طوسی در رسالهٔ *اعتقادات* و بعضی دیگر دنبال شد، لیکن دوام چندانی نیافت.

ابن بابویه و فقه: فقه وی که نمونه بارزی از مکتب اخباری قم می‌باشد، اساساً تکیه بر حدیث دارد. ابن بابویه نه تنها قیاس بلکه استنباط و استخراج را نیز غیرمجاز دانسته است (علل، ۶۲). آثار فقهی ابن بابویه نیز همچون آثار کلامی وی عمدتاً متشکل از متون احادیث با حفظ یا حذف اسناد آنهاست و البته در پاره‌ای موارد به جای لفظ حدیث معنای آن آمده است. ابن بابویه معمولاً به متن حدیث اکتفا می‌کند و از استنباط خودداری می‌ورزد. وی در جمع بین احادیث متعارض روشی دارد که خود آن را «اصل و رخصت» می‌نامد. روش دیگری که وی در جمع بین احادیث پیشنهاد می‌کند ارجاع احادیث مجمله به احادیث مفسَّره است (همو، *الاعتقادات*، ۴۷) که از نظر تاریخ علم‌اصول قابل ملاحظه می‌باشد. ابن بابویه در مواردی نیز به ردّ حدیث می‌پردازد. مثلاً در بعضی از موارد که دو حدیث متعارض یکی موافق رأی عامه و دیگری مخالف رأی ایشان است حدیث مخالف را ترجیح داده، حدیث موافق را حمل بر تقیه می‌کند (نک: همان، ۴۹؛ قس: همو، *الخصال*، ۵۳۱). موارد دیگری نیز به چشم می‌خورد که ابن بابویه

حدیثی را در مقابل معارض آن کنار گذارده، لیکن علت ترجیح را بیان نکرده و این احتمال می‌رود که وی در این ترجیح بر رجال سند تکیه داشته است (نک: همو، *علل*، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۱۱). ابن بابویه گاه نه فروع فقهی، بلکه برخی اصول کلی را بر اخبار آحاد بنا کرده است. اگرچه اصل اطلاق پیش از ورود نهی که او مطرح کرده (*الاعتقادات*، ۴۷)، پس از او نیز به عنوان یک اصل عقلایی توسط مکاتب دیگر فقه امامی پذیرفته شد. ابن بابویه اگرچه در فقه خود مخالف سرسخت قیاس و اجتهاد بود، لیکن فقه وی را نباید یک فقه تعبدی، بلکه باید یک فقه تعلیلی به شمار آورد. وی به پیروی از احادیث معتقد بود احکام شرع اغلب تابع مصالح بندگان هستند و این طرز فکر نه تنها در کتاب *علل الشرائع* به طور گسترده مطرح شده، بلکه حتی در کتاب فقهی *من لایحضره الفقیه* جا به جا مطرح گشته است. ابن بابویه برخی فتاوی شاذ فقهی دارد که موافقی در شیعه برای وی نمی‌شناسیم (فهرستی از این فتاوی را موسوی خرسان در ص «أیا» آورده است). گاه دیده می‌شود که فتوای وی در طول زمان دچار تغییر شده است. به عنوان نمونه در این مسأله که آیا ماه رمضان همیشه ۳۰ روز است یا می‌تواند ۲۹ روز هم باشد، نظر قدیم وی چنانکه به صراحت در رسالهٔ «المقنع» (ص ۱۶) آمده احتمال ۲۹ و ۳۰ می‌باشد و ظاهراً در آن هنگام پیرو نظریهٔ رایج در مکتب اخباری قم بوده است (به عنوان نمونه نک: *فقه‌الرضا* (ع)، ۲۰۳)، لیکن در آثار متأخروی چون *الخصال* (ص ۵۳۱) و رسالهٔ *الرّد علی الجنیدیة* (نک: سیدمرتضی، ۲۹) به صراحت به ۳۰ روزه بودن ماه رمضان فتوی داده است.

ابن بابویه و علم حدیث: چنانکه گذشت وی در طلب حدیث بسیار سفر نمود و از بسیاری مشایخ حدیث شنید و آثار فراوانی در حدیث از او باقی مانده است. قدیم‌ترین توثیقی که در مورد ابن بابویه در دست داریم توثیق ابن ادریس (ص ۲۸۸) و پس از او ابن طاووس (*کشف المحجة*، ۱۲۳) است. ابن طاووس (*فلاح السائل*، ۱۱؛ همو، *فرج المهموم*، ۱۲۹) متذکر شده که در مورد عدالت وی اتفاق نظر وجود دارد. لقب «صدوق» بلیغ‌ترین کلمه در بیان امانت وی در روایت است. نخستین کسی که ابن بابویه را صدوق نامیده ابن ادریس (ص ۲۸۸) است، لیکن پس از وی تا زمان شهید اول (مجلسی، ۱۹۰/۱۰۴) این لقب شهرت نداشته است. برخی از علمای رجال متأخر مراسیل وی را در حکم مسانید دانسته‌اند (نک: خوانساری، ۱۳۳/۶؛ مامقانی، ۱۵۴/۳). ابن بابویه خود از ارباب جرح و تعدیل است. او در ضبط اسناد، اصطلاحات مربوط به نحوهٔ تحمل حدیث (که در آثار وی هویداست)، تفکیک لفظ از معنی در مواردی که حدیث واحد با اسناد متعدد ذکر شده (مثلاً نک: *کمال*، ۲۸۹ ـ ۲۹۴)، روایت حدیث واحد با اسناد مختلف، مانند حدیث اثناعشر جابربن سمرة از ۱۹ طریق مختلف (*الخصال*، ۴۶۹ ـ ۴۷۳)، بسیار دقیق است. اغلب آثار حدیثی ابن بابویه آمیخته‌ای از احادیث شیعه با احادیث برگزیدهٔ اهل سنت است. ابن بابویه به عنوان یک محدث نه تنها میراث عظیمی را به آیندگان انتقال داده و بخش قابل توجهی از احادیث موجود در کتب روایی مسند شیعه پس از سدهٔ ۵ ق چون آثار خزاز، مفید، طوسی، ابن رستم طبری و دیگران را به خود اختصاص داده، بلکه در مورد انتقال آثار گذشتگان به آیندگان نیز نقشی اساسی ایفا کرده است، به طوری‌که نوری (۵۲۴/۳) وی را یکی از ۱۲ تنی دانسته که سلسلهٔ اجازات به ایشان منتهی می‌شود.

ابن بابویه در عالم حدیث نه تنها به عنوان ناقل، بلکه چنانکه طوسی (*الفهرست*، ۱۵۷) یادآور شده، به عنوان نقاد احادیث و آگاه به رجال مطرح است. کتاب *معانی الاخبار* وی دلیل قاطعی بر تبحر او در فقه الحدیث و غریب الحدیث است. نجاشی (ص ۳۹۱) و طوسی (همانجا) کتابی نیز در مورد غریب حدیث پیامبر (ص) و علی (ع) برای او ذکر کرده‌اند. نقد اسناد برخی احادیث و حکم به غرابت سندی آن در مواضع مختلف از آثار وی دیده می‌شود (نک: ابن بابویه، عیون، ۲۰۰/۱؛ همو، *فضائل‌الاشهر*، ۶۳). در زمینهٔ رجال نیز وی آثار متعددی داشته (نجاشی، ۳۹۰ ـ ۳۹۲؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا) و برخی نظرات او در کتب رجالی (به عنوان نمونه ابن داوود، ۷۲، ۸۷، ۱۰۰، جم) منعکس شده است. در میان عناوین آثار ابن بابویه عناوینی چون *التاریخ*، *مقتل الحسین* (ع) و *تفسیر القرآن* دیده می‌شود (نجاشی، ۳۹۰، ۳۹۲؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا) که با توجه به شیوهٔ وی می‌توان حدس زد که جنبهٔ تاریخ و تفسیر روایی داشته‌اند نه درایی. در مورد مشایخ ابن بابویه فهرست نسبتاً کامل و دقیقی بالغ بر ۲۱۱ تن در «حیات الشیخ الصدوق» (موسوی خرسان، ص «ر ـ اد») آمده که برخی از آنان در این مقاله ذکر شده‌اند. در مورد روات و شاگردان وی فهرست ناقصی در دست است (همو، ص «أه ـ أز») که از میان ایشان می‌توان شیخ مفید محمدبن محمدبن نعمان، هارون بن موسی تلعکبری، علی بن محمد خزاز و حسین بن عبیدالله بن غضائری را ذکر کرد. (برای تکمیل فهرست مزبور نک: ابن رستم، ۴، ۱۰، ۸۹؛ منتجب الدین، ۸۹؛ حسکانی، ۱۹۲/۱؛ جوینی، ۱۴۲/۲، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۲۳؛ ذهبی، ۳۰۴/۱۶).

آثار: ابن بابویه کثیرالتألیف بوده، چنانکه مثلاً هنگام حضور در ایلاق، حدود سال ۳۶۸ ق به گفتهٔ خودش بالغ بر ۲۴۵ تألیف داشته است (من لایحضر، ۲/۱-۳).

آثار چاپی: *الاعتقادات*؛ *الامالی*؛ *التوحید*؛ *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*؛ *الخصال*؛ *علل الشرائع*؛ *عیون اخبار الرضا* (ع)؛ *کمال الدین و تمام النعمة*؛ *معانی الاخبار*؛ «المقنع»؛ *من لایحضره الفقیه*؛ «الهدایة»؛ *فضائل الاشهر الثلاثة* (برای اطلاع از مشخصات این آثار نک: مآخذ همین مقاله). همچنین دو کتاب دیگر وی با عنوانهای *صفات الشیعة* و *فضائل الشیعة* یک بار در نجف و یک بار با ترجمهٔ فارسی در تهران، ۱۳۸۱ ق، منتشر شده است.

بجز این آثار کتاب *مصادقة الاخوان* که در ۱۳۲۵ ش در تهران و در ۱۹۷۶ م در بغداد به کوشش دکتر حسین علی محفوظ به چاپ

رسیده، هم به او هم به پدرش نسبت داده شده است و ظاهر روایت مؤلف کتاب از محمدبن یحیی عطار با لفظ «حدثنا» انتساب آن به پدر را تقویت می‌کند (آقابزرگ، ۹۷/۲۱). مورد دیگر اثری است که در قم در ۱۳۵۱ ش براساس نسخه‌ای خطی از کتابخانهٔ ناصریه در لکهنو همراه با ترجمه عزیزالله عطاردی با عنوان *المواعظ* به چاپ رسیده است، اما این اثر برخلاف تصور مترجم مزبور چیزی جز نوادر *من لایحضره الفقیه* نیست و ارتباطی به کتاب مفقود مواعظ که (نجاشی، ۳۹۱) و طوسی (*الفهرست*، ۱۵۷) از آن نام برده‌اند ندارد.

آثار خطی: ۱. *اثبات النص علی الائمة (ع)*، دوسلان (شم 2018)، نسخه‌ای تحت عنوان *النصوص علی الائمة الاثنی عشر* در کتابخانهٔ ملی پاریس معرفی کرده و احتمال می‌دهد که تألیف ابن بابویه باشد. دانش پژوه نیز نسخی را معرفی کرده (مرکزی، شم ۳۲۷، ۵۲۴۰؛ مرکزی و مرکز اسناد، شم ۷۴۶۸) که انتساب آنها را به ابن بابویه به عنوان احتمال مطرح کرده است. آقابزرگ (۱۷۹/۲۴) نیز نسخه‌ای از آن معرفی کرده است. به‌هر حال بخش عمدهٔ احادیث آن را شاگردش خزاز در *کفایة الاثر* نقل کرده است؛ ۲. *الغیبة*، این نام اغلب برهمان *کمال الدین* اطلاق می‌شود. نسخه‌ای تحت عنوان *الغیبة* در کتابخانهٔ مجلس شورا موجود است (شورا، ۵۵/۱۴) که آغاز آن با *کمال الدین* (ص ۱۶) تطابق کامل دارد و احتمال اتحاد را مطرح می‌کند؛ ۳. *الفضائل*، نسخه‌ای تحت این عنوان در کتابخانهٔ سماوی نجف موجود است. (نک: GAS, I/549) و نیز نسخه‌ای تحت عنوان *فضائل علی (ع)* در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران (شم ۵۹۲۳) وجود دارد. به هر حال در مورد انتساب این دو نسخه به ابن بابویه جای تردید وجود دارد؛ ۴ و ۵. دو نسخه با عنوانهای «*اسماءالله الحسنی*» و «*حدیثٌ جامعٌ للآداب والحِکَم*» در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شمـ ۸۵۵۵(۶) و ۵۹۲۳(۹)) موجود است که محتمل است متعلق به ابن بابویه باشد؛ ۶. *الناسخ والمنسوخ* (آقابزرگ، ۱۱/۲۴).

آثار منسوب: عناوین حدود ۲۰۰ اثر منسوب به وی در رجال نجاشی (صص ۳۸۹ ـ ۳۹۲) و طوسی (*الفهرست*، همانجا) و ابن شهر آشوب (صص ۱۱۱ ـ ۱۱۲) ذکر شده است. علاوه بر عناوین مزبور ابن طاووس (*فرج المهموم*، ۵۷؛ همو، *الیقین*، ۱۵۷) و خود ابن بابویه (*من لایحضر*، ۲۳۵/۱) چند عنوان دیگر را یاد کرده‌اند. در میان این آثار مهم‌ترین مورد کتاب *مدینة العلم* می‌باشد. این کتاب مجموعهٔ حدیثی بزرگ‌تر از *من لایحضره الفقیه* (طوسی، *الفهرست*، همانجا) و بنا به قول ابن شهر آشوب (ص ۱۱۲) بالغ برده جزء بوده است و گفته می‌شود تا زمان شیخ حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی موجود بوده و از آن پس مفقود گشته است (آقابزرگ، ۲۵۱/۲۰ ـ ۲۵۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، المطبعة العلمیة، قم؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *الاعتقادات*، سنگی، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ همو، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، *ثواب الاعمال وعقاب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، المکتبة الحیدریة؛ همو، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ همو، «المقنع»، *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ همو، «الهدایة»، *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ ابن داود حلی، تقی الدین حسن، *الرجال*، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن رستم طبری، محمدبن جریر، *دلائل الامامة*، قم، ۱۳۶۳ ق/ ۱۹۴۴ م؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۲۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ همو، *فلاح السائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ بحرالعلوم، سیدمهدی، *الرجال*، به کوشش محمدصادق و حسین بحرالعلوم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، مکتبة اسماعیلیان؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، رسالهٔ «الرد علی اصحاب العدد»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ شورا، خطی؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار*، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *الغیبة*، با مقدمهٔ آقابزرگ طهرانی، نجف، ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، المکتبة المرتضویة؛ *فقه الرضا (ع)*، مشهد، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق / ۱۹۳۱م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مفید، محمدبن نعمان، «تصحیح الاعتقاد»، *اوائل المقالات*، تبریز، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ منتجب الدین رازی، علی بن عبیدالله، *الاربعون حدیثا*، قم، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ منزوی، خطی؛ موسوی خرسان، سیدحسن، «حیاة الشیخ الصدوق»، مقدمهٔ *من لایحضره الفقیه*، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۲ م؛ نیز:

De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; EI^2, GAS.

احمد باکت چی

اِبْنِ باجّه،[1] ابوبکر محمد بن یحیی بن الصائغ التُجیبی مشهور به‌ابن باجه (د ۵۳۳ ق / ۱۱۳۹ م)، فیلسوف، دانشمند، شاعر و دولتمرد اندلسی و یکی از چند چهرهٔ فلسفی درخشان جهان اسلام.

زندگی و سرگذشت: باجه در گویش اندلسیان به‌معنای نقره بوده است (ابن خلکان، ۴۳۱/۴). پدر ابن باجه ظاهراً زرگر بوده است. ابن خلدون، هنگامی که از فیلسوفان بزرگ اسلامی سخن می‌گوید، نام او را در کنار فارابی، ابن سینا و ابن رشد می‌آورد (ص ۳۸۱). زادگاه وی شهر سَرَقُسطَه (ساراگوسا) است، ولی تاریخ تولد وی شناخته نیست؛ با اینهمه، چون به‌گواهی بیشتر تاریخ‌نگارانی که به‌زندگی و سرگذشت ابن باجه پرداخته‌اند، وی در ۵۳۳ ق در شهر فاسِ مراکش

---

1. Avempace (نام لاتینی شدهٔ او در سده‌های میانه)

در گذشته است و بنابر گزارش ابن ابی اصیبعه (۱۰۲/۳)، ابن باجه هنگام مرگ جوان بوده است، پس می‌توان گفت که وی نزدیک به‌پایان سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م زاده شده است. این تاریخ را می‌توان احتمالاً در حدود ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م دانست که همزمان با پایان حکومت و نیز مرگ ابوعامر یوسف بن احمد اوّل فرزند هود ملقب به‌المؤتَمَن (۴۷۴ ـ ۴۷۸ ق / ۱۰۸۲ ـ ۱۰۸۵ م) از ملوک الطوایف بنوهود در شهر سرقسطه بوده است. این فرمانروا خود مردی دانشمند و به‌ویژه در ریاضیات ورزیده بوده و در این زمینه کتابی زیر عنوان کتاب *الاستکمال* نوشته بوده است (نک‍: مقری، ۴۲۳/۱). پس از وی پسرش، ابوجعفر احمد دوم فرزند یوسف بن هود، ملقب به‌المُستَعین بالله (الثانی) به‌حکومت سرقسطه رسید. در دوران فرمانروایی وی، شهر سرقسطه دچار آشفتگیهای سیاسی گردید. مسیحیان شمال چندین بار بدانجا هجوم آوردند. در ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م، مسیحیان به‌شهر وَشْقَه (هوسکا[1]) حمله کردند، و المستعین که در دلیری و جنگاوری نیز نامدار بود، پس از درگیری با ایشان در نزدیکی آنجا در ۴۸۹ ق، به‌سختی شکست خورد. آلفونس ششم پادشاه آراگونها به‌سرقسطه نیز هجوم آورد، اما درست در این هنگام یوسف بن تاشفین (د ۵۰۰ ق / ۱۱۰۶ م)، سرکردهٔ مرابطون در شمال افریقا، به‌سوی اندلس روانه شده بود، و هجوم سپاهیان وی به‌نزدیکی سرقسطه آلفونس ششم را ناگزیر به‌عقب‌نشینی کرد. یوسف ابن تاشفین که ملوک الطوایف را در سراسر اندلس از میان برداشته بود، حکومت سرقسطه را، همچون دولتی حایل میان خود و سرزمینهای مسیحیان، به‌دست المستعین سپرد. المستعین سرانجام در رجب ۵۰۳ ق / ژانویهٔ ۱۱۱۰ م در نبرد والتیرا[2] در نزدیکی تُطَیلَه (تودلا[3]) با سپاهیان مسیحی کشته شد. پسر وی ابو مروان عبدالملک ابن احمد، ملقّب به‌عماد الدوله جانشین پدرش گردید، اما حکومت وی با شورشهای شهروندان روبرو شد. انگیزهٔ اصلی این شورشها این بود که وی سربازان مسیحی را در ارتش خود به‌خدمت گمارده بود و شهروندان سرقسطه به‌بیرون کردن ایشان از ارتش پافشاری می‌کردند. عمادالدوله سرانجام به‌درخواست ایشان تن داد، اما در این میان شهروندان به‌علی بن یوسف بن تاشفین (د ۵۳۷ ق / ۱۱۴۲ م) که پس از مرگ پدرش فرمانروای مرابطون شده بود، نامه نوشتند و از وی درخواست کردند که به‌سرقسطه حمله آورد و آنجا را تصرف کند. عمادالدّوله چون ازین موضوع آگاه شد، سربازان مسیحی را به‌خدمت در ارتش خود بازگرداند. این کار او خشم و نفرت شهروندان را به‌غایت برانگیخت و بار دیگر از علی بن یوسف درخواست کردند که سپاهیان خود را بدان سو روانه کند. علی نیز پس از استفتا از فقیهان مراکش، به‌محمد بن الحاج که فرمانده ارتش یوسف بن تاشفین و از زمان فتح اندلس به‌دست مرابطون، فرماندار شهر بَلَنسیَه بود، دستور داد که به‌سوی سرقسطه روانه شود و آنجا را تصرف کند. ابن الحاج در ۱۰ ذیحجهٔ ۵۰۳ ق / ۳۰ ژوئن ۱۱۱۰ م وارد سرقسطه شد. عمادالدوله که دیگر در پایتخت خود احساس ایمنی نمی‌کرد، شهر را ترک کرد و به‌قلعهٔ مستحکم مشهور در «روطه در کنار رودخانهٔ خالون[4]» پناه برد و در آنجا ماند تا در ۵۲۴ ق / ۱۱۳۰ م درگذشت. مرابطون ۹ سال بر سرقسطه فرمانروایی داشتند. نخستین ایشان همان ابن الحاج بود، که در سال ۵۰۸ یا ۵۰۹ ق در نبردی با مسیحیان کشته شد و علی بن یوسف بن تاشفین، پس از شنیدن خبر مرگ وی، ابوبکر بن ابراهیم الصَّحراوی مشهور به‌ابن تِفَلویت را، که در آن هنگام فرماندار مُرْسیه بود، به‌حکومت سرقسطه گمارد (مراکشی، ۱۶۱؛ ابن ابی زرع، ۱۵۷ ـ ۱۶۱).

در این فاصلهٔ زمانی، یعنی از دوران کودکی تا جوانی ابن باجّه، از سرگذشت وی هیچ گونه آگاهی نداریم، جز اینکه می‌توانیم تصور کنیم که وی، با استعداد شگفت‌انگیز خود، سرگرم آموختن دانشهای گوناگون زمان خود بوده است که به‌ویژه در دوران فرمانروایی ملوک الطوایف در اندلس، رواج فراوان داشته است، چنانکه مدرسهٔ ریاضیات و نجوم به‌ویژه در زمان حکومت ابوجعفر مقتدر بن هود (۴۳۸ ـ ۴۷۵ ق / ۱۰۴۶ ـ ۱۰۸۲ م) و پسرش ابوعامر یوسف المؤتَمَن از شکوفایی برخوردار بوده است. پس از گذشت دورانی از جوانی ابن باجه، تاریخ ــ در سال ۵۰۸ یا ۵۰۹ ق / ۱۱۱۵ یا ۱۱۱۶ م، آغاز امارت ابن تفلویت بر سرقسطه ــ مرحله‌ای از سرگذشت وی را روشن می‌کند.

منابع تاریخی بخشی از زندگی و سرگذشت ابن تفلویت را ثبت کرده‌اند. وی از امیران مرابطون و شوهر خواهر علی بن یوسف بن تاشفین بود. ابن تفلویت در ۵۰۰ ق به‌مراکش رسید و به‌نزد علی بن یوسف بار یافت، و علی نخست وی را به‌فرمانداری غرناطه گمارد. بنابر گزارشهای تاریخ‌نگاران، ابن تفلویت پس از نشستن بر تخت امارت سرقسطه برای خود دستگاهی شاهانه برپا کرد و به‌گفتهٔ ابن خطیب «تن به‌خوشگذرانیها داد و به‌باده‌گساری پرداخت». درست در همین هنگام بود که وی ابن باجه را که در آن زمان جوانی فیلسوف، دانشمند، شاعر و ادیب، شناخته شده بود، به‌وزارت خود برگزید. از گزارشهای تاریخ نگاران چنین برمی‌آید که میان ابن تفلویت و ابن باجه پیوند دوستی استوار و دلبستگی دو سویه وجود داشته و ابن باجه از احترام و الطاف فراوان ابن تفلویت برخوردار بوده است. در منابع تاریخی از زندگی مرفه و ثروتی که ابن باجه در دربار ابن تفلویت اندوخته بوده است، داستانهایی نقل می‌شود (ابن خطیب، ۴۱۲/۱ ـ ۴۱۶). چنین پیداست، که ابن باجه در دوران کوتاه وزارتش، در ادارهٔ امور سیاسی و اجتماعی، موفق بوده است. در این میان گزارشی از فتح بن خاقان غرناطی، ادیب و نویسندهٔ معاصر ابن باجه، در دست است که طبق آن ابن باجه در دوران وزارتش نزد ابن تفلویت، یک بار به‌عنوان سفیر وی نزد عماد الدولة بن هود فرستاده شد (چنانکه اشاره کردیم عمادالدوله در آن زمان به‌قلعه‌ای در روطه پناه برده بود). روابط

1. Huesca 2. Valtiera 3. Tudéla 4. Rueda de Jalón

بازماندگان حاکمان بنوهود، با فرمانروایان جدید اندلس، یعنی مرابطون، دوستانه نبود. از سوی دیگر ابن باجه منسوب به‌بنوتُجیب بوده است (نک: ابن خلکان، ۴۲۹/۴). بنوتُجیب (تجیب دختر ثوبان بن سلیم بن مَذحج بوده است) پیش از بنوهود بر سرقسطه فرمانروایی داشته‌اند. ابن باجه احتمالاً در ۵۰۹ ق / ۱۱۱۵ م به‌سفارت نزد عمادالدوله رفته بوده است. ابن خاقان می‌گوید که عمادالدوله، ابن باجه را به‌زندان افکند و حتی قصد کشتن وی را داشت، اما پس از چندی آزادش کرد. گفته می‌شود که آزادی وی در پی شفاعت پدر ابن رشد، فیلسوف مشهور بوده است، ولی از لحاظ تاریخی درست این است که بایستی شفاعت کننده، پدربزرگ ابن رشد، قاضی معروف و امام مسجد بزرگ در قرطبه بوده باشد (صص ۲۹۸ ـ ۳۰۴). چنانکه مشهور است، ابن خاقان به‌انگیزه‌هایی با ابن باجه دشمنی داشته و در کتاب قلائد از وی سخت به‌بدی یاد می‌کند و او را به‌بی‌دینی، کج اندیشی و گمراهی متهم می‌سازد (ص ۳۰۰).

ابن باجه، پس از آزادی از زندانِ عمادالدوله، ظاهراً دیگر به‌سرقسطه بازنگشت و به بلنسیه (والِنسیا) رفت. بازنگشتن وی به‌سرقسطه می‌توانسته است چند انگیزه داشته باشد: نخست اینکه ابن تفلویت، پس از هجوم آراگونها به‌قلعهٔ روطه و درگیری با مسیحیان در جنگی دفاعی که در آن برتری با مسیحیان بود، ناگهان در ۵۱۰ ق درگذشت. این رویداد بایستی ابن باجه را، که به‌مخدوم خود دلبستگی فراوان داشت، سخت دل شکسته کرده باشد، چنانکه به‌نقل ابن خاقان (صص ۳۰۰، ۳۰۱) در رثای وی اشعاری دل‌گداز سروده است. از سوی دیگر ابواسحاق ابراهیم بن یوسف، برادر علی بن یوسف، که در آن زمان والی مُرسیه بود، پس از دریافت خبر مرگ ابن تفلویت، به‌سرقسطه رفت و به‌کارهای شهر سامان داد و سپس به‌مرسیه بازگشت (ابن خطیب، ۴۱۵/۱، ۴۱۶). انگیزهٔ دوم و مهم‌تر برای بازنگشتن ابن باجه به‌سرقسطه (که در این میان مدتی نیز بی والی ماند) این بود که در همین سال پادشاه آراگونها، آلفونس اول (معروف به‌جنگجو یا مجاهد،[1] ۱۱۰۴ ـ ۱۱۳۴ م) به‌سرزمینهای مسلمانان به‌ویژه قلعهٔ ایّوب هجوم برد و آنجا را به‌تصرف در آورد، و سپس در جریان جنگهای مسیحیان برضد مسلمانان که به‌نام «تسخیر دوباره[2]» مشهور است، در ۵۱۲ ق / ۱۱۱۸ م سرقسطه را تصرف کرد، که از آن پس پایتخت آراگونها گردید.

بنا بر گزارش ابن خاقان، پس از سقوط سرقسطه به دست مسیحیان، ابن باجه به سوی مغرب رفت، و در سر راهش، هنگامی که به شهر شاطِبه (خاتیوا[3]) رسید، فرماندار آنجا که در آن هنگام ابو اسحاق ابراهیم بن یوسف بن تاشفین بود، وی را به زندان افکند (ص ۳۰۲). تاریخ این رویداد و انگیزهٔ مشخص آن روشن نیست، ولی ظاهراً باید در حدود ۵۱۴ ق بوده باشد؛ زیرا ابراهیم بن یوسف از سال ۵۱۱ ق، از سوی برادرش علی بن یوسف، به فرمانداری اِشبیلیه منصوب شده بود، و سپس در ۵۱۴ ق در نبرد مشهور و بدفرجام کُتُنده با آلفونس اول، نقش مهمی برعهده داشت. در این نبرد مسلمانان به سختی شکست خوردند و گروه بسیاری از سربازان داوطلب و نیز گروهی از عالمان و فقیهان کشته شدند. بنابر گزارش ابن خلکان (۲۴/۴)، ابن خاقان در پی اشارهٔ علی بن یوسف بن تاشفین، در مهمانسرایی در شهر مراکش کشته شد (۵۲۹ ق/ ۱۱۳۵م). بنا بر همان گزارش ابن خلکان، ابو اسحاق ابراهیم، که برادر علی بن یوسف بود، به ابن خاقان دلبستگی بسیار داشت، تا بدانجا که ابن خاقان کتاب *قلائد العقیان* را برای وی و به نام او تألیف کرده بود. این سابقه شاید یکی از انگیزه‌های زندانی شدن ابن باجه در شهر شاطبه، به فرمان ابواسحاق بوده باشد. گزارش دیگری نیز در دست است، مبنی بر این نکته که ابواسحاق انگیزهٔ درونی دیگری هم برای کین‌توزی در برابر ابن باجّه داشته است. وی گویا امیری دانش‌دوست و دانش‌پرور بوده است. چنانکه دربارهٔ وی گفته می‌شود: «امیری با فرهنگ و متواضع بوده و عالمان را تشویق و تشجیع و از ایشان پشتیبانی می‌کرده است، و به ویژه سایهٔ پشتیبانیش را بر سر فیلسوف پزشک عبدالملک بن زُهر (د ۵۵۷ ق/ ۱۱۶۲م) گسترانیده بود و این یک کتاب خود در پزشکی با عنوان کتاب *الاقتصاد فی اصلاح الاجساد* را به نام وی و برای حق‌شناسی و جاویدان کردن نام آن امیر نوشته بود» (ابن اَبّار، ۶۱۶/۳). این عبدالملک فرزند ابوالعلاء بن زُهر (د ۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱م) پزشک و دانشمند معروف بوده است، که با ابن باجّه دشمنی داشته و ممکن است این دشمنی خود را به امیر ابواسحاق نیز منتقل کرده باشد. به هر روی، پس از چندی ابن باجّه از زندان ابواسحاق ابراهیم آزاد شد. از این زمان به بعد نیز از سرگذشت وی آگاهی درستی در دست نیست، جز اینکه در برخی منابع گفته می‌شود که وی ۲۰ سال نیز وزیر یحیی بن ابی‌بکر بن یوسف بن تاشفین بوده است. دو تاریخ‌نگار معاصر، جمال‌الدین قفطی و ابن جوزی این گزارش را تأیید می‌کنند. قفطی دربارهٔ ابن باجه می‌گوید: «عالِم به علوم اوائل بود و در ادب نیز سرآمد اهل دوران و دیارش بود. تصانیفی در ریاضیات، منطق و هندسه داشت که در آنها از پیشینیان فراتر رفته بود. اما به کار سیاست پرداخت و از اوامر شریعت منحرف شد؛ یحیی بن یوسف بن تاشفین مدت ۲۰ سال وی را وزیر خود داشت. شریک پزشکان در هنرشان بود؛ به او حسادت ورزیدند، در کارش حیله کردند، مسمومش ساختند و کشتند» (ص ۴۰۶). ابن جوزی نیز در تاریخ خود، در رویدادهای سال ۵۳۳ ق می‌نویسد: «در این سال ابوبکر بن صائغ اندلسی معروف به ابن باجه (ماجد!) دانشمند فاضل، دارای تصانیفی در ریاضیات، منطق و هندسه، درگذشت. ابن بَشرون المهدوی در کتاب خود به نام *المختار من النظم و النثر لافاضل اهل العصر* از وی نام می‌برد و او را به یگانگی در دانشهای مذکور وصف می‌کند. وی ۲۰ سال وزیر یحیی بن یوسف بن تاشفین بود، سیرتی پسندیده داشت و در دوران وزارت وی کارها

1. El Batallador 2. Reconquista 3. Xativa

سامان گرفت و آرزوها تحقق یافت. پزشکان به‌وی حسادت ورزیدند و در کارش حیله کردند و به کشتنش از راه مسموم کردنش، موفق شدند» (ابن جوزی، ۸ (۱)/۱۷۲،۱۷۳). مقری نیز گزارش وزارت ۲۰ سالهٔ ابن باجه را چنین نقل می‌کند: «امیر رکن‌الدین بیبَرْس در تألیف خود، *زُبدةُ الفکرة فی تاریخ الهجرة*، می‌گوید که ابن صائغ دانشمندی بود فاضل، تصانیفی دارد در ریاضیات و منطق. وی وزیر ابوبکر صَحراوی فرماندار سرقسطه و نیز ۲۰ سال وزیر یحیی بن یوسف بن تاشفین در مغرب بود». مقری سپس همان عبارات پایانی گزارش قبلی را تکرار می‌کند (۲۶۲/۹). گزارش ابن بَشرون را، که احتمالاً معاصر جوان‌تر ابن باجه بوده است، می‌توان منبع گزارشهای قفطی و ابن جوزی و نیز رکن‌الدین بیبرس منصوری دانست. در اینجا باید یک نکتهٔ تاریخی ذکر شود که نادرستی گزارشهای منابع دربارهٔ وزارت ۲۰ سالهٔ ابن باجه نزد یحیی بن ابی بکر بن یوسف بن تاشفین را روشن خواهد ساخت:

در منابع معتبر تاریخی، دربارهٔ سرگذشت یحیی بن ابی بکر گفته می‌شود که وی نوهٔ پسری یوسف بن تاشفین است. یوسف بن تاشفین پنج پسر داشته است به نامهای: علی، تَمیم، ابوبکر، المُعِزّ و ابراهیم. ابوبکر در زمان زندگی پدرش مرده بود، و پسرش یحیی بن ابی بکر از سوی پدر بزرگش یوسف به فرمانداری شهر فاس منصوب شده بود. از سوی دیگر، پس از مرگ یوسف بن تاشفین، چنانکه دیدیم، پسرش علی، مُکنّی به ابوالحسن، به فرمانروایی رسید، و بار دیگر همهٔ قبایل لَمتونه و فقها و شیوخ قبایل در مراکش با وی بیعت کردند. در این میان، فقط برادر زاده‌اش، یعنی همان یحیی بن ابی بکر فرماندار شهر فاس، از بیعت با عمویش (علی بن یوسف) سرباز زد و گروهی از شیوخ قبایل لمتونه نیز در آغاز وی را همراهی کردند، اما بعداً تنهایش گذاردند. علی‌بن یوسف، پس‌ازشنیدن خبرسرکشی یحیی‌بن‌ابی‌بکر، سپاهیانی به فاس گسیل داشت. یحیی که می‌دانست توان جنگیدن با عمویش را ندارد، از فاس گریخت و آنجا را به وی تسلیم کرد (چهارشنبه ۸ ربیع الاول ۵۰۰ ق/ ۷ نوامبر ۱۱۰۶م). یحیی در حین گریز با امیر مَزدَلی عامل تِلمسان که به قصد بیعت با علی بن یوسف رهسپار فاس بود، روبرو شد و به وی پناه آورد. مزدلی به وی وعده داد که نزد عمویش علی از وی شفاعت کند. بدین سان هر دو روانهٔ فاس شدند. مزدلی نزد علی بن یوسف رفت و با وی بیعت کرد، و سپس برای یحیی بن ابی بکر از او بخشودگی خواست. علی، یحیی را بخشود و او نیز نزد عمویش رفت و با وی بیعت کرد. علی او را مُخیّر کرد که یا در جزیرهٔ میورقه سکنی گزیند یا به سوی صحرا رود. یحیی خواست که روانهٔ صحرا شود. از آنجا به مکّه رفت و سپس نزد عمویش بازگشت و از وی درخواست کرد که اجازه دهد تا در مراکش بماند. علی نیز با درخواست او موافقت کرد؛ اما اندکی بعد، یحیی آرام ننشست و توطئه و تحریکاتی را آغاز کرد. علی بن یوسف که از نیّات وی بیمناک شده بود، فرمان داد که یحیی را دستگیر کنند، و سپس وی را به جزیرة الخضراء (به اسپانیایی: ایسلا وِرده[1])، شهری در جنوب اسپانیا تبعید کرد. یحیی در همانجا ماند تا درگذشت (ابن ابی زرع، ۱۵۶-۱۵۹؛ عِنان، ۵۹/۱، ۱۴۹). بدین سان آنچه در برخی منابع آمده است که ابن باجه مدت ۲۰ سال وزیر یحیی بن ابی بکر بوده است، از لحاظ تاریخی به هیچ روی نمی‌تواند درست باشد، زیرا یحیی بن ابی بکر در حدود سال ۵۰۱ یا ۵۰۲ به جزیرة الخضراء تبعید شده بود. از سوی دیگر می‌دانیم که ابن باجه از ۵۰۳ تا ۵۱۰ ق وزیر ابوبکر بن ابراهیم صحراوی (ابن تفلویت) بوده است، و از آن پس از سرگذشت وی آگاهی اندکی در دست است، تا هنگامی که وی را در حدود ۵۳۰ ق در اشبیلیه و در کنار شاگردش ابوالحسن عبدالعزیز علی بن امام می‌یابیم که به تدریس، پژوهش و تألیف اشتغال داشته است.

ابن باجّه سرانجام در رمضان ۵۳۳ ق/ مه ۱۱۳۹ م در شهر فاس درگذشت، و همانجا به خاک سپرده شد. در برخی منابع گفته می‌شود که ابن باجه در اثر خوردن خوراک بادنجان که از سوی دشمنانش در آن زهر ریخته شده بود، مسموم گردید، و این دشمن همان عبدالملک ابن زُهرمعرفی می‌شود، چنانکه مقری در این باره می‌نویسد «و رابطهٔ وی (یعنی ابن زُهر) و امام ابوبکر بن باجه، به سبب مشارکت (رقابت) مانند آتش وآب، وزمین وآسمان است»، وسپس شعری ازابن باجه رادر ذمّ ابن زُهر نقل می‌کند (۴۰۱/۴، ۴۰۲). همچنین در جای دیگری پس از نقل ابیاتی از ابوالحسن بن امام، دوست و شاگرد ابن باجه در ذم مراکش، که در آنها از ابن مَعیوب نام برده می‌شود، می‌گوید که «ابن معیوب از خدمتکاران ابوالعلاء بن زُهر بود، و گروهی دعوی می‌کنند که وی ابن باجه را از راه خوراک بادنجان، به انگیزهٔ دشمنی او با ابن زُهر، مسموم کرده بود» (۱۵۹/۵).

آثار: ابن باجه، علی رغم زندگی پرحادثه و پرداختن به کارهای سیاسی، نویسنده‌ای پربار بوده است؛ اما از سوی دیگر، شاید به علت همان گرفتاریها، بیشتر نوشته‌های بازمانده‌اش، یا ناقص و ناتمام است یا مجموعه‌ای از رساله‌های کوچک. از این میان نیز، بیشتر آثار در دست او تعالیقی است بر نوشته‌های ارسطو. نوشته‌های اصیل وی، فقط چند رسالهٔ ناتمام را در بر می‌گیرد، که با وجود این، نمایانگر ذهن فلسفی درخشان و مبتکر وی است.

مجموعه‌های دست‌نوشته‌ای که تاکنون از آثار ابن باجه شناخته شده، اینهاست: ۱. مجموعهٔ موجود در کتابخانهٔ بودلیان[2]، در شهر آکسفورد (شم 206)؛ ۲. مجموعهٔ برلین (*آلوارت*، شم 5060)؛ ۳. مجموعهٔ کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², شم 612)؛ ۴. سه رساله از ابن باجه، که در مجموعهٔ دست‌نوشته‌ای، زیر شمارهٔ ۲۳۸۵ در شهر تاشکند یافت شده است. این مجموعه، محتوی ۹۲ رسالهٔ فلسفی از فیلسوفان یونانی و اسلامی است. عبدالرحمن بدوی، سه رسالهٔ ابن باجه را دراین مجموعه، ویراسته و در ۱۹۷۳ م در بنغازی در مجموعه‌ای زیر

1. Isla Verde 2. Bodleian MS. Pocock.

عنوان: *رسائل فلسفیة للکندی و الفارابی و ابن باجة و ابن عَدی*، منتشر کرده است. چاپ سوم آن در ۱۹۸۳م، در بیروت انتشار یافته است.

ما دراینجا عناوین نوشته‌های ابن باجه را در هر یک از سه مجموعهٔ نخست می‌آوریم:

مجموعهٔ بودلیان: امتیاز این مجموعه در آن است که گردآورندهٔ آن شاگرد و دوست نزدیک ابن باجه، وزیر ابوالحسن علی بن عبدالعزیز ابن الامام بوده است. این مجموعه که بعدها نوشته‌های دیگری از ابن باجه بر آن افزوده شده است ۲۲۲ ورقه را که هر یک دارای ۲۷ و گاهی ۳۲ سطر است، دربرمی‌گیرد. تاریخ آن ۵۴۷ ق/۱۱۵۲م است. بیشتر رسائل دراین مجموعه ناقص است و تنها فصلهایی از آنها را در بردارد. عناوین رسائل اینهاست: ۱. من قوله علی مقالات السماع (یعنی کتابهای هشتگانهٔ اثر ارسطو، به نام «دربارهٔ طبیعت[1]»)، من قوله علی المقالة الخامسة، من قوله علی المقالة السادسة، من قوله علی المقالة السابعة، من قوله علی المقالة الثامنة؛ ۲. اقوال تقدمت له فی معانی السابعة و الثامنة؛ ۳. و ممّا تقدّم له فی معانی الثامنة خاصّةً؛ ۴. قوله فی شرح الآثار العلویّة (اثر ارسطو: متئو رولوگیکا[2])؛ ۵. من قوله فی *الکون و الفساد* (اثر ارسطو)؛ ۶. من قوله علی بعض مقالات کتاب *الحیوان* الاخیرة (اثر ارسطو)؛ ۷. من قوله علی کتاب *الحیوان*؛ ۸. کلامه فی النبات؛ ۹. من کلامه فی ماهیّة الشوق الطبیعی؛ ۱۰. کلامٌ بَعَث به لابی جعفر یوسف بن حَسدای (پزشک برجستهٔ اندلسی و مفسّر نوشته‌های بقراط و جالینوس که در سدهٔ ۶ق/۱۲ م می‌زیسته است)؛ ۱۱. و من کلامه فی إبانة فضل عبدالرحمن بن سیّد المهندس؛ ۱۲. و من کلامه نظر آخر؛ ۱۳. من الامور التی یمکن بها الوقوف علی العقل الفعّال؛ ۱۴. من کلامه فی البحث عن النفس النُّزوعیّة؛ ۱۵. من کلامه فی النفّس؛ ۱۶. من کلامه فی تدبیر المتوحّد؛ ۱۷. القول فی الصُّوَر الروحانیّة؛ ۱۸. من قوله فی الغایة الانسانیّة؛ ۱۹. من قوله فی الغرض؛ ۲۰. من قوله علی الثانیة من السُّماع؛ ۲۱. من الاقاویل المنسوبة الیه؛ ۲۲. من قوله فی صَدر *ایساغوجی* (اثر فُرفوریوس)؛ ۲۳. من کلامه فی لواحق *المقولات* (اثر ارسطو)؛ ۲۴. من قوله علی کتاب *العبارة* (اثر ارسطو)؛ ۲۵. کلامه فی *القیاس*؛ ۲۶. کلامه فی *البرهان*؛ ۲۷. و کتب الی ابی الحسن بن الامام؛ ۲۸. کلامه فی اتصال العقل بالانسان (آغاز این رساله)؛ ۲۹. قول له یتلو *رسالة الوداع*؛ ۳۰. کلامه فی الالحان؛ ۳۱. کلامه فی النیلوفر؛ ۳۲. قسم من *رسالة الوداع* (نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۰۲/۳، ۱۰۳)، که از عناوین بالا شماره‌های ۱ ـ ۹، ۳۲، ۲۹، ۲۸، ۱۶، ۱۵، ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۱۳، ۲۶، ۱۴ را نام می‌برد).

مجموعهٔ برلین (ویدمان، 87): این مجموعه دارای ۲۱۹ ورقه در قطع ربعی و در هر صفحه دارای ۲۸ سطر است. در بسیاری جاها اثر موریانه خوردگی دارد که در برخی نیز متن را از میان برده است. تاریخ آن ۶۶۷ ق/۱۲۶۹ م است. این نوشته‌ها در آن یافت می‌شوند: ۱. قال ... فی شرح کتاب *السماع* (در ۹ مقاله)؛ ۲. قوله فی الاسطقسّات؛ ۳. فی المزاج؛ ۴. شرح لابی بکر... فی الفصول؛ ۵. تعالیق فی الادویة المفردة؛ ۶. المقالة فی الحمیات؛ ۷. کتاب *الکون والفساد*؛ ۸. المقالة الاولی من الآثار (العلویة)؛ ۹. فی النبات؛ ۱۰. کتاب *الحیوان* (آغاز مقالهٔ سیزدهم)؛ ۱۱. من معانی کتاب *الحیوان*؛ ۱۲. فی النفس؛ ۱۳. فی العقل (رسالة اتصال العقل بالانسان)؛ ۱۴. فی الدوام، و هو مایتعلق بالکلام فی العقل؛ ۱۵. رسالة فی الغَرَض؛ ۱۶. فی الوحدة والواحد؛ ۱۷. فی الفَحص عن القُوّة النُّزوعیّة و کیف هی، و کم تنزع و کیف تنزع؛ ۱۸. *رسالة الوداع*؛ ۱۹. قول لابی بکر یتلو *رسالة الوداع*؛ ۲۰. فی الهیئة؛ ۲۱. فی فنون شتّی؛ ۲۲. مقالة الاسکندر فی الرد علی من یقول ان الإبصاریکون بالشعّاعات الخارجة من البصر؛ ۲۳. مقالة الاسکندر فی اللّون وأیّ شیء هو علی رأی ارسطو.

این مجموعه ظاهراً در طی جنگ جهانی دوم گم شده است، اما گمان می‌رود که نسخه‌های عکسی آن نزد کسانی یافت می‌شود، چنانکه خاورشناس اسپانیایی آسین پالاسیوس، که برخی از رسائل ابن باجه را تدوین، ترجمه و منتشر کرده است، در مقدمه‌ای برآنها به در دست داشتن عکسهایی از این مجموعه، اشاره می‌کند.

مجموعهٔ اسکوریال: این مجموعه شامل این آثار است: ۱. تعالیق علی کتاب ابی نصر فی المدخل و الفصول من ایساغوجی؛ ۲. تعالیق علی کتاب بارارمنیاس للفارابی (این رساله و رسالهٔ دیگری به اهتمام محمد سلیم سالم زیر عنوان: ابن باجة، *تعلیقات فی کتاب باری ارمینیاس و من کتاب العبارة لابن نصر الفارابی*، تدوین و منتشر شده است، قاهره، ۱۹۷۶ م)؛ ۳. کلام علی اول البرهان؛ ۴. کتاب البرهان؛ ۵. تعالیق علی کتاب *المقولات* لابی نصر.

مجموعهٔ تاشکند: در این دست‌نوشته، چهاررساله از ابن باجه یافت می‌شود: ۱. رسالة لابی بکر محمدبن یحیی فی المتحرّک (صص ۳۱۵ ب تا ۳۱۶ الف)؛ ۲. فی الوحدة و الواحد (صص ۳۱۶ الف تا ۳۱۷ الف)؛ ۳. مقالة لابی بکر محمدبن یحیی فی الفحص عن القوة النزوعیّة (صص ۳۴۳ ب تا ۳۴۵ الف)؛ ۴. تتمة المقالة السابقة (صص ۳۴۵ ب تا ۳۴۷ الف) (بدوی، مقدمه بر *رسائل فلسفیة*، ۱۱۶ ـ ۱۳۶).

از میان نوشته‌های ابن باجه، چنانکه در فهرست کتاب‌شناسی خواهد آمد، برخی به اهتمام میگل آسین پالاسیوس (پاپالائیوس) در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶ م ویراسته و ترجمه شده و در چند شمارهٔ مجلهٔ *الاندلس*[3] انتشار یافته است. از سوی دیگر مهم‌ترین نوشته‌های ابن باجه در طی دهه‌های اخیر مستقلاً به وسیلهٔ دو محقق تدوین و منتشر شده است: ۱. *کتاب النفس* (نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۲. *رسائل ابن باجة الالهیة* (نک: مآخذ همین مقاله) که این رسائل را در بردارد: «تدبیر المُتَوَحِّد»؛ «فی الغایة الانسانیة»؛ «الوقوف علی العقل الفعال»؛ «رسالة الوداع»؛ «قول یتلو رسالة الوداع»؛ «اتصّال العقل بالانسان»؛ «ملحق» (دیباچه‌ای از ابوالحسن بن الامام بر فهرستی از

1. *Physica*. 2. *Meteorologica*. 3. *Al-Andalus*.

نوشته‌های ابن باجه). برای آگاهی بیشتر از آثار وی به *مؤلفات ابن باجه* تألیف قلوی مراجعه شود (نک: مآخذ همین مقاله).

نظریات و اندیشه‌های فلسفی: بر پایهٔ آنچه ابن باجه خود در نوشته‌هایش می‌گوید، و نیز آنچه از گواهی کسانی مانند ابن طفیل (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) و ابن رشد (د۵۹۵ق/۱۱۹۹م) بر می‌آید، وی احتمالاً به علت وضعیت خاص زندگی شخصی و اجتماعی، و نگرانیها و اشتغالات سیاسیش، به ساختن نظام فلسفی منسجمی موفق نشده است. با وجود این، آنچه از او باز مانده نمایانگر اندیشهٔ فعال فلسفی و بینش فیلسوفانهٔ ژرف و کاوندهٔ اوست. دوست و شاگرد دولتمردش، ابوالحسن بن الامام وی را «اعجوبهٔ دوران و نادرهٔ فلک در زمان خود» می‌خواند و در مقایسهٔ وی با شخصیتهای برجستهٔ علمی دیگری که پیش از او در اندلس برخاسته‌اند، می‌گوید: «اما ابوبکر، خدایش بیامرزاد، فطرت فائقه‌اش وی را بر انگیخت که از هیچ‌گونه پژوهش، نتیجه‌گیری و خواندن و نوشتن هر آنچه حقیقت آن در ذهن وی ــ بنابر گونه‌های احوالش‌ودگرگونیهای دورانش ــ نقش بسته‌بود، صرف‌نظر نکند» (*رسائل*، ۱۷۶، ملحق)، و سپس می‌افزاید که «در علم الهی نیز چنین می‌نماید که پس از ابونصر فارابی، کسی مانند وی در این دانشها یافت نشده است. چنانکه اگر گفته‌های او را در این باره با گفته‌های ابن سینا و غزّالی مقایسه کنی (یعنی دو کسی که پس از فارابی در مشرق درهای فهم این دانش بر روی ایشان گشوده شد و کتابها در این‌باره پدید آوردند)، برتری گفته‌های وی و فهم درست او از گفته‌های ارسطو بر تو آشکار می‌شود» (همان، ۱۷۷). ابن طُفَیل نیز در آغاز نوشتهٔ مشهورش «حیّ‌بن یقظان»، پس از اشاره به سرگذشت دانشهای فلسفی در اندلس و کسانی که در این زمینه پژوهش کرده بودند، دربارهٔ ابن باجه می‌گوید: در میان ایشان مردی که دارای ذهنی شکافنده‌تر و نگرشی درست‌تر و اندیشه‌ای راست‌تر از ابوبکر بن صائغ باشد، پدید نیامد؛ جز اینکه کارهای دنیا وی را به خود مشغول داشت، تا هنگامی که مرگ در ربودش، پیش از آنکه بتواند گنجینه‌های دانش خود را آشکار و نهانیهای حکمتش را بیرونی سازد؛ و بیشتر نوشته‌های وی ناکامل و پایان آنها بریده و ناقص است، مانند کتابش دربارهٔ روان (نفس) و «تدبیرالمتوحد» و آنچه که در زمینهٔ منطق و دانش طبیعت نگاشته است (ص ۶۲). همچنین ابن رشد در آثار خود، چند جا به پیشگامی و برْجستگی ابن‌باجه در پرداختن به مسائل مهم فلسفی، و درستی نظریات وی تصریح می‌کند که در پایان به آنها اشاره خواهد شد.

ویژگی بینش فلسفی ابن‌باجه را می‌توان به دو گونه تعبیر کرد: انسان‌شناسی فلسفی و آنچه احتمالاً بتوان آن را کوششی در راه «پدیده‌شناسی روح» نامید. این دو، در فلسفهٔ ابن‌باجه، در پیوند تنگاتنگ با طرح یک نظام سیاسی‌ـ‌اجتماعی آرمانی، شکل می‌گیرند. ابن‌باجه در طرح‌ریزی فلسفهٔ خود، بیش از همه، از ارسطو، افلاطون (که وی را به درستی فلاطُن می‌نامد) و فارابی الهام می‌گیرد. نظریهٔ شناخت، طبیعت‌شناسی، روان‌شناسی و جهان‌شناسی وی به‌طور کلی ارسطویی است؛ انسان‌شناسی و نظریات سیاسی وی غالباً ملهَم از افلاطون و ارسطو، آمیخته با نظریات نو افلاطونی و به ویژه اندیشه‌های فارابی است. نکتهٔ پرسش‌انگیز این است که ابن‌باجه در سراسر نوشته‌هایش، هرگز به ابن سینا و نظریات فلسفی وی اشاره نمی‌کند. آیا وی به آثار ابن سینا دسترسی نداشته، یا در زمان وی نوشته‌های ابن سینا هنوز به اندلس راه نیافته بوده است؟ هیچ‌یک از دو فرض را نمی‌توان به یقین تأیید کرد. امر مسلم این است که ابن طفیل، معاصر جوان‌تر ابن‌باجه، آثار ابن سینا را خوانده بوده است (ابن طفیل، ۵۷). گمان قوی‌تر این است که ابن‌باجه، عمداً به نوشته‌های ابن سینا اشاره نمی‌کند، زیرا خود را از آنها بی‌نیاز می‌دیده و نوشته‌های فارابی برای وی کافی بوده‌اند؛ و این در حالی است که وی چندین بار به ابو حامد غزالی و نوشته‌های او اشاره می‌کند.

انسان‌شناسی فردی و اجتماعی (تدبیر المُتَوَحِّد) : محور تفکر فلسفی ابن‌باجه، هستی انسان و سرگذشت اوست. انسان همچون فرد و همچون موجودی اجتماعی، یا به تعبیر بهتر، انسان همچون موجودی منفرد، تنها مانده، اما در جامعه. از اینجاست نامگذاری «تدبیر المتوحّد» نوشتهٔ ناتمام ابن‌باجه. ابن‌باجه پژوهش دربارهٔ انسان را از اینجا آغاز می‌کند، که هر موجود زنده‌ای در چیزهایی با جمادات مشترک است و هر حیوانی با موجود زنده تنها در برخی چیزها مشترک است؛ و هر انسانی با حیوان غیر ناطق در اموری شریک است. موجود زنده و جماد در عناصری که از آنها ترکیب یافته‌اند، مشترکند: همچون سقوط طبیعی به سوی پایین و صعود قهری به سوی بالا و مانند اینها. حیوان نیز با موجود زنده در این امر مشترک است، زیرا هر دو از یک عنصرند، و در داشتن نفس غاذیه، مولده و نامیه (بررونده) نیز مشترکند. بدین سان انسان با حیوان غیر ناطق در همهٔ این امور و نیز در احساس و تخیّل و حافظه، ذکر و افعالی که زاییدهٔ اینهاست و وابسته به روان ددگونه (نفس بهیمیّه) است، مشارکت دارد؛ اما امتیاز انسان از همهٔ آن گونه‌های دیگر موجود در داشتن «نیروی اندیشه» است و آنچه جز به وسیلهٔ آن ممکن نیست. بنابراین انسان دارای نیروی «به یادآوری» (تذکر) است که جانداران دیگر از آن محرومند... و از آن‌رو که آدمی ساخته شده از عناصر است، افعالی از وی سر می‌زند که وی را در آنها اختیار نیست، مانند فرو افتادن از بالا و سوختن در آتش و مانند اینها؛ و نیز دارای برخی افعال است که در آنها اصلاً اختیار ندارد، مانند احساس. در این افعال گونه‌ای ضرورت (جبر) یافت می‌شود، مانند کارهایی که انسان در ترس شدید انجام می‌دهد، و نیز دشنام دادن به دوست خود یا کشتن برادر و پدر در موردی که مسألهٔ تملّک به میان می‌آید. (رسائل،«تدبیر»، ۴۵، ۴۶). در اینجا اشاره به این نکته شایسته است، که ابن‌باجه در طی این مباحث، همواره به ارسطو و کتاب مشهور وی «اخلاق نیکوماخیا»[1]) استناد

---

1. *Ethica Nicomacheа.*

می‌کند. این کتاب یکی از مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی ابن‌باجه است، چنانکه در نوشته‌هایش بارها از آن نام می‌برد (رسائل، «تدبیر»، ۶۸، ۷۳، «رسالة الوداع»، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۳).

ابن‌باجه سخن دربارهٔ هستی انسانی را ادامه می‌دهد و می‌گوید: آنچه از افعال که از روی طبع برای انسان دست می‌دهد و ویژهٔ اوست، همه به اختیار است، و هر کرداری که به اختیار برای آدمی وجود دارد، برای دیگر انواع اجسام یافت نمی‌شود. اعمال ویژهٔ انسانی آنهایی‌اند که به اختیار وی سر می‌زنند، و هر آنچه انسان به اختیار انجام می‌دهد «کنش یا فعل انسانی» است، و هر کنش انسانی، عمل به اختیار است. سپس می‌افزاید که منظورم از اختیار، ارادهٔ پدید آمده از روی اندیشه یا تأمل است. افعال جانور غیرناطق، همه پس از انفعالی در روان ددگونهٔ (نفس بهیمیّه) آن روی می‌دهد، انسان نیز گاه آنگونه اعمال را از این جهت انجام می‌دهد، چنانکه مثلاً از یک امر هراس‌انگیز می‌گریزد، یا مانند کسی که سنگی را که به او خورده یا چوبی را که او را خراشیده است، تنها از این‌رو که وی را خراشیده است، می‌شکند. اینها همه افعال بهیمی است؛ اما کسی که چوبی را می‌شکند، برای اینکه مبادا دیگری را بخراشد، یا از روی اندیشه‌ای که شکستن آن را واجب می‌سازد، به این کار می‌پردازد این یک فعل انسانی است... . فعل بهیمی آن است که پیش از آن در نفس تنها یک انفعال نفسانی روی دهد، همچون رغبت یا خشم یا ترس و مانند اینها، اما فعل انسانی آن است که مقدم بر آن امری روی دهد که اندیشهٔ فاعل موجب آن بوده باشد، چه مقدم بر اندیشه، یک انفعال نفسانی باشد، چه اندیشه پس از انفعال نفسانی پدید آید، بلکه شرط انسانی بودن فعل این است که اندیشه موجب آن شده باشد، چه این اندیشه یقینی باشد یا گمانی. کنش انسانی آن است که محرکش رأی یا اعتقاد پدید آمده در نفس باشد، بنابراین از دیدگاه ابن‌باجه «آن کسی که عملی را به خاطر اعتقاد و درستی انجام می‌دهد، و دیده به سوی نفس بهیمی و آنچه در آن پدیده می‌آید، ندارد، سزاوارتر است، که آنچنان فعل او الهی باشد تا انسانی» (رسائل، «تدبیر»، ۴۷). از سوی دیگر، ابن‌باجه در پژوهش دربارهٔ هستی انسان، هدفی را دنبال می‌کند، همان‌گونه که هستی آدمی را نیز دارای هدفی می‌داند. اما در بینش او مقصود از انسان، مطلق انسان نیست، بلکه وی در پی تصویر آنچنان انسانی است که شاید بتوان او را «انسان فلسفی» نامید: انسان آرمانی، اما از آنجا که این انسان آرمانی، انسانی مطلق نیست، بلکه انسانی است همچون دیگر انسانها، که در جامعه‌ای معین، یا به تعبیر بهتر، در یک نظام یا سازمان سیاسی (مَدَنی) معین می‌زید، و به گفتهٔ ارسطو «طبعاً» جانوری است سیاسی یا اجتماعی، پس هم در میان انسانهای دیگر است هم جدا از ایشان. این چنین انسانی (که چنانکه خواهیم دید، محور اصلی پژوهش فلسفی ابن‌باجه است)، دارای خصال و ویژگیهای روان‌شناسانه، اندیشه‌ای و عقلی است که ناگزیر وی را در میان انسانهای دیگر، به تنهایی می‌کشانند، دچار بیگانگی می‌سازند. بنابراین چنین انسانی نیز باید هستی و زندگی ویژهٔ خود را، همانند هر انسان دیگری، در درون جامعه سازمان دهد، یا به تعبیر ابن‌باجه، باید تدبیر کند. بدین‌سان، ابن‌باجه، انسان‌شناسی فلسفی خود را، از راه یک روان‌شناسی فردی و اجتماعی آمیخته با گونه‌ای جامعه‌شناسی و بر پایه شکلی از فلسفهٔ سیاست یا سیاست نظری، برپا می‌سازد، و آشکار است که در این رهگذر بیش از همه افلاطون، ارسطو و سپس فارابی الهام‌دهندگان ویند.

ابن‌باجه «تدبیرالمتوحد» را نخست با تعریف واژهٔ «تدبیر» آغاز می‌کند و می‌گوید: واژهٔ «تدبیر» در زبان عرب دارای معانی گوناگون است، که مشهورترین آنها عبارت است از «ترتیب کارهایی یا افعالی برای رسیدن به هدفی قصد شده». بدین‌سان، این واژه در مورد کسی که تنها یک کار انجام می‌دهد تا به هدفی که قصد آن را کرده است، برسد، به کار نمی‌رود. اما کسی که معتقد است کارش چندگانه است و آن را از این حیث که دارای ترتیب است، در نظر می‌گیرد، آنگاه آن «ترتیب»، «تدبیر» نامیده می‌شود. از این روست که خداوند را «مُدَبِّر» جهان می‌نامند. تدبیر می‌تواند بالقوه یا بالفعل باشد، اما دلالت این واژه بر آنچه بالقوه است بیشتر و مشهورتر است. از سوی دیگر آشکار است که «ترتیب»، اگر دربارهٔ امور ممکن یا بالقوه باشد، انگیزهٔ آن «اندیشه» است؛ زیرا این مختصّ به اندیشیدن است و تنها زاییدهٔ آن است. بنابراین تدبیر تنها برای انسان ممکن است و اگر این واژه در مورد موجود دیگری هم به کار رود، از لحاظ تشبیه آن به انسان است. تدبیر همچنین به گونهٔ عموم و خصوص گفته می‌شود. اگر به عموم گفته شود، به همهٔ کارهای انسان، هرگونه که باشد، اطلاق می‌گردد. بدین‌سان در مورد پیشه‌ها و هنرها و نیز در مورد کارهای جنگی به کار می‌رود و در هنرهایی مانند کفشدوزی و بافندگی تقریباً به کار نمی‌رود؛ و اگر به این نحو گفته شود، باز هم دارای عموم و خصوص دیگری است. اگر به عموم گفته شود، به همهٔ افعالی که صنایع یا هنرهای موسوم به بالقوّه‌اند، اطلاق می‌شود؛ و اگر به خصوص گفته شود بر «تدبیر مُدُن» اطلاق می‌گردد. از سوی دیگر، «تدبیر» از لحاظ ارجمندی و کمال نیز دارای مراتبی است؛ ارجمندترین اموری که تدبیر نامیده می‌شود، تدبیر مُدُن و تدبیر منزل است، اما تدبیر خداوند در مورد جهان، تدبیر به گونه‌ای دیگر است که حتی از نزدیک‌ترین معانی شبیه به آن نیز به دور است، بلکه «تدبیر مطلق» است و ارجمندترین معانی تدبیر است و فقط بنابر همانندی که تصور می‌شود میان تدبیر انسانی و ایجاد جهان از سوی خداوند وجود دارد، تدبیر نامیده می‌شود. پس اگر تدبیر به اطلاق گفته شود، به معنای تدبیر مُدُن است، اگر هم به تقیید گفته شود، به تدبیر درست و نادرست منقسم می‌گردد. تدبیر مُدُن را فلاطُن (افلاطون) در کتاب سیاست مدنی (منظور کتاب سیاست یا بولیتیا[1] یا بنابر غلط مشهور، جمهوری افلاطون است) توضیح و شکل

1. *Politéia.*

درست آن را نشان داده و گفته است که نادرستی و خطا چگونه بدان راه می‌یابد (*رسائل*، «تدبیر»، ۳۷ ـ ۳۹). ابن‌باجه آنگاه به نظریات افلاطون دربارهٔ تدبیر منزل و اینکه خانه جزئی از شهر یا سازمان شهری است، اشاره می‌کند، و سپس بر این نظریه افلاطون تأکید می‌کند که بهترین شکل تدبیر منزل آن است که مشترک باشد. در اینجا ابن باجه به نظام سیاسی آرمانی (مدینهٔ فاضله) افلاطونی اشاره می‌کند، و خانه را در پیوند با آن قرار می‌دهد و می‌گوید «اما خانه در غیر مدینهٔ فاضله، یعنی در نظامهای سیاسی چهارگانه دارای وجودی ناقص است، زیرا چیزی بیرون از طبع در آن وجود دارد، و تنها آن خانه‌ای کامل است که در آن بیشی یا زیادتی که موجب نقص است، مانند انگشت ششم، یافت نشود؛ زیرا ویژگی هرچیز کامل آن است که زیادت در آن، نقصان به‌شمار می‌رود» (همان، ۳۹). در این متن، منظور ابن باجه از «نظامهای سیاسی چهارگانهٔ دیگر»، همانهایی است که نخست افلاطون آنها را در کتاب سیاست برمی‌شمارد، و آنها را نظامهای سیاسی «بد یا فاسد» و «ناقص» می‌نامد (جمهوری، کتاب پنجم، 449 A)، و در برابر «نظام سیاسی آرمانی» (مدینهٔ فاضلهٔ) خود می‌نهد. اینها عبارتند از: نظام سیاسی «پادشاهی» (باسیلیا[1])، «فرمانروایی چند تن» (اُلیگارخیا[2])، «فرمانروایی تودهٔ مردم» (دموکراتیا[3]) و «خودکامگی یا استبدادی» (تورانّیس[4]) (جمهوری، کتاب هشتم، فصل 544 C, I). از سوی دیگر ما نزد ابن باجه برای مفهوم «نظام سیاسی» واژه دیگری را می‌یابیم، که در ترجمهٔ عربی اسحاق بن حنین از کتاب ارسطو: (*اخلاق نیکوماخوس*) یافت می‌شود، و بی‌شک ابن باجه آن را از این کتاب گرفته است. این واژه «سیرَة» است. اسحاق بن حنین در برابر واژهٔ «پولیتیا»ی ارسطویی که به معنای «نظام سیاسی یا قانون اساسی» است: «الهَیئَة المَدَنیّة» و «سیرَة» را به کار برده است. اما از سوی دیگر وی همین واژه را به معنای «شیوهٔ زندگی[5]» که یک اصطلاح در همان کتاب *اخلاق نیکوماخوس* است، به کار می‌برد (ارسطو، *الاخلاق*، ۲۹۳ ـ ۲۹۵). اسحاق بن حنین همچنین در برابر نظامهای سیاسی چهارگانهٔ افلاطونی‌ـارسطویی این واژه‌ها را به کار برده است: «المُلک» (پادشاهی)، «رئاسة الأخیار» (آریستوکراتیا)، «رئاسة الکرامة» (تیموکراتیا[6]، فرمانروایی افتخار)، «رئاسة العوامّ یا رئاسة العامّة» (دموکراتیا) و «رئاسة القَلیلین» (اُلیگارخیا، فرمانروایی چند تن) (همان، ۲۹۴، ۲۹۵). ابن باجه نیز بر پایهٔ اصطلاح ارسطویی و به دنبال ترجمهٔ اسحاق، در برابر نظامهای سیاسی چهارگانه، اصطلاح «السِّیَرُ الأربَع» را به‌کار می‌برد (*رسائل*، «تدبیر»، ۴۳). این اصطلاح می‌تواند مقابل تقسیم‌بندی فارابی نیز به شمار رود (مدینهٔ جاهله، فاسقه، مُتَبَدِّلَة وضالّه، نک: *آراء اهل مدینة الفاضلة*). ابن باجه، همچنین، با پیروی از فارابی، نظامهای سیاسی چهارگانه را به این نامها برمی‌شمارد: مدینهٔ امامیّة (که همان مدینهٔ فاضلهٔ فارابی است)، مدینهٔ الکَرامة (تیموکراتیا)، مدینة الجَماعیّة (دموکراتیا)، مدینة التَغَلُّب (خودکامگی، تورانّیس) (*رسائل*، «تدبیر»، ۷۴؛ قس: فارابی، *تحصیل السعادة*، ۴۳).

اکنون ابن باجه به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کند که کمال خانه (منزل) به خودی خود هدف نیست، بلکه مراد از آن تکمیل نظام سیاسی جامعه یا هدف بالطبع انسان است و بدین سان بحث دربارهٔ آن جزئی از بحث دربارهٔ تدبیر انسان درمورد خویش است؛ سخن دربارهٔ تدبیر منزل، چنانکه مشهور است، سودی دربرندارد و دانش به شمار نمی‌رود. مباحثی هم که در نوشته‌های کسانی یافت می‌شود که ابن باجه ایشان را «بلاغیّون» می‌نامد، مانند کتاب *کلیله و دمنه* یا *حکماء العرب* ارزشی موقت دارد و نمودار شیوه‌های زندگی معین و گذرایی است، که در پی دگرگون شدن آنها، درستی و ارزش آن مباحث نیز دگرگون می‌شود؛ به تعبیر دیگر آنها شامل مباحثی کلّیند کـه سپس جزئی شده‌اند، و پس از آنکه سودمند بوده‌اند، زیانبار گردیده‌اند (همان، ۴۰، ۴۱). در اینجا ابن باجه، ناگهان، به وصفی ابتکاری از مدینهٔ فاضلهٔ خود می‌پردازد، و بیش از هرچیز به دو ویژگی آن اشاره می‌کند. شهروندان چنین نظام سیاسی از دو گروه بی‌نیازند: پزشکان و داوران (قضاة). این دو هنر یا پیشه (صناعت طب و صناعت قضا) در مدینهٔ فاضله یافت نمی‌شوند. داوران از آن رو در مدینهٔ فاضله جایی ندارند، که پیوند شهروندان آن با یکدیگر بر پایهٔ مهر و محبت است، و نزاع و درگیری اصلاً در میانشان یافت نمی‌شود. زیرا هنگامی که بخشی از شهروندان از مهر و محبت به یکدیگر دور شوند، ناگزیر درگیری میانشان پدید می‌آید و نیازمند به اجرای عدلند و کسی که عدل را میان ایشان برقرار سازد، و این همان قاضی است. از سوی دیگر، اعمال شهروندان مدینهٔ فاضله همه درست و شایسته است، و این ویژگی ایشان است. بنابراین ایشان از خوردن خوراکهای زیانبار پرهیز می‌کنند و درنتیجه به شناخت داروهای گوناگون نیاز ندارند. ایشان ورزش می‌کنند، زیرا اگر ورزش را کنار گذارند، دچار بیماریهای بسیار می‌شوند. ایشان شاید تنها نیازمند به درمان بیماریهایی دارای علتهای جزئی باشند، همچون درمان دررفتگی برخی از اندامهای تن و مانند اینها، یعنی بیماریهایی که علل بیرونی دارند و بدن تندرست به خودی خود نمی‌تواند آنها را دفع کند. بدین سان از ویژگیهای «مدینهٔ کامله» این است که در آن پزشک و قاضی یافت نشوند. از لواحق همگانی نظامهای سیاسی چهارگانهٔ (ناقص) نیاز به پزشک و قاضی است و هر نظام سیاسی و اجتماعی، به همان اندازه که از کمال دور باشد، نیازش به این دو گروه بیشتر است و در آنها این دو صنف از مردمان دارای مرتبه و مقامی برترند. و آشکار است که در مدینهٔ فاضله یا کامله هر فرد انسانی از بهترین و برترین چیزهایی که شایستگی آنها را دارد، برخوردار است. عقاید و آراء در مدینهٔ فاضله، همه راست و درست است و در آن عقیدهٔ نادرست و

1. Basiléia 2. Oligarxia 3. Dēmokratia 4. Turannis 5. Biós 6. Timokratia

دروغین یافت نمی‌شود، و اعمال شهروندان آن به طورکلی همه نیک است. ابن باجه اشاره می‌کند که همهٔ این امور را ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخیا» توضیح داده است (نک: «اخلاق نیکوماخیا»، کتاب (مقالهٔ) سوم، فصل I و جاهای دیگر). ابن باجه ویژگی دیگر مدینه فاضله را این می‌داند، که در آن هر رأی و عقیده‌ای، غیر از آراء و عقاید شهروندان آن، دروغین و نادرست، و هر عملی جز اعمال معتاد نزد ایشان، خطاست. بنابراین در نظام سیاسی‌ـ‌اجتماعی کامل (مدینهٔ کامله) گفتارهایی که بازگوکنندهٔ عقاید و آرائی مخالف رأی و اعتقاد شهروندان آن باشد، یا دربردارندهٔ عملی غیر از عمل ایشان باشد، یافت نمی‌شود؛ درحالی‌که چنین پدیده‌هایی در نظامهای سیاسی چهارگانهٔ دیگر ممکنند. در این گونه نظامها، اعمالی یافت می‌شوند که انسان بالطبع به سوی آنها می‌گراید، یا از دیگری می‌آموزد و به آن عمل می‌کند، یا نظر و عقیدهٔ نادرست و دروغین در آنها یافت می‌شود و در این میان فردی از دروغین بودن آن آگاه می‌گردد؛ یا در آنها شناختهای غلط تناقض‌آمیزی یافت می‌شود و انسان بالطبع یا در اثر آموختن از دیگری به طرف درست متناقضین پی می‌برد، اما اگر کسی در یکی از آن نظامهای ناقص، عملی درست را، که در آن نظام شناخته نیست، بیابد یا شناخت درستی از آن حاصل کند، نامی فراگیر بر این صنف از انسانها نمی‌توان نهاد. اما اگر کسانی به رأی و اعتقادی درست دست یابند که در آن نظام سیاسی یافت نمی‌شود، یا شهروندان آن به نقیض آن رأی، اعتقاد دارند، آنگاه چنین کسان را می‌توان خودرویان (نوابت) نامید، معتقداتشان هرچه دارای موقعیت فزون‌تر و بزرگ‌تر باشد، این نام برایشان شایسته‌تر است. این نام به نحو ویژه به ایشان اطلاق می‌شود، اما به‌طورکلی بر هرکسی اطلاق می‌شود که دارای عقیده‌ای غیر از عقیدهٔ شهروندان است، چه راستین و درست باشد چه دروغین و نادرست. این نام از نام علفهایی که خودبه‌خودی در میان کشتزار می‌رویند، به ایشان منتقل شده است. ابن باجه آنگاه می‌افزاید که «ما این نام را به کسانی که دارای عقاید درست و راستین (الآراء الصّادقة)اند، می‌دهیم» (رسائل، «تدبیر»، ۴۱ ـ ۴۲). در اینجا شایسته است که دربارهٔ «خودرویان» (نوابت) توضیحی داده شود. ما پیش از ابن باجه، این واژه را برای نخستین بار نزد فارابی می‌یابیم و به احتمال زیاد ابن باجه که با نوشته‌های فارابی آشنایی کامل داشته است، این اصطلاح را از وی گرفته است. فارابی در کتاب خود *السیاسة المدنیة* یا *مبادی الموجودات* ضمن گفتار دربارهٔ «مُدُن فاضله» به وجود «نوابت» در آنها اشاره می‌کند و می‌گوید «اما نوابت در مدینه‌های فاضله از گونه‌های بسیارند» و سپس آن گونه‌ها را که شمارشان به هشت می‌رسد، برمی‌شمارد و در پایان می‌گوید که «اینانند گونه‌های خودرو (نابِت) در میان اهل مدینه و هیچ مدینه‌ای یا گروه بزرگی از توده‌های مردم بر پایهٔ عقاید ایشان پدید نمی‌آید، بلکه ایشان در میان شهروندان غوطه‌ورند» (صص ۱۰۴ ـ ۱۰۷). اما از سوی دیگر، فارابی پیش از این در همان کتاب تعریفی از «نوابت یا خودرویان» به دست می‌دهد که با تعریف ابن باجه همانندی بسیار دارد. فارابی می‌گوید: «پایگاه نوابت در شهرها یا نظامهای سیاسی، مانند پایگاه گیاه تلخه (شَیْلَم) میان گندم زار یا خار خودرو در میان کشتزار یا دیگر علفهای ناسودمند و زیانبخش به کشتزار یا درختزار است» (ص۸۷).

اکنون باید به این نکته نیز توجه داد، که خود فارابی هم واژهٔ «خودرویان یا نوابت» را از نوشتهٔ مشهور افلاطون «سیاست» (جمهوری[1]) گرفته است. ما می‌دانیم که کتاب *پولیتیای* افلاطون را حنین بن اسحاق به عربی تفسیر کرده بوده است (ابن ندیم، ۲۴۶) و خود فارابی نیز از آن نام می‌برد (*الجمع بین رأیی الحکیمین*، ۸۳). ما در کتاب افلاطون این عبارات را می‌یابیم «زیرا ایشان خودبه‌خود می‌رویند، بی‌خواست هر یک از نظامهای سیاسی، و عدل است اگر این خودرو[2]، که پرورشش را مدیون کسی نیست، به پرداخت بهای پرستاری خود به هیچ کسی، اشتیاق نداشته باشد» (نک: «سیاست» (جمهوری)، کتاب هفتم، فصل V، 520 B3-5).

در تصویر ابن باجه از جوامع و نظامهای سیاسی معاصر خود، خودرویان «انسان یا انسانهای تنها مانده» نامیده می‌شوند، یعنی افرادی که دارای عقاید و آراء راستین و درستند، و به همین علت با جامعه‌ای که در آن می‌زیند ناهماهنگند، زیرا آراء و عقاید راستین بر آن جامعه حاکم نیست و بنابراین ایشان به انزوا کشانده می‌شوند و تنها می‌مانند. ایشان در این «تنها ماندگی» با خویشتن خویش سروکار دارند. از دیدگاه ابن باجه، چنین کسانی باید وجود و زندگی خویش را در تنها ماندگی سازمان دهند، یا تدبیر کنند. در اینجاست که ابن باجه می‌کوشد که چگونگی سازماندهی یا تدبیر زندگی چنین کسانی را وصف کند. وی به دنبال سخنان گذشته می‌گوید: «از ویژگیهای مدینهٔ کامله این است که در آن خودرویان (نوابت) یافت نمی‌شوند، نه به معنای خاص ــ از آن رو که در چنین مدینه‌ای عقاید نادرست وجود ندارد ــ و نه به معنای عام ــ از آن رو که اگر عقاید نادرست در آن پدید آید، آن جامعه (مدینهٔ کامله) بیمار می‌شود و رشتهٔ کارها گسسته می‌گردد و به صورت مدینهٔ غیرکامله در می‌آید» (رسائل، «تدبیر»، ۴۳). در این همبستگی، ابن باجه اشاره می‌کند، که نوابت در همهٔ نظامهای سیاسی چهارگانه، که وی آنها را «شیوه‌های زندگی چهارگانه» (السِّیَرُ الأربَع) می‌نامد، یافت می‌شوند، و وجود ایشان سبب پدید آمدن مدینهٔ کامله است. آنگاه وی با اشاره‌ای به شیوه‌های زندگی دوران خودش، می‌گوید که «همهٔ شیوه‌های زندگی در این زمان و آنچه پیش از آن بوده است ــ جز آنچه که ابونصر (فارابی) دربارهٔ شیوهٔ زندگی آغازین ایرانیان حکایت می‌کند ــ مرکّب از شیوه‌های زندگی پنجگانه‌اند و آنچه بیش از همه ما در آنها می‌یابیم، شیوه‌های زندگی چهارگانه‌اند که ما از توضیح آن می‌گذریم و به پژوهش دربارهٔ شیوه‌های زندگی این

---

1. *Politéia* 2. autofués

زمان (یعنی دوران خود ابن باجه) نمی‌پردازیم، اما اصناف سه گانهٔ آنها موجودند و وجودشان ممکن است و اینان، خودرویان، داوران و پزشکانند. در اینجا ابن باجه به گروهی که ایشان را نیکبختان (سُعداء) می‌نامد، و از دیدگاه وی، چنانکه خواهیم دید، برگزیدگانند، اشاره می‌کند و می‌گوید: «نیکبختان، اگر هم وجودشان در این نظامهای سیاسی (مُدُن) ممکن باشد، دارای نیکبختی انسان تنها مانده‌اند و تدبیر درست همانا تدبیر انسان تنها مانده است و فرقی در این نیست که انسان تنها مانده یک تن یا بیشتر از یک تن باشد و تا زمانی که جامعه یا نظام سیاسی (مدینه) با رأی و عقیده ایشان هماهنگ نشود، وضع چنین است و اینان همه کسانی‌اند که صوفیان ایشان را بیگانگان (غُرَباء) می‌خوانند، زیرا ایشان هرچند در وطنهایشان و در میان همگنان و همسایگانشان باشند، در عقاید و آراء خویش بیگانگانند، که با اندیشه‌هایشان به مراتب دیگری سفر کرده‌اند که برای ایشان مانند وطن است» (همان، ۴۳). چنانکه می‌بینیم، ابن باجه در این بخش به گفتار صوفیان از یک سو و نوابت یا خودرویان همچون «بیگانگان»، از سوی دیگر، اشاره می‌کند. با جستجو در ادبیّات صوفیان می‌توان نمونه‌هایی از این تعابیر را یافت که به احتمال زیاد ابن باجه یا مستقیماً یا با واسطه با آنها آشنایی داشته است. ما برجسته‌ترین نمونه را نزد صوفی بزرگ نامدار یحیی بن مُعاذ رازی (د ۲۵۸ ق/ ۸۷۱ م) می‌یابیم که هنگام وصف وضعیت «اهل معرفت» می‌گوید: «اهل معرفت وَحشِ خدا در روی زمینند، که با هیچ‌کس اُنس نمی‌گیرند. زاهدان بیگانگان در دنیایند، و عارفان بیگانگان در آخرتند.» (سُلَمی، ۱۰۲؛ قس: ابونعیم، ۶۰/۱۰). و نیز هنگامی که از وی پرسیده می‌شود که «نشانهٔ اُنس به خدا چیست؟ می‌گوید: توحّش از خلق، و چون می‌پرسند نشانهٔ توحّش از خلق چیست؟ می‌گوید: گریختن به جایگاههای تهی از مردمان، و تنها شدن با شیرینی ذِکر خدا» (ابونعیم، ۱۰۷/۱۰). از سوی دیگر ما مضمون تعریف ابن باجه را نزد فارابی نیز می‌یابیم. فارابی پس از اشاره به اینکه در نظام سیاسی خودکامگی (مدینة التغلّب)، ارزشهای انسانی از میان می‌روند، می‌گوید: «و بدین سبب بر انسانِ فاضل ماندن در نظامهای سیاسی فاسد، حرام است و مهاجرت به مدینه‌های فاضله بر وی واجب است، اگر در زمانش وجود داشته باشند، اما اگر وجود نداشته باشند، آنگاه انسان فاضل در دنیا بیگانه است و زندگیش بد است و مرگ برایش از زندگی بهتر است» (*فصول المدنی*، ۱۶۴). قصد ابن باجه در نوشتهٔ ناتمام «تدبیر المتوحّد» این است که نشان دهد این «انسان تنها مانده» چگونه می‌تواند زندگی خود را سازمان دهد تا به برترین مراتب هستی خود برسد «یا به تعبیر دیگر» این گفتاری دربارهٔ خودروی تنها (النّابتُ المُفْرَد) است، که چگونه می‌تواند به نیکبختی (سعادت) اگر وجود نداشته باشد، برسد، یا چگونه اعراضی را که او را از نیکبختی باز می‌دارند، از نفس خود دور سازد، چه به حسب هدف اندیشه‌اش یا به‌حسب آنچه که در نفس ریشه گرفته است، اما حفظ نیکبختی مانند حفظ تندرستی است، که در شیوه‌های زندگی یا نظامهای سیاسی سه گانه و آنچه از آنها ترکیب یافته است، ممکن نیست. جالینوس کتابی دارد به‌نام «حفظ الصحة»؛ راهنمایی است برای انسان منفرد در این نظامهای سیاسی که باید چه تدبیر کند تا تندرستی خود را نگه دارد، یا اگر زایل شد، چگونه آن را بازگرداند، همان‌گونه که در هنر پزشکی گفته شده است؛ اما آنچه که جالینوس و دیگران گفته‌اند مانند کیمیا و ستاره‌شناسی است؛ و آنچه ابن باجه وصف می‌کند، پزشکی روانهاست (طِبّ النّفوس) و آن یکی پزشکی بَدَنهاست؛ حکومت نیز پزشکیِ پیوندهای اجتماعی انسانهاست (طِبّ المعاشرات)؛ اما در نظام سیاسی کامل (مدینهٔ کامله)، این هر دو گونهٔ پزشکی از میان برداشته می‌شوند و دیگر در شمار دانشها نیستند. همچنین ابن باجه می‌افزاید: «هنگامی که نظام سیاسی کاملی پدید آید، دیگر معتبر نخواهد بود و سودمندی این گفتار نیز از میان می‌رود، همان‌گونه که دانش پزشکی و هنر قضا و هنرهای دیگری که به حسب تدبیر ناقص، به دست آمده‌اند از میان می‌روند و همان گونه که آنچه در پزشکی از نظریات و آراء درست وجود دارد، در مدینهٔ کامله به دانش طبیعت، و آنچه در هنر قضا یافت می‌شود، به هنر سیاست باز می‌گردد، به همان گونه نیز آنچه در این گفتار یافت می‌شود، به دانش طبیعت و دانش سیاست بازخواهد گشت» (صص ۴۳ - ۴۴).

صورتهای روحانی: در نوشته‌های ابن باجه دو مبحث ناتمام یافت می‌شوند که شاید بتوان آنها را دستاوردهای مهم و اساسی تفکر فلسفی او به شمار آورد: یکی مبحث «صورتهای روحانی (الصُّوَر الروحانیّة)» و دیگری «پیوستن انسان به عقل فَعّال». مبحث نخست را ابن باجه به ویژه در «تدبیرالمُتَوَحِّد» و سپس نوشته‌های دیگر و مبحث دوم را مستقلاً در نوشتهٔ دیگری با همان عنوان، مطرح، و در نوشته‌های دیگرش، جسته گریخته به آن اشاره می‌کند. وی فصل سوم «تدبیر» را «گفتار دربارهٔ صورتهای روحانی» عنوان می‌دهد. نخست اشاره‌ای می‌کنیم به این اصطلاح و منابع احتمالی که ابن باجه می‌توانسته است آن را در آنها بیابد. در میان نوشته‌های منسوب به اَلِکساندِر آفرودیسیاس (اسکندر افرودیسی، د پس از ۲۲۲م)، شارح و مفسّرنامدار آثار ارسطو، که به عربی ترجمه شده بوده است، نوشتهٔ کوتاهی یافت می‌شود با عنوان «فی اثباتِ الصُّوَرِ الروحانیّة التی لاهیولیٰ لها». در این نوشته برای اثبات وجود صورتهای روحانی مجرّد از مادّه استدلال می‌شود. اما این نوشته از اسکندر افرودیسی نیست، بلکه ترجمهٔ عربی بخشهایی از قضایای ۱۵، ۱۶ و ۱۷ از کتاب مشهور «عناصر الهیات[1]» اثر پروکلُس[2] (برُوقلُس، ۴۱۰ - ۴۸۵م) است. محتوای این نوشته هیچ‌گونه نشانه‌ای از تفکر ارسطویی ندارد و صبغهٔ بینش نوافلاطونی آشکارا درآن دیده می‌شود. روایت عربی ترجمهٔ ابوعثمان سعیدبن یعقوب دمشقی است. در متن یونانی پروکلُس اصلاً اشاره‌ای به «صُوَر روحانی» نمی‌شود، بلکه در آنجا گفته می‌شود

1. *Stoixeiōsis theologikè*. 2. Proklos

که «هر بازگردنده به خویش، ناجسمانی است»، واژهٔ «روحانی» اصلاً در هیچ یک از سه قضیهٔ پروکلُس به کار نمی‌رود (نک: پینس، 203-195، دادْس، 18-16؛ لِوین، 108-101؛ قس: اسکندر، «مقالة فی اثبات ...»، ۲۹۱، ۲۹۲). از سوی دیگر ابن رشد نیز در تلخیص نوشته‌هایی از ارسطو اصطلاح «الصُّوَر الرُّوحانیة» را به کار برده است. در منابع عربی این نوشته‌ها زیر عنوان «فی الحسّ» یا «فی‌الحاس و المحسوس» معروف شده است. در متن یونانی آثار ارسطو مجموعه‌ای می‌یابیم زیر عنوان لاتینی *پاروا ناتورالیا*[1] یا «طبیعیات کوچک»، که چند نوشتهٔ کوچک را دربرمی‌گیرد: «دربارهٔ حس و محسوس»، «دربارهٔ یاد (حافظه) و به یادآوری»، «دربارهٔ خواب، بیداری و رؤیا» ، «دربارهٔ پیشگویی در رؤیا»، «دربارهٔ درازی و کوتاهی عمر»، «دربارهٔ بازدم»، «دربارهٔ دم یا تنفس». این نوشته‌ها در ترجمهٔ عربی گویا در سه «مقاله» گنجانده شده بوده است. اصل ترجمهٔ عربی آنها از میان رفته و تنها تلخیصی از آنها از ابن رشد برجای مانده است («تلخیص الحاس و المحسوس»، ۱۹۱ ـ ۲۳۲، به ویژه ۲۱۳). به احتمال زیاد واژهٔ «الصُّورَة الروحانیة» و جمع آن، در متن ترجمهٔ گمشدهٔ عربی «دربارهٔ حس و محسوس» آمده و منبع ابن باجه و ابن رشد بوده است. از سوی دیگر خود ابن باجه صریحاً از نوشتهٔ اسکندر افرودیسی نام می‌برد (رسائل، «اتصال العقل بالانسان»، ۱۶۶). ما در متن یونانی ارسطو واژه‌ای می‌یابیم که احتمالاً می‌تواند اصل واژهٔ ترجمه شدهٔ عربی باشد: «فانتاسماتا» و مفرد آن «فانتاسماتوس»[2]، که به معنای «صورت یا صورتهای ذهنی» است (نک: ارسطو، *پاروا ناتورالیا*، «دربارهٔ یاد و به یادآوری»، 453a 19).

ابن باجه سخن دربارهٔ صورتهای روحانی را با تعریف روح و نفس آغاز می‌کند و می‌گوید: در زبان عربی روح (روان) به همان چیزی گفته می‌شود که به نَفْس، و متفلسفان آن را به اشتراک به کار می‌برند؛ گاه از آن گرمای غریزی را که همانا نخستین افزار نفسانی است، اراده می‌کنند، چنانکه پزشکان می‌گویند که روحها سه‌گانه‌اند: روح طبیعی، روح حساس و روح مُحَرِّک. روح به معنای نفس نیز به کار می‌رود، اما نه از آن جهت که نفس است، بلکه از آن حیث که نَفْسِ مُحَرِّک است. بدین سان نفس و روح در گفتار دو و از لحاظ موضوع یکی‌اند. روحانی نیز منسوب به روح است، اگر به معنای دوم آن دلالت کند. روح همچنین نزد فیلسوفان برجوهرهای ساکنی دلالت دارد، که جنبانندهٔ چیزهای دیگرند. اما این جوهرها ضرورتاً جسم نیستند، بلکه صورتهایی برای اجسامند؛ زیرا هر جسمی متحرک است. جوهر، هرچه از جسمانیت دورتر باشد، شایسته‌تر است که روحانی نامیده شود. از اینجاست که فیلسوفان شایسته‌ترین جوهرها را برای این نام «عقل فَعّال» و جوهرهای جنبانندهٔ اجسام مستدیر می‌دانند [یعنی اجرام آسمانی و کرات که دارای حرکت دوری‌اند. منظور از جوهرهای مُحرِّک نیز نفوس مجرّد افلاک در کیهان‌شناسی مشائی ـ نوافلاطونی فلسفهٔ اسلامی است]. دراینجاست که ابن باجه صورتهای روحانی را به چهارگونه تقسیم می‌کند: ۱. صورتهای اجسام مُستَدیر؛ ۲. عقل فَعّال و عقل مُستَفاد؛ ۳. معقولات هیولانی (مادی)؛ ۴. مفاهیم (معانی) موجود در نیروها یا قوای نفس (این معانی در حس مشترک، نیروی تخیل و نیروی یاد یا حافظه وجود دارند).

گونهٔ نخست اصلاً مادی (هیولانی) نیستند؛ اما گونهٔ سوم پیوندی با ماده دارند، و از آن رو هیولانی نامیده می‌شوند، که معقولات هیولانی‌اند، و به ذات خود، روحانی نیستند، چون وجودشان در هیولی یا ماده است. گونهٔ دوم از این حیث اصلاً غیرهیولانی است، چون ضرورتاً هیچ‌گاه هیولانی نبوده است، و تنها پیوندی با هیولی دارد، زیرا مُتَمِّمِ معقولات هیولانی است، یعنی یا مُستَفاد است یا فاعل معقولات هیولانی است، و بدین سان عقل فَعّال نامیده می‌شود، اما گونهٔ چهارم میان معقولات هیولانی و صورتهای روحانی قرار دارند (*رسائل*، «تدبیر»، ۴۹ ـ ۵۰). ابن باجه سخن دربارهٔ گونهٔ نخست صورتهای روحانی، یعنی صورتهای مجرّد اجرام آسمانی را کنار می‌گذارد، و به پژوهش دربارهٔ «روحانی مطلق» که همانا عقل فعال و آنچه در پیوند با آن است، یعنی معقولات (نزد انسان) می‌پردازد. واژهٔ «معقولات» در مصطلح فلسفی اسلامی ترجمهٔ واژه ارسطویی نوئِتا (اندیشیده‌ها) در برابر واژه آیسْتِتا[3] (یعنی محسوسات) است (نک: ارسطو، دربارهٔ روان[4] (نَفْس)، کتاب سوم، فصل 431a22, VII). ابن باجه این معقولات را به دو گروه تقسیم می‌کند: معقولهای روحانی عام (کلّی)، و آنچه که پایین‌تر از آنهاست، یعنی صورتهای موجود در «حس مشترک»، که آنها را «صورتهای روحانی خاص» می‌نامد. دراینجا اشاره می‌کنیم که «حسّ مشترک»، در نظریهٔ ابن باجه نقش مهمی دارد. وی دربارهٔ آن می‌گوید: «اما این حواس (یعنی حواس پنجگانه) همه نیروهایی برای یک حسّند، که نخستین است و حس مشترک نامیده می‌شود، ... و دراین نیرو آثار محسوسات، پس از کنار رفتن محسوس، بر جای می‌مانند... حواس پنجگانه دارای محسوساتی مشترکند، پس آشکار است که نیروی مشترکی وجود دارد، که دربارهٔ دگرگونیهای حالات محسوس داوری و حالات بسیاری از آن را احساس می‌کند. مثلاً ادراک می‌کند که هر جزئی از سیب دارای طعمی، بویی، رنگی، گرمایی یا سرمایی است، و نیز حکم می‌کند که هر یک از اینها غیر از دیگری است» (*کتاب النفس*، ۱۲۹، ۱۳۰). این اصطلاح نیز ارسطویی است، که دقیقاً به عربی ترجمه شده است: «کوینِه آیسْتِسیس[5]» (نک: ارسطو، همان، فصل I، 425a28؛ همو، *پاروا ناتورالیا*، دربارهٔ یاد و به یادآوری، فصل 450a10-11, I). صورتهای روحانی عام یا کلی یک پیوند ویژه دارند، و آن پیوند با انسانی است که به آنها می‌اندیشد (یا آنها را تعقل می‌کند)، اما صورتهای روحانی خاص دارای دوگونه

---

1. *Parva Naturalia*.
2. fantasmata-fantasmatos
3. noèta-aisthèta
4. *De Anima*
5. Koinè aisthèsis

پیوندند: یکی پیوند با محسوس، و دیگری پیوند کلی یا عام، یعنی پیوند آنها با حس ادراک کنندۀ آنها. نمونۀ آن صورت کوه اُحُد (کوه مشهور نزدیک مدینه) نزد کسی است که آن را احساس می‌کند، بی‌آنکه آن را ببیند. این صورت روحانی خاصّ آن کوه است، زیرا پیوند آن با کوه خاص است، چون می‌گوییم که آن صورت، کوه است، و برای ما فرقی ندارد که بگوییم: این کوه احد است و به آن درجایش اشاره کنیم، در حالی که چشم ما آن را ادراک می‌کند، یا به آن اشاره کنیم، در حالی که، پس از ادراک آن از سوی مدرکی مانند نیروی تخیّل، در حس مشترک موجود است. پیوند کلی کوه احد، پیوندش با تک‌تک کسانی است که آن را دیده‌اند، زیرا شماری از انسانها آن را مشاهده کرده‌اند، ارسطو در کتابش «دربارۀ حس و محسوس» آنها را از آن جهت که اموری طبیعیند، توضیح داده است، اما به‌آن دو پیوند اشاره کرده بی آنکه گونه‌های آنها را برشمارد (اشارۀ ابن باجه ظاهراً به‌«دربارۀ یاد و به‌یادآوری» ارسطو است: فصل 449b,I). «صورتهای روحانی موجود در حسّ مشترک پایین‌ترین مراتب روحانیتند، و پس از آن صورتهای روحانی موجود در نیروی تخیل قرار دارند، سپس صورتهای روحانی موجود در نیروی حافظه، و برترین و کامل‌ترین آنها، صورتهای روحانی موجود در «قوۀ ناطقه» (نیروی اندیشنده)اند؛ سه گونۀ نخست همه جسمانیند.» (رسائل، «تدبیر»، ۵۰، ۵۱). جسمانیت آنها در حسّ مشترک بیشتر از جسمانیت موجود در نیروی به‌یادآوری است، در صورت روحانی موجود در نیروی ناطقه یا اندیشنده، اصلاً جسمیتی یافت نمی‌شود، زیرا هرگونه پیوند خاصی که میان آن و میان شیء یا موضوع (محسوس) وجود داشته است، برخاسته می‌شود؛ چون هرگاه که پیوند خاصی به‌میان آید، در آن جسمیتی وجود دارد، که پیوند خاص به‌خاطر آن پدید آمده است؛ و هنگامی که جسمیت از میان برخیزد و روحانی صرف و محض گردد، دیگر جز پیوند عام یا کلی برای آن باقی نمی‌ماند، که همانا پیوند آن با افراد یا اشخاص آن است (همان، ۵۱).

نظریۀ شناخت ابن باجه سخت ارسطویی است. نزد وی ادراکهای نفسانی بر دو گونه‌اند: حسّ و تخیّل؛ آنچه که به‌حس در نیاید، ممکن نیست که تخیل شود، حس طبیعتاً مقدم بر تخیل است. حس نخستین ادراک همبستۀ با جسم است، پس ناگزیر تخیلی بدون حس یافت نمی‌شود (*کتاب النفس*، ۱۳۹). ابن باجه بر این پایه و در پی‌گیری پژوهش دربارۀ صورتهای روحانی، به‌چند نکتۀ شایان توجه اشاره می‌کند که نموداری از بینش فلسفی اوست: حس در مورد صورتهای خاص، انگیزۀ یقین می‌شود. قیاس نیز گاه چنین است. مثلاً دربارۀ این دیواری که در اینجا بنا شده، پی می‌برد که باید «بنا کننده»‌ای داشته باشد. فقط فرق در اینجاست که قیاس صورت روحانی یا ذهنی شیء را ایجاد می‌کند و از این رو، در حس مشترک برخلاف آنگونه که هست و دارای ویژگیهایی است که حس بدان وسیله آن را ادراک می‌کند، پدیدار می‌شود. بنابراین حس مشترک در کسی که ساختن آن دیوار را دیده است، در احضار ذهنی نگارۀ (صَنَم) آن «بنا کننده» متفاوت است و سبب تفاوت این است که در نیروهای سه گانه (حس مشترک، تخیل و حافظه) گرد نمی‌آید (قوایی که موجب حضور صورت روحانی — بدان‌گونه که در وجود جسمانی آن بوده است — می‌شود). از این رو هنگامی که نیروهای سه گانه به‌هم گرد آیند، صورت روحانی، چنانکه گویی محسوس است، پدید می‌آید؛ زیرا با گرد آمدن آنها، صِدق، ضروری است، و از این کارِ آنها شگفتی حاصل می‌شود؛ و این همان چیزی است که صوفیان آن را «غایةُ القُصوی» (مقصد نهایی) انسان می‌شمارند و در دعاهایشان می‌گویند: «جَمَعَکَ الله» و «عین الجَمع»؛ زیرا ایشان چون از رسیدن به‌صورتهای روحانی محض و ناب ناتوانند، آنگونه صورتهای روحانی نزد ایشان جانشین چنین صورتهای روحانی محض می‌شود. و از آنجا که هرگاه این صورتها پراکنده و از هم جدا شوند، کاذب می‌شوند، گمان می‌برند که گرد آمدن آنها نهایت نیکبختی است. و نیز از آنجا که در اجتماع آنها، برای کسی که نزد وی گرد آمده‌اند، صورتهایی شگفت‌انگیز و محسوساتی بالقوه دارای منظری با شکوه و موجوداتی بس زیباتر و بهتر از آنچه در وجود است، پدید می‌آیند، آنگاه گمان می‌کنند که هدف (واپسین) ادراک چنین صورتهاست. در اینجا ابن باجه با اشاره به‌غزّالی می‌افزاید «از این روست که غزّالی می‌گوید وی امور روحانی را ادراک و جوهرهای روحانی را مشاهده کرده است.» (نک: غزالی، ۱۴۳، ۱۴۴). سپس ابن باجه بر این نظریۀ صوفیان خرده می‌گیرد و می‌افزاید «از این روست که صوفیان پنداشته‌اند که نهایت نیکبختی گاه نه به‌وسیلۀ آموزش، بلکه با کناره‌گیری و یک لحظه غافل نبودن از ذکر و یاد «مطلق» حاصل می‌شود؛ و صوفی چون چنین کند، نیروهای سه گانه گرد می‌آیند و آن کار ممکن می‌شود، اما این همه گمان و پندار است، و عمل به‌آنچه ایشان گمان کرده‌اند، امری بیرون از طبیعت (انسان) است؛ و این هدفی که ایشان گمان برده‌اند، اگر راست و هدف انسانِ تنها مانده (متوحّد) باشد، دستیابی به‌آن بالعَرَض است نه بالذات، و اگر هم بدان دست یافته شود، هیچ نظام سیاسی از آن پدید نمی‌آید و ارجمندترین بخشهای وجود انسان زاید و بی‌فعالیت باقی می‌ماند و وجودش باطل می‌گردد، و سرانجام همۀ آموزشها و دانشهای سه گانه، که همانا حکمت (فلسفۀ) نظری است، و نه تنها اینها، بلکه همۀ صناعات ظنّی، چون نحو و مانند آن نیز باطل می‌شوند.» (*رسائل*، «تدبیر»، ۵۵، ۵۶؛ همچنین برای داوری ابن باجه دربارۀ غزّالی و نظریات وی، نک: همان، «رسالة الوداع» ۱۲۱). آنگاه، ابن باجه به‌تحلیل دیگری از صورتهای روحانی می‌پردازد و می‌گوید: صورت هر جسم پدید آینده و تباه شونده (کائن فاسد) دارای سه مرتبه در وجود است، که نخستین آنها صورت روحانی عامّ است، که همانا صورت عقلی است و نوع است؛ دوم صورت روحانی خاصّ، و سوم صورت جسمانی. اما صورت روحانی خاص نیز دارای مراتب سه گانه است، که نخست معنای (مفهوم) موجود آن در نیروی حافظه است، دوم نقش موجود آن در نیروی متخیّله است، و سوم نگاره است که در حس

مشترک پدید می‌آید. از صورتها نیز برخی خاصند و برخی عام. صورتهای عام معقولات کلّیند، و از صورتهای خاص برخی روحانیند و برخی جسمانی. هر انسانی، بنابر آنچه پیش از این گفته شد، چند گونه نیرو دارد، که نخستین آنها نیروی اندیشه است، دوم نیروهای سه گانهٔ روحانی [حس مشترک، تخیّل و حافظه]، سوم نیروی حس کننده، چهارم نیروی مولّد، پنجم نیروی غاذیه و آنچه در شمار آن است، و ششم نیروی عُنصری (اسطقسی) است. همهٔ افعال نیروی ششم صرفاً اضطراریند و میان آنها و افعال اختیاری هیچ‌گونه اشتراکی یافت نمی‌شود. افعال نیروی پنجم نیز نه اصلاً به‌اختیار است، نه صرفاً به‌اضطرار... اما نیروی چهارم نیز مانند افعال نیروی پنجم است، جز اینکه به‌اختیار نزدیک‌تر است، زیرا خوراک برای برپا داشتن بدن ضروری است، اما ریختن نطفه در زهدان که موجب به‌وجود آمدن انسانی دیگر شود، ضروری نیست، و شهوت ضرورتاً به‌این امر نمی‌انجامد؛ اما اگر اختیار موجب آن شود و نطفه در زهدان ریخته شود، آنگاه آن فعل اختیاری است. افعال نیروی سوم نیز همانند این است، و اگر در شمار انفعالات باشد، برای ما اضطراری است، جز اینکه برخی از آنها به‌اختیار نزدیک‌تر است، مانند دیدن، و برخی به‌اضطرار نزدیک‌تر است، مانند لمس کردن، اما همهٔ اینها چنانند که اگر ما بخواهیم می‌توانیم از آنها مُنفعل نشویم، همچون گریز از گرما و پوشش در برابر سرما و مانند اینها؛ اما نیروی دوم دارای برخی افعال و برخی انفعالهاست. انفعالهای حاصل از آن جریانی مانند جریان حس دارند، ولی افعالی که از آن پدید می‌آیند اختیاری‌اند ــ اگر انسانی باشند ــ اما اگر بهیمی باشند، اضطراریند. اما نیروی نخستین، تصور و تصدیق در آن اضطراریند، و اگر به اختیار بودند، ما آنچه را که موجب آزارمان می‌شود، تصدیق نمی‌کردیم؛ و افعالی که از آن پدید می‌آیند صرفاً به اختیارند و هر نیرویی از نیروهای چهارگانه یا مجموع آنها به نحوی زیر تأثیر نیروی اندیشنده (ناطقه) است و اختیار نیز در آن دخالت دارد. و از آنجا که افعال انسانی اختیاریند، نیروی اندیشنده ممکن است در هریک از افعال این نیروها دخالت کند. نظام و ترتیب در افعال انسان به خاطر نیروی اندیشنده است، و این هر دو برای نیروی اندیشنده به خاطر هدف یا غایتی است که عادتاً فرجام (عاقبت) نامیده می‌شود (همان، «تدبیر»، ۵۸ـ۶۰). صورتهای روحانی برخی دارای حالتند و برخی حالت ندارند. آنچه حالتی در نفس ندارد، صورتهای روحانیند. هرگاه چنین صورتی به طور مجرد حاصل شود یا از انواعی باشد که تعداد آنها بسیار است (مانند انسان) بدین‌گونه خواهد بود که اگر کسی انسانی را ببیند، و صورت ذهنی (روحانی) وی در نفس پدید آید، این صورت دیده شده تأثیری در نفس ندارد، و اگر هم از خاطر بگذرد و به یاد آورده شود، بالعَرَض است، و این کار بر مجرای عادی انجام می‌گیرد. اما صورتهای روحانی که دارای حالتند، بر چند گونه‌اند: برخی دارای حالت طبیعیند، مانند فرزند و پدر و بر روی‌هم خویشاوندان، و برخی همچنین حالتشان حال طبیعی است، حال نقص یا حال کمال. حال نقص مانند زشت شدنها یا از شکل‌افتادنها و بیماریها؛ بنابراین ما آنچه را که حالت نقص دارد بدون حال می‌نامیم، چنانکه دربارهٔ مرد بدآواز گفته می‌شود که آواز ندارد؛ اما حال کمال، چنان است که در احوال جسمانی و نفسانی یافت می‌شود، مانند زیبایی چهره و اعتدال اندامها؛ و از لحاظ نفسانی مانند همهٔ فضایل. بر روی‌هم، حالها یا فضایل یا جسمانیند یا نفسانی، یا فضایل فکری، یا نقیضهای اینها، چنانچه انسان بالطبع دارای آنها باشد و نه به اکتساب. گونهٔ دیگری از آنها، چیزهای مُکتَسَبند، و اینها نیز بر چند گونه‌اند: یا هنرها، یا اخلاق، یا نیروهای فکری و یا افعال آنهایند. گونهٔ دیگری نیز یافت می‌شود، مانند نَسَب، که به نیک و بد تقسیم می‌گردد. هریک از اینها برای صاحب صورت (روحانی) دارای سودی است یا زیانی (همان، ۶۰، ۶۱).

صورتهای روحانی از لحاظ موضوع نیز مراتبی دارند، که به حسب آنها از روحانیت بیشتر یا کمتری برخوردارند. صورتی که در حس مشترک است دارای کمترین مراتب روحانی است، یعنی نزدیک‌ترین روحانیت به جسمانیت است؛ و از این‌روست که از آن به «نگاره یا صَنَم» (به یونانی ایدولُن[1]) تعبیر و گفته می‌شود که در حس مشترک «نگارهٔ» شئ محسوس وجود دارد. سپس صورتی است که در نیروی تَخَیُّل یافت می‌گردد، که دارای روحانیت بیشتر و جسمانیت کمتر است و وجود فضایل نفسانی به آن نسبت داده می‌شود. پس از آن صورتی است که در نیروی حافظه یا یاد وجود دارد و برترین مراتب صورتهای روحانی خاصّ است. هریک از این صورتها بالطبع دلپسند انسان است و کمتر کسی را می‌توان یافت که از ترجیح یکی از این صورتهای روحانی به دور باشد. از سوی دیگر هدف همهٔ افعال انسان، اگر عضو نظام سیاسی (مدینه) باشد، همان نظام سیاسی است، و این نیز فقط در نظام سیاسی آرمانی (مدینهٔ فاضله) یافت می‌شود، اما در دیگر نظامهای سیاسی چهارگانه و آنچه از آنها ترکیب یافته است، هر شهروندی از اهالی این نظامهای سیاسی، در هریک از این افعال، جویای هدفی است و چیزهای لذت‌انگیز آن را برتری می‌دهد. بدین‌سان «مقدمات» در «مدینهٔ فاضله»، در نظامهای سیاسی دیگر، هدفها (غایات) به شمار می‌روند. در افعال انسانی، یا فقط صورت جسمانی یافت می‌شود، مانند خوردن و آشامیدن و پوشیدن و مسکن گزیدن، که آنچه از اینها ضروری است، مشترک است، و آنچه زاید بر ضرورت است مانند تفنّن و تجمّل در خوراکها و عطرهای گوناگون، بر روی‌هم آنچه مطلوب از آن فقط لذّت بردن است، جسمانی محض است. می گساری و شطرنج‌بازی و شکار به خاطر لذت در این شمارند و کسی که مقصد خود را اینها قرار دهد، جسمانی محض است. شمار این کسان در میان انسانها اندک است. نزد چنان کسی صورتهای روحانی ارزشی ندارند، و وی به علت افراط جسمانیت، از آنها آگاه

1. eidōlon

نیست. اینانند که در زمین فرو مانده‌اند و خداوند دربارهٔ ایشان می‌گوید «مانند کسی که آیات خدا را بر وی آوردیم، اما او از آنها سر پیچید. پس شیطان او را دنبال کرد و از گمراهان گردید. اگر می‌خواستیم وی را با آن آیات برمی‌کشیدیم، ولی وی در زمین فرو ماند و از هوس خود پیروی نمود» (اعراف /۷/ ۱۷۴، ۱۷۵). این کسان اصلاً باک ندارند که افعال متعلق به صورتهای روحانی را از دست بدهند، و اگر هم برایشان دست دهد، اشتیاقی به آن نشان نمی‌دهند و روی آوردن به آنها یا روی گرداندن از آنها هر دو نزد ایشان یکسان است. البته شمار چنین کسانی اندک است، اما وجود دارند، بلکه بسیار کسان یافت می‌شوند که این طبیعت بر ایشان حاکم است، و اختلافشان در کمتر یا بیشتر آن است. اما گونهٔ دیگر این است که افعال انسان معطوف به صورتهای روحانی باشد، و این نیز خود بر چند گونه است: نخست آنهایی که معطوف به صورتهای روحانی در حسّ مشترک باشند؛ این گروه در بسیاری موارد همگام آن گروه نخستند، اما درست به سبب تبعیت از صورتهای روحانی از آنان ارجمندترند و آنان به علت تبعیت از صورتهای جسمانی از ایشان پست‌تر. و این افعال یا مُکتَسَبند یا طبیعی؛ دیگری افعالی‌اند که هدف از آنها فقط دستیابی به کمال است، و اگر هم افعالی با آنها آمیخته شود، بالعَرَض است. فضایل فکری و دانشها در شمار این افعالند و نیز عقلی که ارسطو بدان اشاره می‌کند (مقصود ابن‌باجه اصطلاح ارسطویی «عقل بینشی» (نوس[1]) است. نکـ: «اخلاق نیکو ماخیا»، کتاب ششم، فصل VI, 10, a 1141؛ قس: *رسائل*، «رسالة الوداع»، ۱۳۷؛ اسحاق بن حنین آن را «العقل العیانی» ترجمه کرده است؛ نکـ: *الاخلاق ارسطو*، ۲۱۶). ابن‌باجه، در کنار فضایل فکری دوگونه فضیلتهای دیگر را قرار می‌دهد که یکی را «فضائل شکلی» نام می‌دهد، مانند سخاوت، بزرگ‌منشی، الفت، حسن معاشرت، مهربانی، دوستی و امانت؛ و دیگری «فضیلتهای گمان شده» (الفضائل المظنونة)، مانند رفاه، زیاده‌روی در غیرت و حمیّت. هدف از این فضایل گاه ایجاد خشوع در نفس و به دنبال آن کرامت و دیگر خیرهای بیرونی است؛ و گاه نیز اصلاً هدفی در میان نیست. صاحب این فضیلتها دوست دارد که این گونه افعال را انجام دهد تا در پی آن به کمال صورت روحانیش دست یابد (*رسائل*، «تدبیر»، ۶۲ ـ ۶۵).

ابن‌باجه همچنین به مسألهٔ شناخت در پیوند با صورتهای روحانی می‌پردازد که شایسته است بدان اشاره شود. نیروهای ادراک کننده در انسان بر سه گونه‌اند: «نخست نیرویی که صورتهای جسمانی را، که همانا حس و اجزاء آن باشند، ادراک می‌کنند؛ این اجسامی که دارای نیروهایی چنینند اعضایی در جسم طبیعیند، که همان حواس پنجگانه باشند؛ ادراکهای حاصل در آنها صورتهای روحانیند و در آغاز مراتب روحانیت قرار دارند. گونهٔ دوم نیرویی است که این صورتهای روحانی را، که خیالات نامیده می‌شوند و مرتسم در حسّ مشترکند، ادراک می‌کند. نام آن قوهٔ متخیّله است. ابن‌باجه از نیروی سوّم نام نمی‌برد، ولی می‌توان گفت آن را همان نیروی اندیشنده می‌شمارد که ویژهٔ انسان است (همان، ۸۰ ـ ۸۱). ابن‌باجه در جای دیگر به مراتب استکمالی وجود انسان اشاره می‌کند، که مرحلهٔ نخستین آن را حالتی همانند «گیاه» می‌نامد، و این زمانی است که وی در زهدان مادر است و در آنجا خوراک می‌گیرد و رشد می‌کند. سپس هنگامی که از زهدان مادر بیرون می‌آید و حسّ خود را به کار می‌گیرد، همانند حیوان غیرناطق است که به هر سو حرکت می‌کند و میل و رغبت می‌یابد؛ و این به علت حصول صورت روحانی مرتسم در حس مشترک و سپس در خیال است. صورت متخیّله نخستین محرِّک در وجود انسان است. در این مرحله سه محرک در انسان پدید آمده است که گویی همه در یک مرتبه‌اند: نیروی خوراک گیرندهٔ انگیزشی (نزوعیّه)، نیروی رشد دهندهٔ حسی و نیروی خیال. همه این «قوّه‌ها» نیروهای فاعل و بالفعل موجودند (*رسائل*، «اتصال العقل بالانسان»، ۵۹). فرد انسان گاه هم حیوان بالقوه است هم بالفعل، و در مرحلهٔ دیگری حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، یعنی هنگامی که کودکی شیرخوار است و هنوز نیروی اندیشه‌ای در او شکل نگرفته است. نیروی اندیشه‌ای هنگامی برایش حاصل می‌شود که معقولات در وی پدید آیند. حصول معقولات موجب رغبتِ محرّک اندیشیدن و آنچه زاییدهٔ آن است، می‌گردند. بدین‌سان نخستین محرّک انسانی، عقلِ بالفعل است که همان معقول بالفعل است؛ و آشکار است که عقل بالفعل نیروی فاعلی است، و نه تنها عقل، بلکه همهٔ صورتهای محرک نیروهایی فاعلند (همان، ۱۶۰، ۱۶۱).

نظریهٔ صورتهای روحانی نزد ابن‌باجه پیوند نزدیکی با نظریهٔ وی دربارهٔ عقل دارد. منابع نظریهٔ عقل ابن‌باجه نوشتهٔ ارسطو «دربارهٔ روان» و به ویژه «رسالة فی‌العقل» اسکندر افرودیسی و برخی نوشته‌های فارابی است (اسکندر، «مقالة فی‌العقل»، ۳۱ ـ ۴۲). اکنون ابن‌باجه به این مسأله می‌پردازد که فعالیت عقل در انسان، یا به تعبیر وی اتصال انسان به معقول، چگونه روی می‌دهد و چه مراتبی دارد. وی می‌گوید: اتصال انسان به معقول از راه صورت روحانی دست می‌دهد، و آن صورت، چنانکه در جاهای دیگر روشن شده است، از ادراک حسی (حس) پدید می‌آید. عامّهٔ مردم (جمهور) کلیات را از این رهگذر ادراک می‌کنند، زیرا این نخستین راه است؛ و نیز چنینند کسانی که ابن‌باجه ایشان را «نگرندگان» (نظّار) می‌نامد. متفلسفان نیز در این شمارند. ایشان یا در امور عملی تفلسف می‌کنند و از رهگذر عمل آنها را می‌آموزند، مانند نجاری و پزشکی، یا تفلسف آنان در امور نظری است. اگر اینها امور ریاضی باشند، معقولات ناقصند، زیرا به آن نحوی که ایشان آنها را تصور می‌کنند، وجود ندارند، و ای بسا خیالات و معقولات آنها ساختگی و دروغین باشند؛ زیرا برخی از چیزهایی را که وجود آنها بدانها وابسته است، نمی‌دانند، و برخی را هم از راه محسوساتی که جانشین افراد موجود از آنها می‌کنند، می‌دانند، مانند

---

1. Nous

هندسه. همچنین است در مورد کسی که با دانش طبیعی سروکار دارد، حال وی در مورد معقولات مانند حالِ عامهٔ مردم است؛ زیرا اتصال ایشان به معقولات به یک نحو و شیوه است، و برتری یکی بر دیگری به اندازهٔ برتری تصوّر ایشان است. مثلاً شناخت دانشمند طبیعی به نفس از رهگذر اتصال به معقولاتی است که آنها را از روانشناسی می‌گیرد، یعنی چیزهایی را جانشین افراد و اشخاص می‌کند، درست مانند عامهٔ مردم هنگامی که نیروی خیال یا حس مشترک را تصور می‌کنند: صورتی روحانی از یک فرد یا شخص را در ذهن می‌آورند، سپس در آن صورت روحانی که اینک به عنوان یک چیز موجود فرض می‌شود، به آن وجود می‌نگرند، نه بدان نحوی که آن، صورتِ ادراک شده از چیزی هیولانی است. پس چون معقولِ آن را ادراک کرده باشند، آن را جز از راه آن صورت، که تباه شونده است، ادراک نمی‌کنند. و اگر در این میان این صورت فراموش شود، با از یاد رفتن آن، معقول آن نیز از متصوّره ناپدید می‌گردد؛ یعنی امر هیولانی جز با واسطهٔ صورت روحانی، به معقول متصل نمی‌شود؛ و این نیز نخستین راه است که بالطبع یافت می‌شود و مشترک میان طبیعت‌شناس و عامهٔ مردم است. زیرا عامهٔ مردم و کسانی که با ایشان در این امر شریکند، بدان علت به صورتهای روحانی آگاهی می‌یابند، که این صورتها ادراکهایی از موضوعاتیند که اجسامی محسوسند، اما نه از آن حیث که آنها دارای چنین وجودی می‌باشند، ولی کسی که از این وجود آگاه شود و معقولاتِ به دست آمده از این موجودات را به این نحو از وجود طلب کند، آنگاه به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن از عامهٔ مردم دور می‌شود، به گونه‌ای از وجود (دست می‌یابد) که نه عامهٔ مردم از آن آگاهند نه طبیعت آن را بخشیده است؛ جز اینکه به نسبت با عامهٔ مردم شریک است. زیرا اتصال وی به معقولات این موجودات، مانند اتصال عامهٔ مردم به معقولات مادّی یا هیولانی است، چون نسبت اینها با صورتهای روحانی مانند نسبت آن با صورتهای هیولانی است. طبیعت‌شناس سپس به مرحلهٔ بالاتری دست می‌یابد و به معقولات نه از آن حیث که معقولاتند و هیولانی نامیده می‌شوند نه روحانی، بلکه از این حیث که معقولات یکی از موجودات جهانند، می‌نگرد و از اینها معقولی برای وی حاصل می‌شود، که نسبت آن به معقول موضوع، نسبت آن معقول به شخص یا فرد محسوس آن است، چنانکه آن نوع از معقولات واسطه‌ای در نسبت قرار گیرد، و آن معقولی که در رتبهٔ سومین به شمار می‌رود، موجب می‌شود که انسان از راه آن به معقول اوّل بپیوندد و آن را ببیند. پس انسان نخست دارای صورت روحانی بنابر مراتب آن است، سپس از راه آن به معقول می‌رسد، و سرانجام از رهگذر این معقول به آن عقل دیگر (مقصود ابن‌باجه عقل فعّال است) می‌پیوندد. بنابراین ارتقاء از صورت روحانی همانند بالا رفتن است ــ و اگر ممکن باشد که امری از رهگذر ضد خود پدید آید ــ همانند فرود آمدن است. بر این پایه پیوستن به معقولات از جهت طبیعی، واسطهٔ صعود است، زیرا در مرتبهٔ میانی بین دو طرف قرار دارد. و از اینجاست که نزد هر دو گروه (عامهٔ مردم و نگرندگان) هر دو حال را می‌یابیم. بدین‌سان ایشان هیولانیانند و عقلشان نیز عقل هیولانی است، و بدین سبب عقلهایشان مُتَکَثِّر می‌گردد، و گمان می‌شود که عقل کثیر است. اما عقلی که معقول آن خودِ آن عقل است، دارای صورت روحانی که برای آن وضع شده باشد نیست. عقل از خود آن چیزی را می‌فهمد که از معقول می‌فهمد؛ این عقل یکی است نه مُتَکَثِّر. در اینجا ابن‌باجه می‌افزاید که نگرش، بدین گونه، همانا زندگی آخرت و نهایت نیکبختی انسانیّتِ تنها مانده است؛ و در اینجاست که آن منظر شگرفِ بزرگ را می‌بیند؛ زیرا اگر نگریستن به شیء و تعقل آن از این راه است که معنای (مفهوم) شیء برای نگرنده حاصل می‌شود و آن را از ماده‌اش (هیولایش) مجرّد می‌سازد، و معنایی که ما می‌خواهیم آن را تعقل کنیم، خودش معنی است و معنایی ندارد، پس فعل این عقل جوهر آن است، و فرسودگی و تباهی را در آن راه نیست؛ محرّک و متحرّک هر دو در آن یکی است، و چنانکه اسکندر (افرودیسی) در نوشته‌اش به نام «دربارهٔ صورتهای روحانی» می‌گوید، این عقل باز گردنده به خویش است (رسائل، «اتصال العقل بالانسان»، ۱۶۴ ـ ۱۶۶).

ابن باجه برپایهٔ آنچه گفته شد، انسانها را در سه پایگاه یا مرتبه جای می‌دهد: نخست مرتبهٔ عامهٔ مردم. این مرتبهٔ طبیعی است. برای ایشان معقول پیوسته به صورتهای هیولانی است، و آن را جز از رهگذر اینها و به وسیلهٔ اینها و برای اینها نمی‌شناسند؛ همهٔ هنرهای عملی در این شمارند. دوم مرتبهٔ شناخت نظری، که اوج مرتبهٔ طبیعی است. عامهٔ مردم نخست به موضوعات (یعنی چیزهای محسوس) می‌نگرند و سپس به معقول، آنهم به خاطر موضوعهای محسوس، اما نگرندگان طبیعت شناس، نخست به معقول می‌نگرند و سپس به موضوعهای محسوس و به خاطرِ معقول، از لحاظ همانندی؛ بدین سبب نخست به معقول می‌نگرند، اما همراه معقول به صورتهای هیولانی؛ و از این رو همه قضایایی که در دانشها به کار می‌روند، متضمن موضوعها و محمولهایشانند و از این رو قضایای کلّیند. مثلاً روشن است که در این گفته: «کلُّ انسانٍ حیوان» یک چیز سومی یافت می‌شود که عربها آن را حذف کرده‌اند، همان گونه که ادات رابطه را حذف کرده‌اند. پس هنگامی که می‌گوییم: «کُلُّ انسانٍ حیوان» این گفته دلالت دارد برمعنایی که در این قضیه گنجانده شده است که: «کُلُّ ماهوانسانٌ فهو حیوانٌ» یا «أیّ شیءٍ وُصِفَ بانّهُ انسانٌ فذلک الشئُ یُوصَفُ بانّهُ حیوانٌ». آن کس که در این مرتبهٔ نظری است، معقول را می‌بیند، اما با واسطه، همان گونه که خورشید در آب نمایان شود؛ زیرا مرئی در آب شبح و عکس خورشید است نه خود آن، اما عامهٔ مردم شبحِ شبحِ آن را می‌بینند، مانند اینکه خورشید عکس خود را در آب افکند و آن عکس در آینه‌ای منعکس گردد، و در آینه چیزی دیده شود که دارای شخص محسوسی نیست. سومین مرتبه یا پایگاه را ابن باجه مرتبه «نیکبختان» می‌نامد، که پیش از این نیز از ایشان نام برده بود. ایشان شیء را بنفسه، یعنی به خود و آنگونه که در خود هست، می‌بینند. (همان، ۱۶۷).

نکتهٔ توجه انگیز این است که ابن باجه در این همبستگی به «تمثیل غار» نزد افلاطون اشاره می‌کند (نک: سیاست، کتاب هفتم، 517, b–519c) و در مقایسهٔ مرتبه یا حال عامّهٔ مردم، نگرندگان و نیکبختان می‌گوید: حال عامّهٔ مردم در برابر معقولات همانند احوال کسانی است که در غاری که خورشید در آن بر ایشان نمی‌تابد، نگاه می‌کنند و همهٔ رنگها را در سایه می‌بینند. کسی که در فضای غار است در حالی همانند تاریکی می‌بیند، و آن کسی هم که در مدخل غار است رنگها را در سایه می‌بیند. عامّهٔ مردم موجودات را در حالی همانند حال سایه می‌بینند، و هرگز آن روشنایی را نمی‌بینند، بنابراین، همان گونه که روشنایی جدا از رنگها برای ساکنان غار وجود ندارد، به همان سان آن عقل (یعنی عقل بالفعل یا فاعل) نیز نزد عامّهٔ مردم دارای وجود نیست و از آن آگاه نیستند. اما مرتبهٔ «نگرشگران» (نظریّون) مرتبهٔ کسی است که از غار به فضای باز بیرون می‌شود و روشنایی را جدا از رنگها می‌نگرد و همهٔ رنگها را آنگونه که هستند می‌بیند. اما برای بینایی نیکبختان همانندی یافت نمی‌شود، زیرا اینان خودشان، خودِ شیء می‌شوند... .افلاطون هنگامی که نظریه مُثُل یا صُوَر را به میان آورد، سخن معماگونه‌اش دربارهٔ حال نیکبختان که مانند کسانیند کـه به‌خورشید می‌نگرند، مناسب با سخن معماگونه‌اش دربارهٔ عامّهٔ مردم است. ابن باجه در این همبستگی، به پژوهشی دربارهٔ «مُثُل یا ایده‌ها» نزد افلاطون، می‌پردازد و می‌گوید «باید دانست که صُوَری که افلاطون آنها را به میان می‌آورد و ارسطو آنها را باطل می‌سازد، این گونه است که من وصف می‌کنم. صُوَر (مُثُل) معانی یا مفاهیم مجرّد از مادّه‌اند، که ذهن به آنها می‌پیوندد، به همان سان که حس به صورتهای محسوسات می‌پیوندد، چنانکه ذهن مانند نیروی احساس کننده صُوَر، یا مانند قوّهٔ ناطقه برای مُتخیّلات می‌گردد، و نتیجهٔ آن این است که مفاهیم یا معانی معقول آن صُوَر، ساده‌تر از آن صُوَر است. پس در این بیان سه چیز یافت می‌شود: معانیِ محسوس، صُوَر و معانی یا مفاهیم صُوَر. ابطالهایی که (ارسطو) بر صُوَر وارد کرده است، از این جهت است، در حالی که افلاطون آنها را به نام شیء می‌نامد و بنابر تعریف شیء تعریف می‌کند. مثلاً دربارهٔ صورت روحانی یک انسان می‌گوییم که آن، صورت انسان یا صورت آتش است، اما نمی‌گوییم که صورت یک شهر است. همچنین دربارهٔ معقول خودمان می‌گوییم آنچه در آن بوده، آتش است، اما به معقول نمی‌گوییم که آتش است، چون اگر آتش می‌بود، می‌سوزانید. سُقراط دربارهٔ صورتی که برمی‌نهد می‌گوید آن نیک و زیبا و انسان است، نه اینکه مفهوم یا معنای انسان باشد؛ و از اینجاست دشواریها و محالاتی که ارسطو آنها را در کتاب خود «مابعدالطبیعه» بیان می‌کند، دامن وی را می‌گیرد» (*رسائل*، «اتصال العقل بالانسان» ۱۶۸، ۱۶۹؛ قس: متافیزیک[1]، کتاب یکم، فصل IX). بدین سان مرحلهٔ کمال از دیدگاه ابن باجه، مرتبه یا پایگاه سوم است، یعنی عقل بالفعل یا فعّال که از آنِ نیکبختان است. ابن باجه در پایان نوشتهٔ خود، این مرتبه را با عباراتی که (بنابراعتراف خود وی در ذیل این نوشته خطاب به دوستش حسن‌بن‌الامام) ناقص و مبهم است، چنین وصف می‌کند کسی که به مرتبهٔ سوم برسد، همانند خودِ خورشید می‌شود، بلکه در اجسام هیولانی همانند آن یافت نمی‌شود؛ زیرا برای کسی که در آن دو مرتبهٔ نخست است، می‌توان یک همانند هیولانی یافت، چون به نحوی هیولانی است. اما این (سومی) به هر نحو غیر هیولانی است، و شایسته است که در هیولانی همانندی برای آن یافت نشود، که پیوند آن با این، پیوند چیزهای هیولانی با آن دو مرتبهٔ پیشین باشد. و این است آن عقل از هر جهت یگانه‌ای که فرسودنی و تباه شدنی نیست. اما حالی که در این مرتبه برای نفس دست می‌دهد، برخی چنان است که برای نیروی خیالی نیز دست می‌دهد، یعنی چیزی در آن پدید می‌آید که مناسب این عقل است، و مانند نوری است که چون به چیزی بتابد، چیزهای دیگر بدان وسیله دیده می‌شوند، به گونه‌ای که گفتنی نیست یا گفتن آن دشوار است. در این هنگام برای روح‌انگیزشی (نفس نزوعیّه؛ نک: *کتاب النفس*، ۱۰، حاشیهٔ ۳) حالتی همانند هراس دست می‌دهد که به نحوی مانند حالی است که هنگام احساس چیزی بسیار شکوهمند دست می‌دهد. صوفیان در وصف این حال گزافه‌ها گفته‌اند، چون این حال برای ایشان به انگیزهٔ خیالاتی که به گمان خودشان در نفسشان پدید می‌آید، دست می‌دهد، چه راست باشند چه دروغ (*رسائل*، «اتصال العقل بالانسان»، ۱۷۱).

نکتهٔ توجه‌انگیز دیگر این است، که ابن باجه می‌گوید آن عقل یگانهٔ بالفعل یا فاعل که بزرگ‌ترین ویژگی و دستاورد انسان ــ انسان تنها مانده‌ای که به مرتبهٔ نیکبختان رسیده است ــ پاداش و نعمت خداوند به کسانی از بندگانش است، که از ایشان خشنود است. از این رو این عقل پاداش و کیفر ندارد، بلکه پاداش و نعمتی برای همهٔ نیروهای نفس است. پاداش و کیفر برای روح‌انگیزشی است؛ زیرا اوست که خطا می‌کند یا صواب. بنابراین هرآن کس که فرمان خدا ببرد و به آنچه وی را خشنود می‌سازد، عمل کند، خداوند این عقل را پاداش وی قرار می‌دهد و نوری فرا راه او می‌نهد که به یاری آن راه درست را می‌یابد. اما کسی که از فرمان خدا سر بپیچد و آن کند که وی را خشنود نمی‌سازد، خداوند آن نور را بروی پوشیده می‌دارد، و در او تاریکیهای انبوه نادانی باقی می‌ماند. و این مراتبی است که با اندیشه دریافتنی نیست، و از این روست که خداوند شناخت بدان را از راه شریعت تکمیل کرده است. هرکه این عقل به وی داده شود، چون (روانش) از تن جدا گردد، به نوری از نورها بدل می‌شود و همراه با پیامبران، صدّیقان، شهیدان و صالحان، خداوند را می‌ستاید و تقدیس می‌کند (همان، ۱۶۲).

در پایان این مبحث شایسته است که به هدفهای انسان تنها مانده از دیدگاه ابن باجه اشاره کنیم. این هدفهای انسان تنها مانده یا برای صورت جسمانی، یا برای صورت روحانی خاصّ، یا برای صورت

1. Metaphysica.

روحانی عامّ اوست. اما هدفهایی که وی در مدینهٔ امامیه ــ که وی عضوی از آن است ــ دنبال می‌کند، در دانش سیاست توضیح داده شده است. و اما هدفهایی که برای وی در یک نظام سیاسی از آن حیث که عضو آن است ، نهاده می‌شود، برخی از افعال آن شایستهٔ انسان تنها مانده است و یکی از آن سه هدف است (که در بالا نام برده شد)، یا اینکه وی در نظام سیاسی آرمانی (مدینهٔ فاضله) است، که چگونگی آن نیز در دانش سیاست توضیح داده شده است. بدین سان رویّه و بحث و استدلال، و بر روی هم، اندیشه در راه رسیدن به هریک از آن هدفها به کار می‌رود، و فصلی که در آن، اندیشه به کار نرود، بهیمی خواهد بود و انسانیت به هیچ روی در آن شرکت ندارد، جز آنکه موضوع آن جسمی است که ساختمان آن ساختمان انسان است (رسائل، «تدبیر»، ۷۵).

ابن باجه کمالها را دو گونه می‌شمارد: این کمالها بر روی هم (به تعبیر ویژهٔ ابن باجه) یا کمالات شکلی است یا کمالات فکری. در کمالات شکلی ممکن است برخی از جانوران شریک باشند. و نیز در احوالی که در صورتهای روحانی یافت می‌شود، یعنی فضیلتهای شکلی، ممکن است بهایم در آن شرکت داشته باشند، اما جز در انواع آنها یافت نمی‌شود، مانند شهامت و حیا در شیر، که نه در یک شیر، بلکه در هر شیری یافت می‌شود... . اما کمالهای فکری، احوالی ویژهٔ صورتهای روحانی انسانیند، که هیچ موجود دیگری در آنها شرکت ندارد؛ در شمار اینها درستی اعتقاد (صواب‌الرأی)، نیکویی مشورت، راستی گمان و بسیاری هنرها و نیروهایی‌اند که ویژه انسانند، مانند سخنوری (خطابه)، فرماندهی لشکر، پزشکی، تدبیر منزل و غیره. اما فرزانگی (حکمت) کامل‌ترین احوال روحانی انسانی است، جز نزد کسی که آن را نمی‌داند (همان، ۷۶).

ابن‌باجه به حالاتی در زندگی آدمی اشاره می‌کند که در آن مرگ بر زندگی برتری دارد. گزیدن مرگ بر زندگی عمل انسانی درستی است، (همان، ۷۸). وی در جای دیگری می‌گوید: از بزرگ‌منشی انسانهای بزرگوار، گونه‌ای پایین‌تر از این هست، و آن نزد کسانی است که به صورت جسمانی خود در برابر صورت روحانی اهمیتی نمی‌دهند، اما البته جسم را تباه نمی‌سازند... طبع فلسفی ناگزیر باید دارای این صفت باشد که روحانیت را بر جسمانیت برتری دهد و اگر این صفت در وی یافت نشود، جسمانی است و فیلسوفی باطل و دروغین (فیلسوف بَهرَج، قس: فارابی، *تحصیل السعادة*، ۴۴ ـ ۴۵)؛ و این طبع فلسفی اگر مصمم شد که در واپسین کمال خود بماند، بدین سان عمل می‌کند. چون هر که جسمانیتش را بر چیزی از روحانیتش برتری دهد، نمی‌تواند به واپسین هدف برسد، پس هیچ انسان جسمانی نیکبخت نیست، و هر انسان نیکبختی، روحانی محض است. اما به همان سان که روحانی باید برخی اعمال جسمانی را انجام دهد، ولی نه به خاطر خود آن اعمال، و اعمال روحانی را باید بخاطر خود آنها انجام دهد، همچنین فیلسوف باید بسیاری از اعمال روحانی را انجام دهد، ولی نه به‌خاطر خود آنها، اما همهٔ اعمال عقلی را به‌خاطر خود آنها انجام می‌دهد. (فیلسوف) با جسمانیّت خود یک موجود انسانی است و با روحانیتش ارجمندتر است و با عقلیتش موجود الهی فاضلی است. دارندهٔ حکمت ناگزیر فاضل الهی است. وی از هر کاری ارجمندترین آن‌را بر می‌گزیند و با هر گروهی در بهترین احوال ویژهٔ آنها شریک است. و با بهترین و ارزشمندترین اعمال از دیگران ممتاز می‌شود و چون به هدف واپسین (الغایة القُصوی)، که از راه اندیشیدن به عقلهای بسیط جوهری حاصل می‌شود، برسد (آنگونه که ارسطو در متافیزیک، کتاب ۱۲، فصل 1073a12, VIII اشاره می‌کند)، در آن هنگام یکی از آن عقلها می‌گردد، اوصاف حسّی فناپذیر و اوصاف روحانی بلندپایه، از وی برداشته می‌شود، و وصفِ الهی ناب و بسیط بر وی راست می‌آید و «انسان تنها مانده» می‌تواند به همهٔ اینها برسد، بی‌آنکه در نظام سیاسی کامل آرمانی (مدینهٔ کامله) باشد (رسائل، «تدبیر»، ۷۸ ـ ۸۰). در اینجا ابن‌باجه بر وظیفهٔ انسان تنها مانده تأکید می‌کند و می‌گوید: انسان تنها مانده باید با جسمانی نیامیزد و هدفش روحانیّت آلوده به جسمیت نباشد، بلکه باید با اهل دانشها بیامیزد. اما اهل دانشها در برخی جامعه‌ها (نظامهای سیاسی ـ اجتماعی) اندکند و در برخی بیشتر، در برخی نیز حتی ممکن است یافت نشوند. بنابراین بر انسان تنها مانده در برخی نظامهای سیاسی (سِیَر) واجب است که تا حدّ امکان از همهٔ انسانها کناره‌گیری کند و جز در کارهای ضروری یا به اندازهٔ ضرورت، با ایشان معاشرت نکند، یا به جوامعی مهاجرت کند که در آنها اهل دانشها یافت می‌شوند، اگر چنان جوامعی وجود داشته باشد. و این با آنچه در دانش سیاست گفته شده است، که انسان طبعاً موجودی اجتماعی (مَدَنیٌّ بالطبع) است، تناقضی ندارد. درست است که در دانش سیاست روشن شده است که گوشه‌گیری سراپا شرّ است، لکن تنها بالذّات چنین است، ولی بالعَرَض خیر است، مانند نان و گوشت که بالطبع خوراک و سودمندند، و تریاک و حَنظَل زهر کشنده‌اند. اما گاه تن دچار حالاتی غیر طبیعی می‌شود که این دو برای آن سودمندند و باید آنها را به‌کار برد، در حالی که خوراکهای طبیعی زیانبارند و باید از آنها پرهیز شود (همان، ۹۰ ، ۹۱).

بر روی هم می‌توان گفت که ابن‌باجه فیلسوفی است شاعر یا شاعری است فیلسوف؛ اما به هر دو اعتبار، اندیشمند عقل‌گرای برجسته‌ای است. اما از سوی دیگر عقل‌گرایی وی موجب آن نمی‌شود که از ایمان روی برتابد. عقل و ایمان نزد وی پیوندی تنگاتنگ دارند. چنانکه دیدیم، ابن‌باجه با پیروی از نظریات ارسطو و سپس اسکندر افرودیسی و سرانجام فارابی، نظریهٔ عقل را نزد ایشان می‌پذیرد. وی مرتبهٔ کمال عقل را «عقل مُستفاد»، «بالفعل» یا «عقل فعّال» می‌نامد و هر سه نام را دربارهٔ آن به‌کار می‌برد. وصفی که وی در پایان «رسالة‌الوداع» از این عقل می‌کند، عصارهٔ نظریات وی را در این زمینه در بر دارد، و درهم‌آمیختگی عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی وی را نشان می‌دهد. وی می‌گوید: اما این عقل مستفاد، چون از هر جهت یگانه است، در نهایت دوری از مادّه است و تضاد بدآن راه ندارد، آنگونه که

در طبیعت راه دارد، و عمل از روی تضاد نیز، مانند نفس بهیمی در آن راه ندارد، و مانند نفس ناطقه هم که معقولهای هیولانی متکثر را تعقل می‌کند، تضاد را نمی‌بیند. این عقل همواره یکی است یا بر شیوه‌هایی یگانه است، و در لذت ناب و فرح و شادی است. سازماندهٔ همهٔ کارهاست و خداوند به کامل‌ترین خشنودی از آن خشنود است. پیشینیان صالح دربارهٔ امکان گفته‌اند که بر دو گونه است: گونه‌ای طبیعی و گونه‌ای الهی. گونهٔ طبیعی آن است که از راه شناخت ادراک می‌شود و انسان می‌تواند خود به خود از آن آگاه گردد. اما گونهٔ الهی چنان است که با یاری الهی ادراک می‌شود؛ و از این روست که خداوند رسولان را برانگیخت و پیامبران را بر آن داشت که ما آدمیان را از امکانهای الهی باخبر کنند، چون می‌خواست که برترین و ارزشمندترین مواهب خود به انسانها، یعنی شناخت (علم) را کامل کند، و از جملهٔ آنچه در شرایع آمده است، تشویق به شناخت است و در شریعت الهی، مطالبی است که دلیل بر آن است، مانند آنچه که در قرآن آمده است (ابن‌باجه در اینجا آیهٔ ۲۵ سورهٔ ۳ و آیهٔ ۵ سورهٔ ۳۵ را نقل می‌کند)؛ زیرا هر که خداوند را، چنانکه شایسته است بشناسد، آگاه می‌شود که بزرگ‌ترین بدبختی خشم او و دوری از اوست، و بزرگ‌ترین نیکبختی خشنودی او و نزدیکی به اوست، و آدمی نیز به خداوند نزدیک‌تر نمی‌شود، مگر از راه شناخت خویشتن خویش، و از اینجاست حدیثی که از پیامبر (ص) نقل می‌شود که گفت: «خداوند عقل را آفرید و به او گفت: پیش آی، پیش آمد، سپس به وی گفت: پس رو، پس رفت. آنگاه گفت به عزّتم و جلالم سوگند که آفریده‌ای، نزد خویش، دوست داشتنی‌تر از تو نیافریدم» پس عقل دوست داشتنی‌ترین موجودات نزد خداوند است... و آدمی هر چه بدان نزدیک باشد به خداوند نزدیک است و خدا از وی خشنود است و این نیز از راه شناخت دست می‌دهد. شناخت نزدیک‌کننده به خداوند و نادانی دورکننده از اوست، و ارجمندترین همهٔ شناختها، شناختی است که گفتیم، و برترین مرتبهٔ آن، تصور آدمی خویشتن راست، تا بتواند آن عقلی را که نام بردیم، تصور کند (رسائل، «رسالة‌الوداع»، ۱۴۱ - ۱۴۳).

چنانکه اشاره شد، ابن باجه نوشتهٔ اساسی خود، یعنی «تدبیرالمتوحد» را، مانند بیشتر نوشته‌های بازمانده‌اش، ناتمام گذارده است، و از این‌رو بسیاری از مسائلی نیز که بدانها اشاره شده و وی بررسی و توضیح آنها را وعده داده است، همچنان بر جای مانده است. بنابراین تصویری هم که وی از «انسان تنها مانده» رسم می‌کند، ناقص و ناتمام است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌باجه، محمد بن یحیی، رسائل ابن باجة الالهیة، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، کتاب النفس، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، مرآةالزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن خاقان، فتح، قلائد العقیان، قاهره، ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة من اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، المقدمة، بیروت، دارالفکر؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن رشد، محمد بن احمد، «تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لارسطو»، در ارسطو طالیس فی‌النفس، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، وکالة المطبوعات؛ ابن طفیل، محمد بن عبدالملک، «حیّ بن یقظان»، حیّ بن یقظان لابن‌سینا و ابن طفیل و السهروردی، به کوشش احمد امین، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة‌الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ق؛ ارسطو، الاخلاق، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، کویت، ۱۹۷۹م؛ اسکندر افرودیسی، «مقالة فی اثبات الصور الروحانیة التی لاهیولی لها»، ارسطو عندالعرب، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، «مقالة فی‌العقل علی رأی ارسطو طالیس، ترجمة اسحاق بن حنین»، شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمهٔ الاخلاق ارسطو، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، کویت، ۱۹۷۹م؛ همو، مقدمه بر رسائل فلسفیة... (نک: رسائل فلسفیة للکندی و... در همین مآخذ)؛ رسائل فلسفیة للکندی و الفارابی و ابن‌باجة و ابن عدی، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سلمی، عبدالرحمن، طبقات الصوفیة، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عنان، محمد عبدالله، عصرالمرابطین و الموحدین، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ غزالی، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ فارابی، محمد بن محمد، آراء اهل المدینة الفاضلة، به کوشش عبداللطیف محمد کردی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ همو، تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ همو، الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش آلبر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، فصول‌المدنی، به کوشش د.م. دنلپ، کمبریج، ۱۹۶۱م؛ همو، کتاب السیاسة المدنیة الملقب بمبادی الموجودات، به کوشش فوزی متری نجّار، بیروت، ۱۹۶۴م؛ فروخ، عمر، ابن‌باجه، بیروت، ۱۹۵۲م؛ قفطی، علی ابن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ تلوی، جمال‌الدین، مؤلفات ابن‌باجه، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، به کوشش محمد سعید عریان، و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۹۴۹م؛ مقری، احمد بن محمد، نفح الطیب، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Ahlwardt; Aristoteles, *De Anima*; id, *Ethica Nicomachea*; id, *Metaphysica*; id, *Parva Naturalia*; *Bodleian Ms.*,Pocock; Dodds, E.R., *Proclus, the Elements of Theology*, Oxford, 1964; ESC[2]; Lewin, B., "Note sur un texte de Proclus en traduction arabe", *Orientalia Suecana*, vol. IV, 1955; Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955; Pines, S., "Une version arabe proposition de la stoixeiōsis theologikè de proclus", *Oriens*, vol. 8, 1955; Platon, *politéia*.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِبْن بادیس، عبدالحمید بن محمد المصطفی بن مکّی بن بادیس صنهاجی (ربیع‌الثانی ۱۳۰۷ - ۱۳۵۹ ق /دسامبر ۱۸۸۹ - ۱۹۴۰م)، مُصلح و متفکر الجزایری.

وی در قُسَنطینه از مراکز فرهنگی مهم الجزایر زاده شد (طالبی، ۷۲/۱). خاندان وی که از تبار مُعِزّبن بادیس بنیان‌گذار نخستین دولت صنهاجی بود، از بزرگ‌ترین خاندانهای کهن و متنفذ شرق الجزایر به‌شمار می‌رفت و با حکومت فرانسه همکاری داشت: مکّی‌بن بادیس، پدربزرگ عبدالحمید در ۱۲۸۱ ق /۱۸۶۴م از دست ناپلئون سوم به دریافت نشان نایل شد و پدرش محمد المصطفی عضو مجلس عالی الجزایر بود (مراد، 24؛ شاهین، ۷۰۵).

ابن بادیس در دورانی پرورش یافت که دیگر از جنبشهای مسلّحانهٔ الجزایریان در برابر استعمار فرانسه نشانی نبود. از یک سو شکست

این جنبشها و از سوی دیگر تشدید فشار در روستاها از راه غصب زمین کشاورزان و بستن مالیاتهـای سنگین بـر آنان، سربازگیری اجباری و تحمیل قوانین ناظر به افراد بومی،[1] به پیدایی گروهی از روشنفکران مساوات‌طلب و همه‌گیر شدن مسائل سیاسی و اجتماعی بر اثر انتشار مطبوعات و تأثیرپذیری از جنبش ترکیهٔ جوان و جنبشهای عربی و اسلامی، و طلوع اندیشهٔ استقلال‌جویی (به‌ویژه از ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶م) انجامید. بنا بر این در آن روزگار مبارزهٔ الجزایریان با استعمار فرانسه بر روی هم خصلت سیاسی داشت و هدفهای متفاوتی را دنبال می‌کرد: از مطالبهٔ برخی حقوق سیاسی گرفته تا استقلال کامل (میلی، ۳۷ ـ ۴۳).

ابن بادیس مقدمات ادب و علوم اسلامی را در زادگاه خود فرا گرفت و در ۱۳ سالگی قرآن را از بر کرد (همو، ۱۰؛ طالبی، ۷۴/۱). در آغاز جوانی همسر برگزید، و در ۱۳۲۶ ق /۱۹۰۸م برای تحصیل در جامع زیتونه به تونس رفت و نزد عالمانی چون شیخ محمد نخلی قیروانی، علامه محمدطاهربن عاشور، شیخ محمد خضر حسین و شیخ صالح النیفر به شاگردی پرداخت. در ۱۳۳۰ ق /۱۹۱۲م حج گزارد و در بازگشت از لبنان و سوریه به مصر رفت و از پیشوایان دینی آنجا اجازهٔ حدیث و روایت گرفت (شاهین، ۷۰۵ ـ ۷۰۶). سپس به قسنطینه بازگشت و در مسجد الاخضر به تربیت شاگردان و مبارزه با خرافه‌پرستی همت گماشت، و از این پس تا پایان عمر (حتی به هنگامی که تلاشهایش جنبهٔ سیاسی تند و تعیین‌کننده پیدا کرد) به این امور پرداخت: انتشار مجله‌های *المنتقد*، *السّنّة*، *الصّراط*، *الشّریعة*، *الشّهاب* (که بارها با مصادره و لغو امتیاز روبه‌رو شد)، نگارش مقاله‌های بسیار در زمینهٔ مسائل گوناگون دینی، اجتماعی و سیاسی، گسترش آموزش عمومی از رهگذر تأسیس مدرسه‌های پسرانه و دخترانه، ایجاد کانونهایی برای نشر آثار فرهنگی (همو، ۷۰۰)، بنیاد نهادن چاپخانه‌ای در قسنطینه، تشکیل انجمنی از جوانان برای فراگیری موسیقی و هنرهای دیگر، فرستادن طلبه به مراکز مهم علمی مانند الازهر، زیتونه و قرویین، پایه‌گذاری جمعیت بازرگانان مسلمان، تأسیس پرورشگاه اسلامی و دیگر مؤسسه‌های خیریه برای رسیدگی به بی‌سرپرستان (همو، ۷۱۰ ـ ۷۱۱). بی‌گمان در میان کارهای ابن بادیس از همه مهم‌تر تأسیس جمعیت علمای الجزایر در ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱م است. این جمعیت اگرچه در آغاز کار هدف اخلاقی داشت (طالبی ۵۴۶/۳؛ اوزگان، ۲۳) و شاید الگوی آنان جماعت المنار رشید رضا در مصر بود، امـا به تدریج در پرتو اندیشه‌ها و کارهای ابن بادیس گامهای بلندتری برداشت (گیب، ۶۳) و سرانجام به مهم‌ترین سازمان سیاسی برای مقاومت دربرابر استعمارفرانسه تبدیل شد و دامنهٔ کارش به‌جایی رسید که پس از تشکیل کنگرهٔ اسلامی در ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م برای مطالبهٔ استقلال به پاریس رفت و در برابر مسائل حساسی همچون ممنوعیت آموزش زبان عربی و الحاق الجزایر به خاک فرانسه به مخالفت برخاست (نک: «مشاهدات و ملاحظات» ابن بادیس در طالبی، ۳۳۳/۳ ـ ۳۴۱؛ شاهین، ۷۱۲ ـ ۷۱۴؛ آژرون، ۱۱۳). ابن بادیس در علوم و معارف سنّتی از قبیل فقه، حدیث، کلام، تفسیر و نیز ادبیات کهن و نو عرب و همچنین روزنامه‌نگاری چنان توانا بود که بزرگ‌ترین عالم شمال افریقا به‌شمار آمده است (شاهین، ۷۰۷). وی اگرچه مالکی‌مذهب بود، اما بر مذاهب دیگر نیز احاطه داشت. ابن‌بادیس از ذوق شعر بی‌بهره نبود (نک: طالبی، ۵۶۹/۳ ـ ۵۷۳؛ بسام، ۱۴، ۱۵: نمونه‌های شعر). با اینهمه آنچه او را به صورت یکی از چهره‌های برجستهٔ اصلاح‌طلبی در تاریخ معاصر و چه‌بسا پدر روحی انقلاب الجزایر (۱۹۵۴ ـ ۱۹۶۲م) درآورد، مبارزهٔ اساساً فرهنگی او با استعمار فرانسه و خرافه‌پرستی و عقب‌ماندگی جامعهٔ الجزایر آن روزگار، و به‌ویژه ابراز نواندیشیهای دینی، سیاسی و اجتماعی وی بود که در بسیاری از شاگردان و معاصرانش تأثیری عمیق به‌جا گذاشت.

مجله‌های *المنار* و *عروة‌الوثقی* و نیز دیدار شیخ محمد عبده از الجزایر، در اندیشهٔ اصلاح‌طلبانهٔ ابن بادیس تأثیر بسزایی داشت. او بدبختیهای الجزایر را در سه چیز می‌دید: استعمار خارجی درنده‌خوی سرکوبگر، استعمار روحی طریقتهای صوفیانه و سرسپردگان به‌بیگانه (شاهین، ۷۱۳) و از این‌رو مبارزه‌اش را در این سه راستا جهت بخشید. او در برابر مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی برخوردی خردگرایانه داشت که در قیاس با آموزش سنّتی وی شگفت‌انگیز بود (میلی، ۷۹ ـ ۸۴). ابن بادیس نیز همچون همهٔ مصلحان سدهٔ اخیر به تبلیغ شعار «بازگشت به قرآن و سنّت سلف صالح» روی آورد. از دید او چنین بازگشتی تنها آنگاه حرکت‌آفرین تواند بود که اسلام موروثی مبتنی بر جمود و تقلید و جهل را نفی کند (نک: «الاسلام الذاتی والاسلام الوراثی»، طالبی، ۲۴۰/۳ ـ ۲۴۲). با اینهمه ساختمان حال و آینده را تنها بر پایه‌های ثابتی همچون میراث فرهنگی و هویّت ملّی می‌توان برافراشت که ریشه در گذشته دارد، و درست از همین‌روست که توسعهٔ زندگی اجتماعی و اقتصادی بر شالودهٔ دانش امروز و فراگیری زبانهای خارجی و علوم و فنون نو اجتناب‌ناپذیر می‌شود. ابن بادیس این نکات را در ضمن مقاله‌هایی بیان داشته است (میلی، ۵۵، ۹۴ ـ ۹۶، ۱۴۱ ـ ۱۴۳).

ابن بادیس در زمینهٔ خلافت، نظری خاص داشت. در آن دوران اغلب سلفیانِ اهل سنّت برای تحقق حکومت شرعی به نظام خلافت چشم دوخته بودند، اما او به جای خلافت ایجاد «جماعة المسلمین» را پیشنهاد می‌کرد که در حقیقت شورایی از برگزیدگان تحصیل کرده و کاردان بود. این شورا نباید به هیچ دولتی وابسته شود و برای حفظ استقلال و آزادی خود باید خصلتی عمدتاً غیر سیاسی داشته باشد (نک: «الخلافة ام جماعة المسلمین»، طالبی، ۴۱۰/۳ ـ ۴۱۲). از دید ابن بادیس تصمیم‌گیری در کارهای سیاسی و اداری مردم با خود آنان است و هیچ فرد یا گروهی حق ندارد به جای آنان تصمیم بگیرد. از این‌رو

---

1. Code de l'indigénat

خلافت را خیالی تحقق‌ناپذیر می‌دانست و از اینکه آتاتورک بساط آن را برچید، استقبال کرد (میلی، ۸۹). ابن بادیس را به عنوان مصلحی روشن‌بین، و حتی انقلابی، در زمینهٔ مرحله‌بندی هدفها برای دستیابی به استقلال و آزادی الجزایر از واقع‌نگری ستایش‌آمیز برخوردار دانسته‌اند (اوزگان، ۳۰؛ میلی، ۲۲، ۲۷، ۷۹). مثلاً در دوران نابرابری و تبعیض حقوقی میان شهروندان فرانسوی و مردم الجزایر شعار برابری سر می‌داد (نک‍: به سه مقالهٔ وی در همین زمینه: طالبی، ۳/۳۲۴-۳۳۰) و هنگامی که فرانسه در ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶م برابری حقوقی را پذیرفت، گامی فراتر رفت و خواهان جدایی از فرانسه و استقلال الجزایر شد. در واقع برای ابن‌بادیس، عربیّت و اسلام دو روی سکهٔ الجزایر مستقل بود. موضع‌گیریهای سیاسی ابن‌بادیس در سالهای آخر زندگی، به‌ویژه از ۱۳۵۶ ق به بعد ریشه‌ای و انعطاف‌ناپذیر شد. گویی در عملکرد وی تحوّلی بنیادی پدید آمد. دیگر از ضرورت «خطر کردن» سخن می‌گفت و به مبارزهٔ مسلّحانه گرایش یافت و بنا به گفتهٔ یکی از شاگردانش، بر آن بود که به محض اعلام جنگ ایتالیا به فرانسه، قیام خود را آغاز کند (نک‍: «هل آن اوان الیأس من فرنسا»، طالبی، ۳/۳۶۴-۳۶۵؛ میلی، ۶۹، ۷۳؛ شاهین، ۷۱۶).

از ابن‌بادیس آثار بسیاری بر جای نمانده است، زیرا ــ همچنانکه خود گفته بود ــ تربیت مردان او را از تألیف کتاب باز داشت. وانگهی بخشی از نوشته‌های او بر اثر فشارهای حکومتِ فرانسه از میان رفت، و آثار به‌جای مانده و چاپ شدهٔ او بدین قرار است: *تفسیر ابن‌بادیس فی مجالس التّذکیر من کلام الحکیم الخبیر* که تفسیر آیه‌های پراکندهٔ معدودی را دربر دارد و تنها حاصل کار ۲۵ سالهٔ وی پیرامون تفسیر قرآن است؛ *من الهدی النّبوی* که تنها قسمت بازمانده از شرح کامل وی بر *موطأ* مالک است؛ *من رجال السلف و نساؤه*؛ *عقیدة التوحید من القرآن والسّنّة*؛ مجموعه‌ای از مقاله‌ها و سخنرانیهای او که در کتاب *ابن‌بادیس، حیاته وآثاره* گردآوری شده است و نیز دو کتاب *احسن القصص* و *رسالة فی الاصول* که به چاپ نرسیده است (شاهین، ۷۱۶-۷۱۷).

ابن بادیس سرانجام در قسنطینه درگذشت، و برخی گفته‌اند که به دست عوامل حکومت فرانسه مسموم شد. در الجزایر خاطرهٔ او در سالگردهای وی گرامی داشته می‌شود (همو، ۷۱۷).

مآخذ: آزرون، روبر، *تاریخ معاصر الجزایر*، ترجمهٔ منوچهر بیات مختاری، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ ابن‌بادیس، عبدالحمید بن محمد، *تفسیر ابن بادیس فی مجالس التذکیر من کلام الحکیم الخبیر*، به کوشش محمد الصالح رمضان و توفیق محمد شاهین، بیروت، ۱۹۷۱م؛ اوزگان، عمار، *افضل الجهاد*، ترجمهٔ حسن حبیبی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بسام، علی، *عبدالحمید بن بادیس و بناء قاعدة الثورة الجزائریة*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شاهین، توفیق محمد، «تعریف بالامام عبدالحمیدبن بادیس» (نک‍: ابن بادیس)؛ طالبی، عمار، *ابن‌بادیس، حیاته و آثاره*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ گیب، هامیلتون، ا. ر.، *الاتجاهات الحدیثة فی الاسلام*، ترجمهٔ هاشم الحسینی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ میلی، محمد، *ابن بادیس و عروبة الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نیز:

Merad, Ali, *Ibn Badis Commentateur du Coran*, Paris, 1971.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ بادیسِ صُنْهاجی، نک‍: بنی زیری.

اِبْنِ باذِش، ابوجعفر، احمد بن علی انصاری (۴۹۱-۵۴۲ ق/ ۱۰۹۸-۱۱۴۷ م)، خطیب، مقری، محدّث و نحوی غرناطیِ جیّانی الاصل. پدر وی نیز به ابن باذش شهرت داشت (نک‍: هـ د، ابن باذش، ابوالحسن).

به گفتهٔ ابن آبار وی بیش از هشتاد و اندی استاد داشت (*المعجم*، ۲۹) که برخی از آنان در شمار بزرگان و مفاخر اندلس بوده‌اند. نخستین این استادان، پدرش بود که خود در نحو و ادب دستی تمام داشت و قرآن و زبان عربی تدریس می‌کرد. علاوه بر پدر، مشهورترین کسانی که وی از محضرشان بهره‌مند شده است، عبارتند از ابوعلی بن سُکَّرهٔ صدفی (د ۵۱۴ ق/ ۱۱۲۰ م)، ابوعلی غسانی (د ۴۹۸ ق/ ۱۱۰۵ م) و ابوعباس جرجانی شافعی (د ۴۸۲ ق/ ۱۰۸۹ م) (ابن بشکوال، ۸۴؛ ابن ابار، همانجا). ابن ابار، ابومحمد عبدالله بن محمد بن سارهٔ شَنْتَرینی (۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م) و ابوعباس احمد بن خلف جذامی (د ۵۳۱ ق/ ۱۱۳۷ م) و ابوعباس احمد بن محمد زَنْقی را نیز از استادان او یاد کرده است (*التکملة*، ۱/۳۸، ۳۹، ۲/۸۱۶). از میان این اساتید، برخی چون ابوعلی صدفی و ابوعلی غسانی به وی اجازهٔ روایت داده بوده‌اند (ابن خطیب، ۱/۲۰۲؛ ابن فرحون، ۱/۱۹۰؛ نیز نک‍: ابن جزری، ۸۳).

ابن باذش مردی ادیب، عالم به قرائات و در کار دانش ژرف نگر و نقاد بود، چنانکه وی را یکی از مفاخر زمان خود شمرده‌اند (ابن ابار، *المعجم*، ۲۹). خود وی نیز برآن بود که یکی از سه نحوی بزرگ روزگار خویش است (بالنسیا، ۱۸۶). ابن زبیر معتقد است که در علم اسناد هیچ‌کس به درجهٔ وی نرسیده است (نک‍: ابن خطیب، همانجا). ابن باذش شاگردان فراوانی داشته است که شاید معروف‌ترین ایشان اینان باشند: محمد بن یوسف تمیمی مازنی (همو، ۲/۵۲۱)، محمد بن احمد بن ابی خیثمهٔ جیّانی (نک‍: همو، ۲/۳۱۵، که در آن به جای جیانی، «جبائی» آمده است)، احمد بن طلحهٔ غرناطی (ابن عطیه، ۱۸)، ابوبکر، عبدالله بن غالب محاربی غرناطی (همو، ۱۹)، ابوخالد بن رفاعه، ابوعلی قلعی و ابومحمد عبدالمنعم (ابن خطیب، ۱/۲۰۳؛ ابن فرحون، ۱/۱۹۰). منابع قدیم‌تر تاریخ مرگ وی را ۵۴۲ ق/ ۱۱۴۷ م ذکر کرده‌اند (ابن بشکوال، ۸۴؛ ضَبّی، ۲۰۰)، اما ابن ابار (*المعجم*، ۱/۲۹) از قول ابوعباس ورّاق و یکی از شیوخ خود به نام ابوربیع بن سالم ۵۴۰ ق/ ۱۱۴۵ م را نیز آورده است. شگفت آنکه منابع متأخّرتر (از قرن ۸ به بعد) سال ۵۴۰ ق را ترجیح داده‌اند (ابن خطیب، ۱/۲۰۳؛ ابن فرحون، ۱/۱۹۱؛ ابن جزری، ۱/۸۳؛ سیوطی، ۳۳۸؛ حاجی خلیفه، ۲/۱۱۹۲؛ زبیدی، ۳۸۱).

آثار ابن باذش همه در زمینهٔ علوم قرآنی است. مجموعاً سه کتاب به او نسبت داده‌اند که از این میان تنها *الاقناع فی القرآت السبع* در دست است (دربارهٔ نسخه‌های خطی کتاب نک‍: کاراتای، 416؛ سید،

۶۹/۱). این کتـاب در *اسلامیکا*[1] مورد بـررسی قرار گرفته و فهرست عناوین آن به تفصیل آمده است (پرتسل، VI/28). الاقناع از شهرت و اعتبار فراوانی برخوردار بوده است، چنانکه برخی از دانشمندان معتقدند که تاکنون کتابی همطراز آن نوشته نشده است (ابن خطیب، ۲۰۳؛ ابن فرحون، ۱۹۱/۱؛ سیوطی، ۳۳۸)؛ *الغایة فی القراءة علی طریقة ابن مهران*، دومین اثر وی، ظاهراً ازدست رفته است، اما حاجی خلیفه (۱۱۹۲/۲) آن را دراختیار داشته و سطری از آغاز آن نقل کرده است (قس: بغدادی، ۸۴/۱)؛ سومین اثر او *الطرق المتداولة* را فقط ابن جزری (ص ۸۳) نام برده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة* به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن عطیة، عبدالحق، *الفهرس*، به کوشش ابوالاجفان و محمد الزاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ بالنسیا، گنزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سید، خطی؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بُغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ نیز:

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Arapça, Yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962; Pretzl, Otto, "Die Wissenschaft der Koranlesung". *Islamica*, Leipzig, 1934.

زهرا خسروی

اِبْنِ باذِش، ابوالحسن علی بن احمد بن خلف محمد انصاری غرناطی (شوال ۴۴۴ - ۱۳ محرم ۵۲۸ ق / ۱۰۵۳ - ۱۳ نوامبر ۱۱۳۳م)، ادیب، لغت‌شناس، قاری، راوی، محدث و نحوی جَیّانی الاصل. ریشهٔ کلمهٔ باذش مبهم است. ابن ابار (ص ۲۸۶) که این لفظ را «بیذش» نیز شنیده است معادل آن را در عربی «رَجْلان» (= پیاده یا سرباز پیاده) دانسته است. با توجه به‌اینکه در زبان لاتین لفظ Pedes به‌همان معنی است، و احتمالاً لفظی شبیه به‌این کلمهٔ لاتینی در اندلس آن زمان به‌کار می‌رفته، معنایی که ابن ابار به‌دست داده است، دور از صواب نمی‌نماید.

ابوالحسن و پسرش هر دو به«ابن باذش» (نک: هـ د، ابن باذش، ابوجعفر) شهرت یافته‌اند، از این رو در منابع متأخر برای تمییز آنان از یکدیگر پدر را «ابن باذش اول» و پسر را «ابن باذش ثانی» خوانده‌اند (خوانساری، ۲۶۰/۱؛ قمی، ۳۲۷/۱؛ مدرس، ۴۰۳/۷). ابوالحسن به‌خصوص نزد ابوعلی غسانی و همچنین نزد استادان دیگری از جمله ابوعلی صدفی، عبدالحق بن عَطیّه در زمینهٔ ادب و لغت و نحو درس خوانده و از آنان روایت کرده است. علاوه بر این از محضر استادان بسیاری چون ابوبکر محمد بن هشام مصحفی، ابوخالد عبدالله ابی زَمَنَیْن، ابوعبدالله بن عبدالرحیم، یحیی بن ابراهیم اللواتی، محمد بن سابق صِقِلّی، ابوبکر مرادی، ابوالأصبغ بن سهل و ابوالقاسم نعم‌خلف ابن محمد بن یحیی انصاری سود برده (ابن بشکوال، ۴۲۵/۲؛ ابن فرحون، ۱۰۷/۲ - ۱۰۸؛ ابن جزری، ۵۱۸) و اسامی آنان را در *برنامج* خویش برشمرده بوده است. *برنامج* او اینک در دست نیست، اما ابن آبّار (هـ م) آن را در اختیار داشته و به‌نقل از آن نوشته است (ص ۲۸۶) که ابن باذش، استاد خود ابوعلی غَسّانی را ارج نهاده و گفته است که در ۴۷۳ ق / ۱۰۸۰ م در غرناطه وی را ملاقات کرده و نزد او درس می‌خوانده است. ابن ابار سپس می‌افزاید که نزدیک‌ترین استاد وی صدفی بوده، اما در نسخه‌ای از *برنامج* که وی دیده، ذکری از ابوعلی صدفی نیافته و از این باب درشگفت شده است، تا آنکه بعدها بخشی از کتاب را به‌دست آورده که در آن مختصراً از وی یادی رفته بوده است.

ابن باذش را یگانهٔ روزگار خویش دانسته (ابن فرحون، همانجا) و او را به‌استادی و مهارت و کمال و نیز دانش بسیار در وجوه قرائات، علم رجال، ادب و لغت، همچنین به‌زهد و پارسایی ستوده‌اند (ابن بشکوال، ابن فرحون، همانجاها؛ ضبی، ۴۱۹؛ ابن جزری، ۵۱۸ - ۵۱۹). گفته‌اند در علوم دیگری نیز متبحر بوده و خطی خوش داشته است (ابن فرحون، همانجا؛ قفطی، ۲۲۷/۲). اما تبحر ابن باذش، بیشتـر در نحو بود و به‌گفتهٔ ضبی (همانجا) وی از بهترین حافظان *الکتاب* سیبویه بود. ابن ابار (ص ۲۸۷) می‌گوید: «از ابوالحسن بن باذش شنیدم که می‌گفت نحویان اندلس سه نفرند، یکی ابوعبدالله بن ابی العافیه، دیگری ابومروان بن سراج یا پسرش ابوالحسین بن ابی مروان، اما در مورد نفر سوم سکوت اختیار کرد؛ گویا می‌خواست نام خویش را ذکر کند». نکتهٔ جالب آنکه پسرش نیز بر همین عقیده بود و خود را یکی از سه نحوی بزرگ اندلس می‌شمرد.

بسیاری از مشاهیر ادب و نحو نزد ابن باذش درس خوانده یا از وی روایت کرده‌اند. از آن میان اینان را می‌توان نام برد: فرزندش ابوجعفر ابن باذش، دامادش ابوعبدالله نُمَیْری، ابوالقاسم بن بَشْکُوال، ابوالفضل‌بن عِیاض، قاضی‌حسن‌بن هانِی لَخْمی، ابوالعباس احمدبن محمدبن محمدبن سعید انصاری اندلسی، ابوطاهر، محمدبن یوسف بن عبدالله بن ابراهیم تمیمی مازنی، ابوجعفر عبدالرحمن بن احمد ازدی، ابن قصیر، ابوبکر رزق، ابو ولید بن دبّاغ و گروهی دیگر. از جملهٔ این راویان ابوالفضل بنِ عیاض در حق استاد خود گوید که وی در علم پیشرو بود و هرگز از طلب آن باز نمی‌ایستاد و در این راه رنج هر سفری را بر خود هموار می‌کرد. علاوه بر سفرهایی که برای استفاده از درس ابوعلی غسانی به‌قُرطبه داشت، یک بار نیز در پی ابوعلی عامّة به‌مُرسیه سفر کرد و از او روایت شنید و کتبی را نزد او خواند. در این سفر پسرش نیز با وی همراه بود (همو، ۲۸۷؛ نباهی، ۱۱۰؛ مقری، ۱۵/۳).

ابن باذش در غرناطه وفات یافت و فرزندش در مسجد جامع همان

---

1. *Islamica*

شهر بر وی نماز خواند. جمعیتی انبوه بر جنازهٔ او گرد آمدند و تا شبانگاه به‌علت کثرت جمعیت کار دفن میسر نگردید. حتی بر اثر ازدحام تابوت وی شکست و فرزندش گوید: هرگز ندیده بودم که مردم تا بدان حد گریسته باشند (ابن ابار، همانجا).

آثار: همهٔ کتابهایی که به‌ابن باذش نسبت داده‌اند در علم نحو است، اما از آن مجموعه تنها شرح *الجمل* زَجّاجی به‌جای مانده است. به‌نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ طلعت اشاره شده است (جامعه، ۳ (۲) /۲۲۴). ابن باذش همین کتاب را به‌طالبان علم تدریس می‌کرد. یکی از شاگردان او به‌نام علی بن موسی از شرح استاد بر کتاب *الجمل* تعلیقی تدارک دیده بوده که میان نحویان اندلس شهرت داشته است (ابوحیان، ۵۵۱). کتابهای دیگر او که فقط نامی از آنها بر جای مانده عبارتند از شرحی بر *اصول* ابن سراج در نحو (ابن فرحون، ۱۰۸/۲؛ سیوطی، ۱۴۳/۲)؛ شرح بر *الایضاح فی النحو* ابوعلی فارسی؛ شرح بر *الکافی فی النحو* احمد بن محمد نحّاس؛ شرح بر *الکتاب* سیبویه؛ شرح بر *المقتضب من کلام العرب* ابن جنی (ابن فرحون، سیوطی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۲۱۲/۱، ۱۳۷۹/۲، ۱۴۲۸، ۱۷۹۳).

ابن باذش را کسی به‌شاعری وصف نکرده است، با اینهمه، ۸ بیت دربارهٔ *الایضاح* از او نقل کرده‌اند که در آنها خواننده را به‌حفظ این کتاب ترغیب کرده است (سلفی، ۲۶ ـ ۲۷؛ قفطی، ۲۲۸/۲)؛ سیوطی نیز دو بیت دیگر از اشعار او را نقل کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابّار، محمد بن عبدالله، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام علی الصدفی*، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، کتاب *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به‌کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به‌کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ سلفی، احمد بن محمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ سیوطی،*بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، به‌کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ نباهی مالقی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م.

زهرا خسروی

اِبنِ بارِزی، ابوالقاسم هبة الله بن عبدالرحیم بن ابراهیم بن هبة الله ابن بارزی جُهَنی حموی ملقب به شیخ‌الاسلام و شرف‌الدین (۶۴۵ ـ ۷۳۸ ق/۱۲۴۷ ـ ۱۳۳۷ م)، قاضی القضاة و دانشمند شافعی. پدرش که در منابع متأخرتر عبدالرحمن خوانده شده است (عامری، ۶۰۴) نیز قاضی القضاة حماة و مردی عالم و ادیب بود. ابوالفداء که شاگرد وی بوده و او را بسیار ستوده است، می‌نویسد: موقعی که ابن بارزی به من اجازه روایت می‌داد، گفت او فقه را از طریق عراقیان از پدر و جد خویش ابراهیم آموخته است. سپس نام کلیهٔ استادان اجداد خود را تا ابن عباس و ابن عمر که صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) بودند ذکر کرد و بدین طریق سلسلهٔ آموزش فقه خود را به پیامبر رسانید (۱۴۵/۱ ـ ۱۴۶). قرائات هفتگانه را از بدرالدین تاذِفی و نحو را از ابن مالک فراگرفت (سلامی، ۲۲۸/۱؛ داوودی، ۳۵۰/۲). از عزّالدین احمد فاروثی، ابراهیم ارموی و محمدبن هامل نیز استماع کرد و ابن عبدالسلام، نجم‌الدین بادرائی، ابن عدیم (ه م)، یحیی عطار، ابوشامه (ه م)، ابن حَرَستانی و ابوالبقاء نابلسی و دیگران به او اجازه دادند (سلامی، ۲۲۶/۱ ـ ۲۲۹). در فقه سرآمد و امام عهد خویش شد و مفتی شام و قاضی حماة گشت (صفدی، ۳۰۲). ریاست مذهب در بلاد شام بر او ختم شد، چنانکه از اطراف به سوی او می‌شتافتند (سبکی، ۲۴۹/۶).

ابوالفداء نوشته است که ابن بارزی درامر قضا پرهیزکار بود. از بیت‌المال چیزی نخورد. هرگز، همچون دیگر قاضیان، تازیانه به دست نگرفت. بااینهمه سخنش مقبول و حکمش نافذ بود. اندیشه‌ای لطیف و ذهنی تیز داشت و در فتاویِ دشوار مورد اعتماد بود. بارها به تصـدی قضای مصردعوت شد، ولی نپذیرفت. ابوالفداء در پایان زندگینامهٔ ابن بارزی، نمونه‌ای از نظم و نثر مصنوع وی و نیز نامه‌ای را که خود در باب درگذشت او خطاب به نوه‌اش نجم‌الدین عبدالرحیم نوشته، با قصیده‌ای در رثای ابن بارزی آورده است (۱۴۶/۱ ـ ۱۴۸). وی به صوفیه اعتقاد نیک داشت. محیی الدین نووی او را ستوده و گفته است که فقیه‌تر از این جوان دراین بلاد نیست (عامری، ۶۰۴). او نفایس کتب را گرد آورد (سلامی، ۲۲۹/۱) و آنها را که ۱۰۰ هزار درهم ارزش داشت، وقف کرد (صفدی، ۳۰۳). ابن بارزی با آنکه در پایان زندگی نابینا شد، ولی به کار قضا همچنان ادامه داد. سرانجام به نفع نوه‌اش نجم‌الدین عبدالرحیم از مسند قضا فرود آمد (ابن کثیر، ۱۸۲/۱۴). وی بارها حج گزارد (صفدی، همانجا). برزالی، ابن سامه و ذهبی از او استماع حدیث کرده‌اند. ابن طُغْرِیل، اسامی تمامی استادان و مشایخ او را در مجموعه‌ای تدوین کرد و برزالی نیز قسمتی از آنها را مدون ساخت (سلامی، ۲۲۸/۱، ۲۲۹). اسنوی از او اجازهٔ فتوا گرفته و او را به نیکی یاد کرده است (۲۸۲/۱). ابن بارزی ۹۳ سال بزیست و پس از مرگ در مقابر ظَبْیَه در عقبهٔ نقیرین حماة دفن شد (ابن کثیر، همانجا؛ سلامی، ۲۲۷/۱).

اغلب آنانکه از ابن بارزی یاد کرده‌اند، تصنیفات او را نیز ستوده‌اند. از تألیفات او *روضات الجنات* در تفسیر در ده مجلّد، *کتاب الوفا فی احادیث المصطفی* در دو مجلد و *المجرد فی مسند امام الشافعی* و شرح آن در ۴ مجلد معروف بوده‌اند (ابن قاضی، ۳۹۵/۲ ـ ۳۹۶). بیش از ۴۰ تألیف به او نسبت داده‌اند (همانجا) و بغدادی ۲۵ اثر وی را نام برده است (۵۰۷/۲). ابن جزری نوشته است که ابن بارزی *الشرعة فی قرآت السبعة* را به طریقی بی‌سابقه تألیف کرده است (۳۵۱/۲). آنچه از آثار او موجود است و از آنها اطلاع داریم عبارتند: ۱. *اتخاذ النصّح فی ایجاد الصّلح*، رساله‌ای در ۳ برگ،

موجود در مجموعه‌ای در دارالکتب الظاهریة (ظاهریه، مجامیع، ۴۹/۱)؛ ۲. *اظهار الفتاوی* یا *تیسیر الفتاوی*، *شرح الحاوی الصّغیر فی الفروع*، از نجم‌الدین عبدالغفار قزوینی، موجود در قاهره، دمشق و آصفیه (GAL,S, I/679). اما ابوالفداء از این اثر به عنوان دو تألیف مستقل به نامهای *اظهار الفتاوی من اعوار الحاوی*، و *تیسیر الفتاوی من تحریر الحاوی*، یاد کرده و آن دو را اشهر تألیفات او دانسته است (۱۴۵/۱). ابن بارزی ظاهراً شرحهای دیگری نیز بر *الحاوی الصغیر* به نامهای *مفتاح الحاوی* و *توضیح الحاوی* داشته است (حاجی خلیفه، ۶۲۶/۱)؛ ۳. *تجرید جامع الاصول فی احادیث الرّسول*. وی دراین اثر، *جامع‌الاصول‌لاحادیث الرسول* ابن اثیر جزری را از زواید پیراسته است (همو، ۳۴۵/۱، ۵۳۵ ـ ۵۳۶). نسخه‌هایی از این کتاب در مکتبة الازهریة مصر (ازهریه، ۴۲۱)، بوهار هند (محمد هدایت حسین، II/28-29) و دانشگاه ییل (نموی، 78) نگهداری می‌شود. از این میان دست‌نویس مکتبة الازهریه نسخهٔ باارزشی است که در ۷۳۷ ق کتابت شده است؛ ۴. *تحلیل الحائض*، موجود در کتابخانهٔ خالدیه (منّجد، ۲۳)؛ ۵. *توثیق عُرى الایمان فی تفضیل حبیب الرحمن*، در چهاررکن، در فضائل و کرامات پیامبراسلام. نسخهٔ خطی این اثر در بانکیپور (66 - 351)، مکتبة العبّاسیهٔ بصره (خاقانی، ۹۱) و پاریس (دوسلان، /XV 352) نگهداری می‌شود. نسخهٔ بصره در ۷۳۳ ق به خط مؤلف یا در حیات او کتابت شده است؛ ۶. *الدّرایة لاحکام الرّعایة*، در زهد و اخلاق، مختصر *رعایهٔ* حارث بن اسد محاسبی (د ۲۴۳ ق ـ۸۵۷م). نسخهٔ خطی این اثر که در ۱۵ ذیحجهٔ ۶۶۷ ق/ ۱۵ اوت ۱۲۶۹ م، یعنی در حیات مؤلف کتابت شده در دارالکتب الظاهریه (ظاهریه، تصوف، ۵۲۳/۱ ـ ۵۲۴) موجود است. حاجی خلیفه در ذیل *رعایهٔ* محاسبی از این کتاب نامی نبرده، اما در ذیل *الرعایة فی فروع الحنبلیة* از احمدبن حمدان حرّانی، *الدرایة لاحکام الرعایهٔ* ابن بارزی را از شروح آن شمرده است (۹۰۸/۱)؛ ۷. *رموز الکنوز*، منظومه در فقه، موجود در کتابخانهٔ رامپور (GAL,S, II/101)؛ ۸. *الزّبد*، یا *کنزالزّبد* (همانجا)، احتمالاً نسخهٔ ناقص موجود در کتابخانهٔ گوتا نسخه‌ای از این کتاب است (پرچ، II/194, 195)؛ ۹. *الفریدة البارزیّة فی حلّ القصیدة الشاطبیّة*، شرح حرز الامانی شاطبی، نسخهٔ خطی مورخ ۷۱۳ ق/۱۳۱۳م از این کتاب در مکتبة الازهریهٔ مصر (ازهریه، ۱۰۱، ۱۰۲) موجود است؛ ۱۰. *المجتبی فی احادیث المصطفی*، موجود در خزانهٔ العامهٔ رباط (علوش، ۷۷ ـ ۷۸). حاجی خلیفه (۱۵۹۲/۲) این کتاب را مختصر *جامع‌الاصول* دانسته است؛ ۱۱. *المصباح*، در حدیث. نسخهٔ مورخ ۷۳۲ ق آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (سید، خطی، ۶۵ ـ ۶۶)؛ ۱۲. *کتاب المغنی فی اختصار التنبیه و اظهار فتاویه*. این کتاب مختصر *کتاب التنبیه فی فروع الشافعی* از ابراهیم فقیه شیرازی است (حاجی خلیفه، ۴۸۹/۱ ـ ۴۹۲). نسخهٔ خطی *المغنی* در برلین موجود است (آلوارت، IV/66). ابراهیم آبناسی براین کتاب شرحی نوشته به نام *التوجیه فی شرح المغنی مختصر التنبیه* که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (سید، *فهرس المخطوطات المصّورة*، ۲۹۷/۱)؛ ۱۳. *ناسخ القرآن و منسوخه*، موجود در دارالکتب الظاهریه (ظاهریه، علوم القرآن، ۳۳۸/۲).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶م؛ ازهریه، خطی؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۳م؛ خاقانی، علی، *مخطوطات المکتبة العباسیة فی البصرة*، بغداد، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱ م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسّرین*، به کوشش علی محمدعمر، قاهره، ۱۳۹۲ق /۱۹۷۲م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیّة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سلامی، محمدبن رافع، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشّار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق /۱۹۱۱م؛ ظاهریه، خطی (تصوف، علوم القرآن، مجامیع)؛ عامری حرضی، یحیی بن ابی بکر، *غربال الزمان* به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵ م؛ علوش، ی. س، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴م؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Ahlwardt; Bankipore; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 - 1895; GAL,S; M. Hidāyat Husain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Buhar Library*, Calcutta, 1923; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Connecticut, 1956; Pertsch, W.,T *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892.

محمد آصف فکرت

اِبْن‌بازْیار، ابوعلی احمدبن نصربن حسین بازیار (د ۳۵۲ق/۹۶۳م)، ندیم و کاتب سیف‌الدولهٔ حمدانی. لقب بازیاری را از حرفهٔ پدر یافت که نزد مُعتضِد عباسی، به پرورش مرغان شکاری اشتغال داشت (ابن‌ندیم، ۱۳۱؛ یاقوت، ۸۰/۵؛ صفدی، ۲۱۴/۸)، اما ظاهراً او خود بدین حرفه نپرداخت. ابن‌ندیم (همانجا) اجداد وی را خراسانی دانسته است (قس: یاقوت، همانجا). پدر وی که ایرانی تبار و از «ناقلهٔ» سامرا بود، به بارگاه مُعتضد راه یافت و از خادمان خاص وی شد (ابن‌ندیم، یاقوت، صفدی، همانجاها). نه تنها محل تولد ابن‌بازیار دانسته نیست که از زندگی وی نیز تا ۳۰۹ق/۹۲۱م هیچ اطلاعی نداریم. در این تاریخ است که وی را به‌عنوان ناظر در جلسهٔ شهادت بنت سَمَّری دربارهٔ حلاج می‌یابیم. قرطبی (ص ۸۸) و ابن‌مسکویه (۷۷/۱) از قول ابن‌زنجی که خود در این جلسه حاضر بوده است، گفته‌اند که ابن‌بازیار از جانب یکی از بستگان خویش به‌نام ابن‌حواری، که از دولتمردان آن عصر بود، در آنجا حضور یافته بود. حضور ابن‌بازیار در چنین جلسه‌ای می‌تواند حاکی از آن باشد که وی نیز چون خویشاوند خود، ابن‌حواری، در دستگاه خلافت دارای مقام و منزلتی بوده است. چنانکه در ۳۱۱ق که ابن‌حواری و همراهان وی از جمله ابن‌بازیار با نیرنگ ابن‌فرات گرفتار شدند و به وساطت ابن‌قرابه مقرر گردید که ابن‌حواری در قبال آزادی خویش وجهی بپردازد،

ابن‌بازیار مأمور تهیهٔ بخشی از آن وجه شد (همو، ۹۲/۱ـ۹۳؛ صابی، ۴۶ـ۴۷). همچنین در ۳۱۹ق/۹۳۱م که ابوعمر قاضی بمرد و مقرر شد که فرزند وی ۱۰۰ هزار دینار به دستگاه خلافت بپردازد، ابن‌بازیار همراه ابن‌قرابه و ابن‌شیرزاد برای دریافت این وجه از فرزند ابوعمر قاضی گسیل شد (ابن‌مسکویه، ۲۲۹/۱ ـ ۲۳۰). در ۳۳۰ق/۹۴۲م که ابن احمد اسکافی قَراریطی نخستین بار به مقام وزارت رسید، ابن‌بازیار را در دیوان مغرب به‌کار گماشت (صولی، ۲۳۰)، ولی سپس ابن‌بازیار به شفاعت ابن‌مکرم، کاتب ناصرالدوله عهده‌دار دیوان مشرق و «زمام بَرّ» و «زمام مغرب» گردید (یاقوت، ۸۱/۵ ـ ۸۲؛ صفدی، ۲۱۴/۸).

از ۳۳۰ق به بعد خبری از حضور وی در بغداد نداریم، اما وی را در حلب و در مقام ندیمی و همنشینی سیف‌الدوله می‌یابیم. روشن نیست که ابن‌بازیار چگونه از بغداد به دربار سیف‌الدوله در حلب راه یافته است، ولی می‌دانیم که دقیقاً در همین تاریخ (۳۳۰ق) ابوالحسن علی از سوی خلیفه در بغداد ملقب به سیف‌الدوله گردیده و سپس درگیرودار جنگ‌وگریز برادرش، ناصرالدوله با ترکان در ۳۳۱ق رهسپار موصل شده و سرانجام در ۳۳۳ق به امارت حلب رسیده است (نک‍: د. آل‌حمدان، ۶۹۰). از سوی دیگر می‌دانیم که ابن‌بازیار نیز در ۳۳۰ق در بغداد عهده‌دار دیوان مغرب بوده است (صولی، ۲۳۰). از این‌رو می‌توان احتمال داد که ابن‌بازیار با سیف‌الدوله در بغداد آشنا شده است.

چنانکه می‌دانیم دربار سیف‌الدوله که خود از ذوق ادبی بی‌بهره نبود، محفل شعرا و دانشمندانی چون ابونصر فارابی، ابوالفرج اصفهانی، ابن‌نُباته، ابوفراس و متنبّی بوده است؛ اما در هیچ‌یک از منابع اشاره‌ای به حضور ابن‌بازیار به عنوان ندیم سیف‌الدوله در این محافل و یا ارتباط وی با شعرا و دانشمندان نشده است. تنها چیزی که در این باب می‌دانیم این است که ابوالعباس صفری یکی از شعرای دربار سیف‌الدوله، ابیاتی از محبس برای ابن‌بازیار فرستاده و در آن از وی تقاضای یاری کرده است (یاقوت، ۸۲/۵).

ماسینیون به استناد صولی (ص ۲۳۰) مطالبی دربارهٔ همکاری ابن‌بازیار با اوارجی (کاتب محمدبن علی‌بن‌مقاتل) در دیوان خراج می‌آورد (I/494) که در منبع مذکور دیده نشد. همچنین وی به سفر ابن بازیار به قاهره اشاره کرده، اما مأخذی برای آن نیاورده است.

به ابن‌بازیار دو کتاب *تهذیب‌البلاغة* و *اللسان* را نسبت داده‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۱؛ یاقوت، ۸۰/۵؛ صفدی، ۲۱۴/۸) که اکنون هیچ‌کدام در دست نیست.

مآخذ: ابن‌مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ صابی، هلال‌بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صولی، محمدبن‌یحیی، *اخبار الراضی*، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۹۴۵م؛ قُرطبی، عریب‌بن‌سعد، *صلة تاریخ‌الطبری*، لندن، ۱۸۹۷م؛ یاقوت، *ادباء*؛ نیز:
EI²; Massignon, Louis, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.

مینا حنیفی

اِبْن‌بازْیار، محمدبن عبدالله بن عمر بغدادی قمی (د ح۲۴۵ق/۸۵۹م)، منجم. از مولد، دوران رشد و تحصیلات او آگاهی چندانی در دست نیست، ولی با توجه به‌آنکه وی را به‌بغداد و هم قم منسوب کرده‌اند (بغدادی، ۱۴/۲؛ ابن‌طاووس، ۱۲۸)، می‌توان حدس زد که ابتدادربغداد می‌زیسته و سپس به‌قم رفته است (قس: سمعانی، ۳۴/۲، که ازعبدالله‌بن عمربن بازیاربغدادی، به‌احتمال‌قوی پدرمحمدبن عبدالله، نام برده است). ابن‌طاووس (ص ۱۲۸) و به‌تبع او برخی از نویسندگان متأخر او را شیعی دانسته‌اند. اگرچه ابن‌بازیار در قم (شهری شیعه‌نشین) مسکن گرفت و از برخی از عبارات او در کتاب *القرانات* (ص ۳۴) نیز می‌توان گرایش او را به‌تشیع دریافت، ولی هیچ دلیل قاطعی بر اثبات این معنی در دست نیست، خاصه که عبدالله بن عمربن بازیار که سمعانی (همانجا) از او یاد کرده، از شیوخ ابوالحسن دارقطنی محدث مشهور شافعی بوده است.

به هرحال محمدبن عبدالله در دوران شکوفایی تحقیقات نجومی (روزگار مأمون و معتصم) برآمد و نزد کسانی چون حبش‌بن عبدالله مروزی حاسب و ابومعشر بلخی نجوم آموخت (ابن‌ندیم، ۳۳۴؛ قفطی، ۱۸۸؛ ابن‌طاووس، همانجا).

آثار: ابن‌ندیم (ص ۳۳۴) ۴ کتاب به‌او نسبت داده است: *الاهویة* در ۱۹ مقاله (یا ۷ مقاله: قفطی، ۱۱۸)؛ *الزیج*؛ *القرانات وتحویل سنی العالم*؛ *الموالید و تحویل سنی الموالید*. حاجی خلیفه (۱۳۲۴/۲) نیز دو کتاب *القرانات فی الاحکام* و *القرانلت فی النجوم* و ابن‌طاووس (۱۲۸)، کتابهای *القرانات* و *الدول والملل* را از آثار ابن بازیار دانسته‌اند. اما اکنون از این میان تنها یک اثر در دست است که با توجه به‌مندرجات آن، می‌توان دریافت که ۶ کتاب اخیر همه نامهای مختلف همین یک کتاب ابن‌بازیار هستند که در نسخهٔ مورد استفادهٔ ما در این مقاله به *القرانات* نامبردار است. ابن‌ندیم در صحت انتساب این کتاب به‌ابن بازیار تردید روا داشته و گفته است که «بعضی آن را به ابومعشر بلخی نسبت داده‌اند [چنانکه در صدر یکی از نسخه‌های خطی آن به‌صراحت آمده (آستان قدس، ۴/۱۰)] و حال آنکه در واقع از آثار سندبن علی است» (ص ۳۳۴). برخی از نویسندگان متأخر نیز در این مورد دچار اشتباه شده‌اند، مثلاً سزگین (GAS, VII/154) کتاب *القرانات والدول والملل* (ابن‌طاووس، همانجا) را دو کتاب دانسته است. در صدر نسخه خطی کتاب *القرانات*، نام نویسنده احمدبن عبدالله (به‌جای محمدبن عبدالله) ذکر شده (ص ۱)، در حالی که در جای دیگر به‌استناد همان نسخه، نام نویسنده را به‌اشتباه، احمدبن محمدبن عبدالله آورده‌اند (دانش‌پژوه، ۱۰۹/۲).

موضوع کتاب *القرانات*، چنانکه از نامش پیداست اتصال یا مقارنهٔ

دو کوکب است که یکی در مدار بالاتر و دیگری در مدار پایین‌تر باشد. این دو هرگاه در یک برج و در یک درجه به‌هم رسند، در نجوم احکامی آن دو را متصل یا مقترن گویند که حوادث جهان را با آنها تعلیل می‌کردند. قِران مطلق، اقتران زحل و مشتری است و اگر مقصود قِران دو کوکب دیگر باشد، نام آن کواکب باید ذکر گردد. قِرانات مجموعاً ۶ نوع و ۱۲۰ قسمند. ابن‌بازیار با استفاده از آن در اقتران کواکب مختلف در بروج گوناگون، نشانه‌ها و حوادث جهان مانند ظهور انبیا، سلسله‌ها، برخورد دولتها، موالید بزرگان و حوادث طبیعی مانند سیل و طوفان و بیماری را بیان کرده است. از جملهٔ احکام این کتاب، صورت زایچهٔ (= زایش، زیک؟، لوحهٔ دایره شکلی که دوایر متحدالمرکز در آن ترسیم شده و مورد استفاده منجمان احکامی است) انقراض دولت ساسانی و جایگزینی دولت اسلام در عراق است (ابن‌بازیار، ۳۳). این کتاب مورد استفاده و استناد دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی (۱۴۶۲/۳، ۱۴۶۳) واقع شده است.

این کتاب دارای ۸ مقاله و ۶۳ فصل است. مقالهٔ اول در ۴ فصل، از ظهور انبیا و بزرگان، نیز کیفیت قِران کواکب در بروج اسد، سنبله... و احکام هر یک بحث کرده است. مثلاً اگر کواکب در مثلثهٔ آتشی (حمل، اسد و قوس که هر سه دارای یک طبع هستند) با یکدیگر اقتران یابند، مشرق‌زمینیان اقتدار می‌یابند؛ و اگر در مثلثهٔ خاکی (ثور، سنبله، جدی) قران پدید آید مغرب‌زمینیان اقتدار می‌یابند (ص ۸). مقالهٔ دوم در ۸ فصل، شامل علل انتقال حکومتها (ص ۱۵)، موالید (ص ۱۷) و زندگی و احوال بزرگان علمی و سیاسی (ص ۲۰) و پیش‌بینی حوادث و وقایع سیاسی است. مقالهٔ سوم در ۶ فصل، از کیفیت اتصال کواکب و امتزاج آنها با یکدیگر در تحویل سال یا وقایع دیگر مانند موالید سخن گفته است (ص ۴۲)، مثلاً وقتی مشتری در تسدیس یا تثلیث (دو «نظرِ» مودت و مسعود از «مشاکلهٔ نظری» یا «اتصال») سیارات که شامل مقارنه، تسدیس، تربیع، تثلیث و مقابله است) با زُحَل اقتران یابد (= قِران یا مقارنه علیا)، حاکمان، اشراف و انبیا ظاهر می‌شوند (ص ۴۲). مقالهٔ چهارم در ۱۲ فصل، درباره کیفیت شناخت دلالتهای بروج سخن گفته است (ص ۴۸). مقالهٔ پنجم در ۷ فصل، به‌بحث از شناخت دلالتهای کواکب به‌صورت انفرادی و توازی هر یک با بروج دیگر پرداخته است (صص ۵۴ ـ ۸۲). مثلاً: توازی عطارد و برج جوزا دلالت بر جنگ بین مشرقیان و مغربیان و کثرت بیماری طاعون و مرگ و... دارد (ص ۷۲). مقالهٔ ششم در ۱۲ فصل، در کیفیت بازشناختن حوادث زمینی ناشی از تأثیرات کواکب علوی است که برخی بر بالای برخی دیگر حرکت می‌کنند (ص ۸۲). مقالهٔ هفتم در ۱۲ فصل، به‌بحث از کیفیت دلالتهای برج آخر یا یکی از طوالع تحویل سالها در یکی از منازل کوکبها (در نجوم احکامی) پرداخته است (ص ۱۰۴). مقالهٔ هشتم در ۲ فصل، دربارهٔ کیفیت شناخت دلالت اجرام و کواکب علوی بر حوادث زمینی بحث کرده است (ص ۱۱۲).

نسخه‌های کتاب *القرانات*: الف ـ نسخه‌ای که درین مقاله از آن استفاده شده تحت عنوان *رسالة فی القرانات*، ضمن مجموعهٔ رسایل نجومی کتابخانهٔ علی‌اصغر مهدوی (شم ۳۰۶) در تهران موجود است. در این نسخه، هیچ اشاره‌ای از مؤلف به‌نام اثر نشده و به‌رغم انتساب آن به‌ابومعشر که برای اثباتش دلایل قطعی در دست نداریم، بروکلمان (GAL,S, 1/394) و سوتر (ص 16) طرفدار صحت انتساب آن به‌ابن بازیار هستند؛ ب ـ نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به‌نام *احکام النجوم* (آستان قدس، ۴/۱۰ ـ ۵) وجود دارد که به‌ظن قوی در اواخر سدهٔ ۸ یا اوایل سدهٔ ۹ق استنساخ شده است. در صدر کتاب، ابومعشر بلخی به‌صراحت به‌عنوان نویسنده نام برده شده در حالی که در پایان از ابن‌بازیار به‌عنوان نویسنده آن یاد شده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن‌بازیار، محمدبن عبدالله، *القرانات*، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ علی‌اصغر مهدوی، شم ۳۰۶؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ش؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، محمدبن احمد، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق؛ بغدادی، اسماعیل‌بن محمد امین، *هدیة‌العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۳۶۲ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، *نشریهٔ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمن المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبارالعلماء باخبار الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ نیز:

GAL,S; GAS; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علی‌اکبر ضیائی

اِبْنِ باطیش، عمادالدین ابوالمجد، اسماعیل‌بن هبة‌الله بن سعید موصلی (۵۷۵ ـ ۶۵۵ق/۱۱۷۹ ـ ۱۲۵۷م)، فقیه و محدّث شافعی. مورخان کنیه و نام پدر و جدّ وی را به اختلاف یاد کرده‌اند. ابن‌فوطی یک بار وی را ابومحمّد اسماعیل‌بن ابی‌البرکات‌بن ابی‌الرضا (۶۸۴/۲) و بار دیگر اسماعیل بن‌هبة‌الله بن‌سعیدنام برده است (۶۹۲/۲) و یونینی نام پدر وی را عبدالله (۵۴/۱) و اسنوی نام جدّ وی را سعد (۲۷۵/۱) آورده است. ابن باطیش در موصل زاده شد (یونینی، ۵۴/۱)، برای تحصیل به بغداد رفت و در نظامیّهٔ آن شهر ادبیات، اصول، فقه شافعی و نیز فقه دیگر مذاهب را آموخت. وی در بغداد از جمال‌الدین ابوالفرج‌بن جوزی، ابن‌سکینه و دیگران، در حلب از حنبل (صفدی، ۲۳۴/۹؛ ذهبی، *العبر*، ۲۷۵/۳)، در دمشق از کندی و در حرّان از عبدالقادر حافظ (صفدی، همانجا) استماع حدیث کرد. ابن باطیش پس از بازگشت به موصل در مدرسهٔ بدریّه به عنوان مُعید (کسی که درس استاد را برای طالبان علم تکرار می‌کرد) به‌کار پرداخت و ادارهٔ کتابخانهٔ آن‌را نیز به‌عهده گرفت (ابن‌فوطی، ۶۹۴/۲). چندی نیز در نوریّه حلب به تدریس مشغول شد (ذهبی، سیر، ۳۱۹/۲۳) و سرانجام در همانجا درگذشت (یونینی ۵۴/۱). ابن‌فوطی (۶۹۴/۲) تاریخ وفات او را ۶۴۰ق نوشته است.

ابن باطیش از بزرگان علما و محدثین شافعی و در علم حدیث و رجال استاد بود و از سایر علوم زمان خود نیز بهره داشت. گروهی

چون دمیاطی، ابن توزی و دیگران از وی روایت کرده‌اند (ذهبی، سیر، همانجا).

آثار ابن باطیش: ۱. *المغنی فی لغات‌المهذب و رجاله* (همانجا)، یا *المغنی فی غریب‌المهذب* (همو، *العبر*، ۲۷۵/۳؛ نیز نکـ: جواد، ۱۸). به گفتهٔ زرکلی نسخه‌ای خطی از این کتاب، مورخ ۶۱۸ق، در کشور سعودی موجود است (۳۲۸/۱)؛ ۲. *التمییز والفصل بین‌المتفق فی‌الخطّ والنقط والشکل*، نسخهٔ خطی مجلد چهارم این کتاب که در ۷۶۵ق/۱۳۶۳م در ۱۲۲ برگ با خط زیبایی نوشته شده، در مکتبة الازهریه موجود است (سید، ۲(۳)/۱۱۸) و به نقل زرکلی، عبدالحفیظ منصور در تونس آن را آمادهٔ چاپ و نشر کرده است (همانجا) و نسخهٔ خطی مجلد پنجم آن که شاید به خط خود مؤلف در ۶۳۵ق/۱۲۳۷م در حلب نوشته شده باشد، در کتابخانهٔ العبدلیة‌الصادقیهٔ تونس موجود است (سید، همانجا). از دیگر آثار او *طبقات‌الشافعیة* و *مشتبه‌النّسبة* (ذهبی، سیر، همانجا) و *کشف‌المهمّات فی شرح‌الا بیات* را نام برده‌اند. وی کتاب اخیر را به اتابک طغرل بک (د ۶۳۱ق/۱۲۳۳م) تقدیم داشته است (GAL, S, I/597-598). کتابهای دیگری چون *مزیل‌الشبهات فی اثبات‌الکرامات* و *تاریخ الموصل* (حاجی خلیفه، ۳۰۷، ۱۶۶۰) را نیز به وی نسبت داده‌اند که از آنها اثری در دست نیست. ابن باطیش طبع شعر نیز داشت و نمونه‌هایی از شعر او در منابع نقل شده است (ابن‌فوطی، ۶۹۴/۲؛ صفدی ۲۳۵/۹).

مآخذ: ابن‌فوطی، عبدالرزّاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به‌کوشش عبدالله الجوزی، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ جواد، مصطفی، مقدمه بر تکملهٔ اکمال الاکمال ابن‌صابونی؛ بغداد، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ذهبی، محمّدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدالسعید، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ی. فان‌اس، بیروت، ۱۳۹۳ق؛ یونینی، موسی‌بن‌محمد، *ذیل مرآة‌الزّمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۴ق؛ نیز: GAL, S.

تهّار مقیمی

اِبْنِ باقِلّانی، محمد بن‌طیب، نکـ: باقلانی

اِبْنِ باکویهٔ شیرازی، ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن عبیدالله، از مشایخ بزرگ صوفیه در سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱م. شهرت او در منابع عربی به صورت ابن باکویه، و ابن باکو، و در کتب فارسی گاهی به شکل باکو و باکویه ضبط شده است. نام او و نام پدرش در اکثر منابع معتبر قدیمی به صورتی است که در بالا آورده شد. ولی در بعضی از منابع متأخر نام او را علی و نام پدرش را محمد نوشته‌اند (جامی، *نفحات*، ۳۲۰ ـ ۳۲۱؛ نکـ: قزوینی، ۳۸۰ ـ ۳۸۲). و در بعضی منابع نام جد او را احمد ضبط کرده‌اند (ابن ماکولا، ۱۶۶/۱؛ فیروزآبادی، ذیل «باک»). شهرت او مأخوذ از نام جدش «باکویه» است که آن نیز منسوب به باکوی شروان است (سمعانی، ۵۵/۲؛ محمدبن منوّر، ۲۰۷؛ زبیدی، ذیل «بوک») و چون او در آخر عمر در دامنهٔ کوهی در نزدیکی شیراز عزلت گزید، نزد عامهٔ مردم آن نواحی به باباکوهی یا بابای‌کوهی مشهور گشت.

ابن باکویه در جوانی در حلقهٔ مریدان و شاگردان شیخ ابوعبدالله ابن خفیف درآمد و پس از وفات شیخ (۳۷۱ ق / ۹۸۱م) به سیر آفاق و سیاحت کشورهای مختلف پرداخت و حکایات و روایات بسیاری در احوال و اقوال مشایخ صوفیه گرد آورد (دیلمی، ۲۵۹؛ سمعانی، ۲۲۱/۸؛ ذهبی، ۲۶۰/۲؛ جنید، ۳۸۱ ـ ۳۸۳). گفته‌اند که او در شیراز متنبّی را ملاقات کرده و اشعار او را از خود وی شنیده است (فارسی، ۲۷؛ ابن حجر، ۲۳۰/۵). او پس از سیر و سیاحت در کشورهای شرقی اسلامی، سرانجام به نیشابور آمد و درخانقاه ابوعبدالرحمن سُلَمی اقامت گزید. و پس از مرگ سلمی (۴۱۲ ق / ۱۰۲۱م) پیر خانقاه او شد (محمدبن منوّر، ۲۰۷).

ابن بـاکویه در نیشابور بـا ابـوالقاسم قشیری و شیخ ابـوسعید ابوالخیر مصاحب بوده است. وی ابتدا ابوسعید ابوالخیر و آیین سماع او را منکربود،اماپس‌از دیدن کراماتی از شیخ، نسبت به او ارادتی تمام یافت (همو، ۸۳ ـ ۸۶، ۲۰۷ ـ ۲۰۸). ابن باکویه مدتی با شیخ ابوالعباس نهاوندی نیز مصاحب بوده و شیخ او را بزرگ داشته و به فضل و کمال او اعتراف نموده است (جنید، ۳۸۲ ـ ۳۸۳). خواجه عبدالله انصاری نیز از معتقدان وی بوده و در نیشابور در خانقاه او توقف می‌کرده است. خواجه عبدالله گوید که «من خود از او به انتخاب، سی هزار حکایت نوشته‌ام و سی هزار حدیث» (جامی، *مقامات*، ۱۶). امروز برما آشکار نیست که چرا ابن باکویه در اواخر عمر خانقاه نیشابور و حلقهٔ مریدان را ترک گفت و به شیراز بازگشت و در غاری نزدیک آن شهر عزلت گزید. در شیراز مشایخ صوفیه و بزرگان علما از صحبت او کسب فیض می‌کردند (جنید، ۳۸۳). ابن باکویه سرانجام در همان غار درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد و بقعه‌ای برمرقد وی ساخته شد که اکنون زیارتگاه است. وفات او را جنید شیرازی در ۴۴۲ ق [۱۰۵۰ م] نوشته (ص ۳۸۴) و مؤلفان متأخر چون جامی و دیگران غالباً همین تاریخ را ضبط کرده‌اند، ولی فارسی (ص ۲۷)، ابن حجر (۲۳۰/۵) و ذهبی (۲۶۰/۲) سال وفات او را ۴۲۸ ق [۱۰۳۷م] نوشته‌اند و سمعانی (۲۲۱/۸) آن را چهارصدوبیست واندی ذکر کرده است. با توجه به قدمت و اعتبار منابع اخیر و طبق محاسبهٔ محمد قزوینی در حواشی *شدالازار* (ص ۳۸۴)، تاریخ ۴۲۸ ق) صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

ابن باکویه در علوم مختلف متبحر بوده (جنید، ۳۸۰) و به ویژه در استماع و نقل حدیث و آشنایی به حکایات و سیره‌های مشایخ طریقت شهرتی تمام داشته است (فارسی، ذهبی، همانجاها). احمدبن علی بن خلف شیرازی ادیب که در نیشابور می‌زیسته، کتابهایی از جمله کتاب *الحکایات* را از ابن باکویه نقل کرده است (ابن‌ماکولا، ۱۶۶/۱). از آثار

منسوب به او یکی رساله‌ای است دربارهٔ حسین بن منصور حلاج به عنوان *بدایة حال الحلاج و نهایته* که لوئی ماسینیون (بخش III) آن را به چاپ رسانده است. دیگری کتاب *اخبار العارفین* است که حاجی خلیفه در *کشف الظنون* از آن یاد کرده است (۲۷/۱)، اما نسخه‌ای از آن در دست نیست. دیوان شعری به فارسی نیز به او نسبت داده‌اند که در آن شاعر به «کوهی» تخلص کرده است. اگر چه برخی از مستشرقین همچون ریو، اته، ژوکوفسکی و برتلس در صحت این انتساب اصرار ورزیده‌اند (نک: برتلس، ۳۷۶)، لیکن شیوهٔ گفتار در این اشعار هیچ گونه مناسبت و شباهتی با سبک و اسلوب شعر فارسی در سده‌های ۴ و ۵ق ندارد، و هیچ یک از مؤلفانی که تا پیش از سدهٔ ۱۳ ق به ذکر احوال ابن باکویه پرداخته‌اند از شاعری او سخنی نگفته و شعری به او نسبت نداده‌اند. به نظر آقا بزرگ سرایندهٔ این دیوان قبل از قرن ۹ ق نمی‌زیسته است (۹ (۱) / ۱۱۷ ـ ۱۱۸) و به نظر زرین‌کوب سرایندهٔ این اشعار که شاعری با تخلص کوهی است، متعلق به بعد از عصر حافظ است (ص ۲۱۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش شیخ عبدالرحمن یمانی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ انصاری، عبدالله بن محمد، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ برتلس، آندره. ی.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *مقامات شیخ الاسلام*، به کوشش علی‌اصغربشیر، کابل، ۱۳۵۵؛ همو، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جنید شیرازی، معین‌الدین جنیدبن محمود، *شدّالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرة الشیخ الکبیر ابی عبدالله ابن‌خفیف*، ترجمهٔ رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش آن ماری شیمل، آنکارا، ۱۹۵۵م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ زَبیدی، *تاج العروس*؛ زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور*، به کوشش محمدکاظم المحمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *قاموس المحیط*؛ قزوینی، محمد، حواشی *شدّالازار* (نک: جنید شیرازی در همین مآخذ)؛ محمدبن منور، *اسرارالتوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Massignon, Louis, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d' al - Hallāj*, Paris, 1913.

حسین لاشیء

اِبْنِ بانه، عمروبن‌محمدبن‌سلیمان‌بن‌راشد(د ۲۷۸ ق/۸۹۱م)، خنیاگر و موسیقی‌دان معروف روزگار عباسیان و از موالی قبیلهٔ ثقیف که به مادرش بانة القحطبه منسوب شد و ابن بانه شهرت یافت. پدر او محمد از دیوانیان بود و ممکن است که نیای او سلیمان بن راشد، همان کسی باشد که طبری (۷۴۰/۳) از او به عنوان رئیس دیوان خراج خراسان در روزگار هارون‌الرشید یاد کرده است. ابن بانه نزد اسحاق موصلی و ابراهیم بن مهدی، موسیقی‌دانان نامدار آن روزگار خنیاگری آموخت. با اینهمه، مخالف سرسخت اسحاق بود و می‌گفت: اسحاق موسیقی را در نتیجهٔ تلاش و به اجبار آموخته، در حالی که خود وی به انگیزهٔ علاقهٔ طبیعی و بدون تکلف با این هنر آشنا گشته است (ابوالفرج، ۵۲/۱۴). در عین حال این سخن نیز از وی نقل شده است که اگر آنچه اسحاق موصلی و ابراهیم بن مهدی دربارهٔ آن گفت و گو می‌کنند موسیقی باشد، ما از موسیقی چیزی نمی‌دانیم (همو، ۶۲/۹، ۵۲/۱۴). وی از نزدیکان ابراهیم بن مهدی و طرفدار شیوهٔ آوازخوانی نوین او بود که سپس به مکتب نوگرایان موسوم گشت و ابراهیم بن مهدی به این شاگردِ مغرورِ خویش اقبالی تمام داشت. گفته‌اند که عبدالله بن طاهر، خوانندگان راگرد آورد تا آنان را بیازماید. سپس بدره‌ای از درهم در پیش نهاد تا از آن کسی باشد که نیک از عهدهٔ کار بیرون آید. هیچ کس نتوانست چنانکه ابن طاهر را خوش آید بخواند. چون نوبت به ابن بانه رسید چنان خواند که ابراهیم بن مهدی از خوشی گریست و گفت: خدای را، تو سزاوار آن بدره‌ای، اگر ندادند، آن را از مال من برگیر. ابن طاهر نیز که چنین دید آن بدره را به ابن بانه داد. ابن بانه با آنکه از نواختن ساز و همنوازی آگاهی نداشت و موسیقی‌دانی متوسط شمرده می‌شد، در بدیهه‌سرایی و آوازخوانی مهارت و لطافتی داشت و معلمی توانا بود و کتابی در موسیقی به نام مجرد یا *مجرّد الاغانی* برنگاشت. او شعر نیز می‌سرود. ابیاتی از او در هجو طاهربن حسین نقل شده است. ابن بانه از ندیمان خلیفه متوکل بود و همو خانه‌ای برای ابن بانه در سامرا خرید و او از آن پس، گاه به سامرا می‌رفت تا سرانجام در همانجا درگذشت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰ م، ۵۲/۱۴-۵۵؛ طبری، *تاریخ*؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد والقومی، ۲۱/۵؛ نیز:

Farmer, H. G. *History of Arabian music*, London, 1973, pp. 157-158.

صادق سجادی

اِبْنِ بَخْتویه، ابوالحسین عبدالله بن عیسی بن بختویه (د پس از ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹ م)، پزشک، سخنور و دانشمند. ابن بختویه از مردم واسط بود و هم در آن شهر مجلس درس داشت و افزون برآن همچون پدر، که طبیب بود، به مداوای بیماران می‌پرداخت. او گذشته از اینها، از فن خطابه بهره‌ای تمام داشت و ظاهراً منصب خطابت شهر واسط را برعهده گرفته بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۵۳/۱؛ فیلسوف الدوله، ۴۵/۱). از زندگی ابن بختویه بیش از این دانسته نیست و اطلاعات اندکی که در کتابهای گوناگون دربارهٔ او آمده، همه تکرار سخن ابن ابی اصیبعه است. به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (همانجا) او در ۴۲۰ ق کتاب *المقدمات* یا *کنز الاطبّاء* را برای یکی از فرزندانش تصنیف کرد. کتاب *الزهد فی الطب* و کتاب *القصد الی معرفة القصد* نیز از آثار اوست (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ بغدادی، ۴۵۰/۱). از دو کتاب نخستین ابن بختویه اثری برجای نیست، اما نسخه‌ای از کتاب *القصد الی معرفة القصد* در کتابخانهٔ الجراح در حلب موجود است (GAS,III/335). این

کتاب تاکنون به طبع نرسیده است. کتاب *المقدمات* وی را ابن ابی اصیبعه در دست داشته و بخشی از آن را که به تهیهٔ یخ مصنوعی در فصول مختلف سال مربوط می‌شود، در اثر خود آورده است (۸۲/۱-۸۳).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار فی تراجم الاطباء وفلاسفة الامصار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ نیز: GAS.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ بَدْرون، ابوالقاسم یا ابومروان، عبدالملک‌بن عبدالله‌بن بدرون حضرمی سبتی (د پس از ۶۰۸ق/۱۲۱۱م)، ادیب، کاتب و شاعر دورهٔ موحدون اندلس. از لقب حضرمی وی چنین بر می‌آید که نیاکانش از مردم جنوب عربستان بوده‌اند (قس: هوار، 204)، اما خود او را اهل شِلْب[1] در غرب اندلس دانسته‌اند (نک: ابن‌ابار، *التکملة*، ۶۲۰/۳؛ همو، *المقتضب*، ۱۶۱). آنچه از زندگی او می‌دانیم این است که در شلب به فراگیری علم و ادب پرداخته (همو، *التکملة*، همانجا) و سپس احتمالاً به اشبیلیه رفته و دبیر زمانی در روزگار سلطان یوسف‌بن‌عبدالمؤمن موحدی (۵۵۸ - ۵۸۰ق/۱۱۶۳ - ۱۱۸۴م) در آن شهر زیسته است (نک: فروخ، ۵۸۲/۵؛ GAL, I/415؛ هوار، همانجا). شاید به همین سبب گاه وی را اشبیلی نیز خوانده‌اند (نک: سرکیس، ۴۵/۱؛ بستانی، ۳۶۰/۲؛ رکابی، ۵۶). وجه انتساب او به «سبة» روشن نیست. مرگ وی در شلب روی داده است (دابة، ۲۱۲). ابن‌ابار (*التکملة*، همانجا) او را کاتبی بلیغ و خطیبی سخنور خوانده است. ابیاتی از سروده‌های وی را نیز ابن‌ابار (*المقتضب*، همانجا) و مقری (۱۸۵/۱) نقل کرده‌اند. از شاگردان و راویان او ابوعبدالله‌بن‌صفار ضریر و ابوالخطاب‌بن خلیل شناخته شده‌اند (دابة، همانجا). تاریخ مرگ وی همچون تاریخ تولدش دانسته نیست، اما می‌دانیم که تا ۶۰۸ق زنده بوده، زیرا ابن‌ابار (*التکملة*، همانجا) گفته که خود اجازه‌ای را به خط وی که تاریخ آن ۶۰۸ق بوده، دیده است.

ابن‌بدرون، همهٔ شهرت خود را مدیون شرحی است که بر قصیدهٔ معروف ابن‌عبدون (هـ م) نوشته است. ابن‌عبدون که خود در دربار افطسیان بطلیوس دبیر بود، پس از سقوط شهر و نابود شدن افطسیان به دست مرابطون (۴۸۷ق/۱۰۹۴م)، قصیده‌ای در رثای آنان سرود که در نوع خود بی‌نظیر است. وی در این قصیده پیش از آنکه به خاندان بنی افطس برسد، کلیاتی از تاریخ جهان و خاندانهای بزرگی که در کشاکش روزگار نابود شده‌اند، بر می‌شمارد. پیداست که تاریخی آنچنان فشرده و نامهایی آنچنان کوتاه و مختصر شده، همگان را سودی به بار نمی‌آورد و حتی ادیبان به دیدهٔ شک در آن می‌نگریستند و این امر از آنچه ابن‌بدرون نقل کرده، استنباط می‌شود. وی در مقدمهٔ شرح خود می‌نویسد که در انجمنی، گروهی از ادیبان زمان گرد آمده بودند. چون سخن به «احالات» رسید یکی از حاضران قصیدهٔ ابن‌عبدون را خواند، اما آن ادیبان کمتر با فن «احالات» آشنا بودند، به نحوی که یکی از آنان قصیده را معمایی دانست که هیچ کس به فهم و شرح آن میل نخواهد کرد. در آن میان کسی به ابن‌بدرون اشاره کرد و اظهار داشت که او اگر بخواهد، از عهده کـار برخواهد آمد. این ماجـرا موجب شد کـه ابن‌بدرون به شرح قصیده اقدام نماید. تاریخها و حکایاتی که ابن‌بدرون در شرح خود آورده، ناچار پا به پای ابیات قصیده پیش آمده است و او در ترتیب اشعار تغییری نداده است. بدین‌سان شرح از «دارا» آغاز می‌شود و تاریخ ایرانیان از دارا تا مرگ یزدگرد سوم یعنی حدود ۳۱ق، ۵۶ صفحه را در بر می‌گیرد. سهم یونانیان از ۶ صفحه در نمی‌گذرد. ۷۵ صفحه به اعراب بائده، عاربه و مستعربه، حکام یمن و بخشی از ایام‌العرب و تاریخ مناذرهٔ حیره اختصاص می‌یابد و در شرح بیتهای ۳۱ و ۳۲ به تاریخ آغاز اسلام و حتی شهادت امام حسین (ع) و ماجرای برامکه می‌پردازد و در پایان شرح، به امیران اندلس نیز اشارتی رفته است. اما شرح ابن‌بدرون در بیت ۴۸ قصیده که رثای افطسیان است، متوقف می‌گردد و بدین‌سان ۲۸ بیت بدون شرح باقی می‌ماند که شاید نیازی هم به شرح نداشته است.

با اینهمه اسماعیل‌بن احمد بن‌اثیر، شرح او را مختصر کرده، سپس خود به تکمیل قصیدهٔ ابن‌عبدون پرداخته و می‌گوید: چون قصیدهٔ ابن‌عبدون به سبب مرگ او در ۳۳۳ق (زمان مقتدر) متوقف شد، من شعری به همان وزن و قافیه از زمان قاهر تا ۶۹۷ق که روزگار دولت ترکان است، بر آن افزوده‌ام. به گفتهٔ حاجی خلیفه (۱۳۲۹/۳) ابن جوزی نیز این قصیده را شرح کرده است. قصیدهٔ ابن‌عبدون و شرح ابن‌بدرون، از نظر تاریخی هیچ‌کدام اعتباری ندارد، زیرا آنان به منابعی دسترسی نداشته‌اند که‌اکنون مفقود شده باشد. ابن‌بدرون در جای جای شرحش، به *مجسطی* بطلمیوس، *تاریخ* خوارزمی، مختصر *تاریخ طبری*، *معارف* ابن قتیبه، مختصر *اوراق* صولی (دابة، ۲۱۴) و به‌خصوص *مروج* مسعودی اشاره کرده، اما از بررسیهای انجام شده، چنین آشکار می‌شود که وی، دست کم در بخش عظیمی از کتاب، تنها *مروج* مسعودی را رونویسی کرده و فقط به حذف برخی روایات مکرر آن اکتفا نموده است (مثلاً قس: نسب ایرانیان، مسعودی، ۱۳۸/۲ به بعـد؛ ابن بدرون، ۱۴ به بعـد؛ یونـانیان، مسعودی، ۲۴۲/۲ بـه بعد؛ ابن‌بدرون، ۵۶ به بعد؛ تواریخ اعراب بائده و ملوک حیره و غیره نیز به همین حال است).

بااینهمه شرح‌او گمنام نماند. حتی‌دانشمندمطلعی‌چون ابن‌خلکان نیز «فوایدی افزون» بر آنچه در دیگر منابع خود دیده، در آن یافته است (ابن‌خلکان، ۳۳۸/۱، وی مجموعاً ۳ بار به او استناد کرده: نیز ۴۷۰/۳، ۳۵۳/۴). مقری تلمسانی آن‌را نیک می‌شناخته، چه می‌گوید: «این شرح، در این بلاد مشرقی مشهور است» (۱۸۵/۱).

شرح ابن‌بدرون به‌چندین نام‌مشهور است:*کمامة‌الزهر و فریدة*ـ

1. Silves

الدهر، کمامة الزهر و صدفة الدّر، و یا *شرح البسّامة باطواق الحمامة*، زیرا نام قصیدهٔ ابن‌عبدون، «بسّامة» بوده است (ابن‌بدرون، ۲). این کتاب تاکنون سه بار به چاپ رسیده است: لیدن، به کوشش هوگولیت،[1] ۱۸۳۹م، لیدن، به کوشش دوزی، ۱۸۴۶م و قاهره، به کوشش محیی‌الدین صبری‌الکردی، ۱۳۴۰ق.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن‌عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، *المقتضب*، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌بدرون، عبدالملک بن‌عبدالله، *شرح قصیدة ابن‌عبدون*، به کوشش محیی‌الدین صبری الکردی، قاهره، ۱۳۴۰ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفـه، *کشف‌الظنون*، *اسامی الکتب و ...*، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م؛ دایة، محمد رضوان، *تاریخ النقد الادبی فی‌الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ رکابی، جودت، *فی‌الادب‌الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ سرکیس چاپی؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مسعودی، علی‌بن‌حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز:

GAL; Huart, Clément, *Littérature arabe*, Paris, 1973.

آذرتاش آذرنوش ـ مهران ارزنده

اِبْنِ بُذوخ، یا بدوح، ابوجعفر عمربن علی‌بن البذوخ قلعی مغربی (د ۵۷۶ ق / ۱۱۸۰ م). ابن بذوخ در اواخر سدهٔ ۵ ق در یکی از قلعه‌های مغرب زاده شد و از این رو به قلعی شهرت یافت (لکلرک، II/40).

در جوانی به دمشق رفت و با مطالعهٔ کتب پزشکی از نظرات پزشکان بزرگ پیشین مانند بقراط، جالینوس، دیسکوریدس و ابن‌سینا، در شناخت بیماریها و درمان آنها آگاهی یافت. وی در محلهٔ لبادین دمشق دکان عطاری گشود که در آن نسخه می‌پیچید و ترکیبات دارویی چون قرص، حب و گرد می‌ساخت و بیماران را نیز می‌پذیرفت. ابن بذوخ ادویهٔ مفرده و مرکبه را خوب می‌شناخت. وی در پایان زندگی ناتوان گردید، چنانکه از حرکت بازماند. با اینهمه او را برتخت روان به دکانش می‌بردند و همچنان به کار می‌پرداخت، اما پس از چندی بینایی خود را نیز از دست داد و خانه‌نشین شد. ابن بذوخ به علم حدیث آشنایی داشت و شعر نیز می‌سرود. ابن ابی اصیبعه ابیاتی از دو قصیدهٔ وی را، یکی در مرگ و معاد و طلب آمرزش و دیگری در تمجید از کتب جالینوس نقل کرده است (۳/ ۲۵۷-۲۵۸).

وی بیش از ۸۰ سال زیست و در دمشق درگذشت. از تألیفات او ارجوزه در شرح *فصول بقراط*، ارجوزه در شرح کتاب *تقدمة المعرفة* بقراط، کتاب *ذخیرة الالبّاء المفرد فی التألیف عن الاشباه* و حاشیه بر*قانون ابن سینا* را برشمرده‌اند (همو، ۳/ ۲۵۸). حاجی خلیفه، کتاب پزشکی دیگری را با عنوان *لطائف الانوار* به وی نسبت می‌دهد (۲/ ۱۵۵۲). از سرنوشت تألیفات او اطلاعی دردست نیست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳ م؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médicine arabe*, New York, 1971.

فاطمه آل مصطفی

اِبْنِ بِرّ، ابوبکر محمدبن علی بن الحسن (یا الحسین: عباس، ۱۰۹؛ EI²) تمیمی غوثی، لغوی و ادیب نامدار سدهٔ ۵ ق/ ۱۱م. از آنجا که نیای وی، علی، را «برّ» می‌خواندند، به ابن البرّ شهرت یافت (ابن ابار، ۲/ ۶۷۱). گرچه ابن‌ابار (همانجا) او را اهل قیروان و ساکن صِقِلّیه (سیسیل) می‌داند، اما قفطی (۳/ ۱۹۰) گوید که ابن البرّ در صقلیه به دنیا آمد. او در جوانی به اشتیاق کسب علم راهی مشرق زمین شد (همانجا) و در قاهره ضمن استفاده از محضر اساتید آن دیار، همّ خود را مصروف فراگیری لغت کرد و به شاگردی نزد لغت‌شناسان بنامی چون ابن خُرَّزادنجیرمی پرداخت. در ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲م دیوان اشعار ابوالطیب متنبّی را نزد شاگرد او ابوعلی صالح بن ابراهیم بن رشدین استماع کرد (ابن‌ابار، ۲/ ۶۷۱-۶۷۲) و پس از اندک زمانی خود به روایت و شرح اشعار متنبی پرداخت. اندک ابیاتی که تجیبی (صص، ۳۰۸-۳۰۹) به او نسبت داده است، اگر حکایت از چیره دستی او در شاعری نکند، لااقل حاکی از آن است که وی در مصر با اعیان و دانشمندان آن سرزمین چون قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن علی، ابومنصور ثعالبی، محمدبن علی مروزی و محمد هروی مصاحبت و مجالست داشته و گاهی با آنان شعری رد و بدل می‌کرده است (ابن ابار، همانجا). ابیاتی که تجیبی (ص ۲۶۴) در آغاز نامه‌ای خطاب به ابن البرّ آورده، نیز نشان از دوستی استوار میان این دو تن دارد. تجیبی (صص، ۳۰۷-۳۰۹) به پیمانی اشاره می‌کند که برحسب آن قرار بود وی همراه ابن البرّ، در ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۴م به وطن باز گردد، اما ابن البرّ که در قاهره علم کافی فرا گرفته و شهرتی نیز کسب کرده بود (ابن ابار، ۲/ ۶۷۱) دوست قدیم را رها کرد و همراه گروهی از جوانان قیروان راه خود گرفت. تجیبی (ص ۳۰۷) در قطعهٔ زیبایی شرح می‌دهد که چگونه تصادفاً هر دو در یک روز با دو کشتی گوناگون از اسکندریه به راه افتادند و چگونه وی ابیاتی در ملامت او سرود و چگونه در بندرهایی دیگر باز با هم ملاقات کردند. در هر حال وی از طریق اسکندریه ـ شقراء ـ مهدیة (همو، ۳۰۸) به صقلیه رسید و بر حکمران (= قائد) شهرمازر[2] که ابن منکود نام داشت، فرود آمد. ابن منکود که مردی پارسا بود، از او به گرمی استقبال کرد و بزرگش داشت (یاقوت ۱۴/ ۹؛ نیز نک: قفطی، ۳/ ۱۹۰). وی در سایهٔ الطاف ابن منکود به کار لغت و تدریس آن پرداخت و همین جا بود که شیوهٔ خاص خود را در روایت لغت، به خصوص روایت صحاح جوهری آشکار ساخت و شاگردانی را که به همان شیوه رفته‌اند، پرورش داد (قس: عباس، ۱۰۹). در روزگاری که وی در مازر می‌زیست، انبوهی از طالبان علم نزد او آمدند و حتی علی بن عبدالجبار بن سلامهٔ شاعر (د ۵۱۹ ق/ ۱۱۲۵م) نیز بر آن شد که در خدمت او علم لغت بیاموزد (یاقوت، ۱۴/ ۸-۱۰؛ روایت او در صفدی، ۱۲/ ۲۰۹-۲۱۰؛ قفطی، ۳/ ۱۹۱)، اما اقامت او در آن شهر دیری نپایید، زیرا گویند او را به خمر تمایلی بود و

1. Hoogvliet 2. Mázara

این امر ابن منکود پارسا را خوش نمی‌آمد. عاقبت پیغام نکته‌آمیز او باعث شد که ابن البرّ، مازر را ترک گوید و بدین سان ابن عبدالجبار از محضر درس او محروم ماند. خوب است اشاره کنیم که دیدار وی با ابن رشیق در آن شهر به اعتبار گفتهٔ یاقوت (همانجا) که در «دائرةالمعارف اسلام[1]» آمده، باید زاییدهٔ اشتباه در فهم متن باشد. ابن البرّ پس از آن روی به پالرُم[2] آورد (یاقوت، صفدی، همانجاها؛ قفطی، ۱۹۰/۳). در آن شهر نیز به کار لغت پرداخت و مکتبی را که گویند خود پایه‌ریزی کرده است، استوارتر نمود. از آن پس دیگر خبری از او در دست نیست، جز اینکه گویند در حدود ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۸ م به اندلس رفت (ابن ابار، ۶۷۵/۲). به ابن‌البرّ که نام او در شمار نحویان و لغت شناسان بزرگ آمده است، اثری نسبت نداده‌اند و اگر چند تن از شاگردان نامور او روایات خود را از او نقل نکرده بودند، شاید نام او نیز از میان می‌رفت. در مورد حرکت لغوی منسوب به او نیز بهتر است چندان اغراق نکنیم و نکوشیم مکتبی در علم لغت به او نسبت دهیم (برخلاف عباس، ۱۰۸)، زیرا نقش عمده‌ای که در این باب به او نسبت می‌دهند همانا وارد کردن *صحاح* جوهری به مصر است. قفطی (۲۳۶/۲) گوید: چون شاگردش ابن قطّاع در حدود ۵۰۰ ق به مصر در آمد، مردمان را از کتاب *صحاح* بی‌اطلاع یافت و ناچار خود به تدریس آن همت گماشت، اما این سخن اعتباری برای مکتب لغوی ابن البرّ فراهم نمی‌آورد، به خصوص که قفطی به این امر که مصریان را بر *صحاح* اطلاعی نباشد، اطمینان کامل ندارد (۱۹۰/۳). فضیلت دیگری که به وی نسبت می‌دهند همانا انتشار شعر متنبی در صقلیه است. او خود شعر متنبی را از ابن رشدین شاگرد بلافصل متنبی که در مصر اشعارش را روایت می‌کرد، نقل کرده و از آن پس به عنوان راوی و شارح آثار متنبی شهرت یافته است، اما آنچه از شرح او می‌شناسیم، همان است که شاگردش ابن قطاع نقل کرده است (نک: ریزیتانو، 227 207). از این شرح چنین برمی‌آید که وی بیشتر به جنبهٔ لغوی عنایت داشته است تا جنبه‌های دیگر، زیرا ملاحظه می‌کنیم که ابن قطاع از قول او تنها مفردات را شرح کرده است.

علاوه بر ابن قطاع، ابومحمد صیرفی نیز در ۴۵۰ ق/ ۱۰۶۷ م شعر متنبی را نزد او آموخته است. یکی دیگر از کسانی که باعث ماندگار شدن نام وی شده است، ابن مکی (د ۵۰۱ ق/ ۱۱۰۷م) صاحب *تثقیف اللسان* (قاهره، ۱۹۶۶م) است که کتاب خود را بر استاد عرضه می‌کرد، تا از عیبجویی مغرضان و حسد حاسدان در امان بماند. به این منظور وی همهٔ آرای استاد را ملحوظ می‌داشته است (ابن مکی، ۴۷). احتمال داده‌اند که تصحیح این کتاب در حدود ۴۶۰ ق یعنی زمانی که ابن البرّ هنوز در صقلیه بود، انجام شده باشد (عباس، ۱۱۰).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به‌کوشش عزت عطار الحسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶م؛ ابن دحیة، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن قاضی شهبة، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن مکی، عمربن خلف، *تثقیف اللسان*، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ تجیبی، اسماعیل بن احمد، شرح بر *المختار من شعر بشار*، به کوشش محمد بدرالدین علوی، قاهره، ۱۹۳۴م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات* (عکسی)؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI[2]; Rizzitano, U., "Un commento di Ibn al Qattā'...", RSO, Vol. XXX, Roma, 1955.

بخش ادبیات عرب

اِبْن‌بَرّاج، سعدالدین ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحریر بن عبدالعزیز ابن برّاج طرابلسی معروف به‌قاضی و ملقب به‌عزّالمؤمنین (دشعبان ۴۸۱ق / اکتبر ۱۰۸۸م)، فقیه و قاضی شیعی امامی. از تاریخ تولد او آگاهی دقیقی در دست نیست، ولی با توجه به‌اینکه عمرش را هشتاد و اندی نوشته‌اند (افندی، ۱۴۲/۳، ۱۴۳)، می‌توان گفت که در حدود ۴۰۰ق به‌دنیا آمده است. ابن‌براج در مصر متولد گردید و در همانجا رشد یافت و چون دیرزمانی قضای طرابلس شام را به‌عهده داشت، به‌طرابلسی معروف شد (منتجب‌الدین، ۱۰۷؛ افندی، همانجا). فقیهان امامی وقتی به‌نحو مطلق از «قاضی» یاد می‌کنند، مرادشان ابن‌سراج است (نوری، ۴۸۰/۳). آوازهٔ مجلس درس سید مرتضی علم‌الهدی او را به‌بغداد کشاند. ابن‌برّاج در ۴۲۹ق / ۱۰۳۸م در درس وی حاضر شد و ۷ سال یعنی تا زمان درگذشت سیدمرتضی نزد او دانش آموخت (ابن شهرآشوب، *معالم*، ۸۰؛ افندی، ۱۴۲/۳). علم‌الهدی که کمک هزینهٔ دانشجویان را به‌اندازهٔ شأن علمیشان می‌پرداخت، به‌شیخ طوسی ماهانه ۱۲ و به‌ابن برّاج ۸ دینار می‌داد و از این رو می‌توان او را برجسته‌ترین و نامبردارترین شاگرد علم‌الهدی، پس از شیخ ابوجعفر طوسی (د۴۶۰ق / ۱۰۶۸م) دانست. ابن برّاج پس از درگذشت علم‌الهدی، در مجلس درس شیخ طوسی شرکت جست و چند سالی نیز در محضر او بود. در ۴۳۸ق / ۱۰۴۶م به‌عنوان خلیفهٔ شیخ رهسپار طرابلس شام شد (همانجا؛ مجلسی، ۱۹۸/۱۰۴). برخی از نویسندگان برآنند که جلال‌الملک (از فرمانروایان بنی‌عمّار، حک ۴۶۴ ـ ۴۹۲ق / ۱۰۷۱ ـ ۱۰۹۹م) در همین سال او را بر منصب قضا گماشت (صدر، ۳۰۴)، ولی با توجه به‌زمان روی‌کار آمدن جلال‌الملک (نک: ابن‌اثیر، ۷۱/۱۰) چنین سخنی درست به‌نظر نمی‌رسد. اگر جلال‌الملک درست در آغاز حکومت خود، ابن‌برّاج را بر آن منصب گمارده باشد، از آنجا که وی تا پایان عمر در طرابلس ماندگار شد (افندی، ۱۴۲/۳، ۱۴۵)، می‌توان گفت که وی حدود ۱۷ سال قاضی طرابلس بوده است. افندی (۱۴۱/۳) افزون بر استادان یاد شده، شیخ مفید محمدبن نعمان (د۴۱۳ق / ۱۰۲۲م) را نیز با تردید از استادان قاضی می‌شمارد که اگر وی در سال درگذشت شیخ مفید ۱۳ ساله بوده باشد، می‌توان این تردید را موجّه دانست. افندی از خلال کلمات مجلسی چنین برداشت کرده

---

1. E I[2]　2. Palermo

که ابوالفتح کراجکی (د۴۴۹ق / ۱۰۵۷م) استاد وی بوده است، ولی شخصاً بر آن است که کراجکی استاد قاضی عبدالعزیز بن ابی‌کامل طرابلسی، شاگرد ابن‌برّاج بود و برخی از رجال‌شناسان، پاره‌ای از احوال، کتابها و حتی لقب آن قاضی را با ابن‌براج درآمیخته‌اند (همو، ۱۴۱/۳ - ۱۴۳). کسان بسیاری از مجلس درس ابن‌براج بهره جسته و از او حدیث شنیده‌اند که به‌برخی از آنان اشاره می‌شود: حسکابن بابویه جد منتجب‌الدین، عبدالجبار مقری رازی، عبدالرحمن نیشابوری خزاعی، حسن‌بن عبدالعزیز جیهانی (منتجب‌الدین، ۴۴، ۱۰۷ - ۱۰۸، ۱۱۱)، قاضی ابن ابی‌کامل طرابلسی (حر عاملی، ۱۴۹)، ابوجعفر محمد حلبی (شهید اول، ۷۴)، زیدبن داعی (نک‍: ه‍ د، آبی، رضی‌الدین) وکمیح (مجلسی، ۱۶۳/۱۰۵؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۴/۶).

از برخی نوشته‌های قاضی می‌توان پی برد که وی در مجلس درس شیخ طوسی یک شاگرد معمولی نبوده، چنانکه در *مهذب* مباحثه‌ای را می‌بینیم که میان شیخ با ابن‌براج رخ داده و شیخ در این گفت‌وگو مجاب گردیده است (ابن‌براج، ۴۱۹/۲ - ۴۲۰). نیز شیخ طوسی در سرآغاز پـاره‌ای ازنوشته‌هـایش (*رسائل*، ۱۵۵،۱۱۷؛ *الفهرست*، ۲) تصریح می‌کند که این کتابها را به‌درخواست شیخ فاضل می‌نویسد و آقابزرگ (*الذریعة*، ۱۴۵/۵؛ همو، مقدمهٔ *تبیان*، «ث») در حاشیه پاره‌ای از نسخ کتاب *الجمل والعقود* وی دیده که مراد از شیخ فاضل، ابن‌برّاج است. نیز به‌گفتهٔ کاظمینی (ص ۹)، راوندی در *حل‌العقود* تصریح کرده است که شیخ مورد نظر همان ابن‌براج است. افزون بر آن اینکه شیخ کتاب جداگانه‌ای به‌نام *مسائل ابن‌بـراج* پرداخته است (طـوسی، *الفهرست*، ۲۸۸ [مسائل ابن‌راح]؛ قس: ابن شهرآشوب، *معالم*، ۱۱۵).

ابن‌برّاج از دانشمندان پرآوازه و معتبر شیعی است که آرای او پیوسته مورد توجه فقیهان بزرگ بوده و غالباً به‌نظریات او اشاره و استناد شده است، به‌عنوان نمونه می‌توان به‌اینان اشاره کرد: علامهٔ حلی (د۷۲۶ق / ۱۳۲۶م) در *مختلف‌الشیعة* (ص ۳۰۲، جم)؛ شهید اول (د۷۸۶ق / ۱۳۸۴م) در *القواعد والفوائد* (۲۷۳/۱، قس: فهرست اعلام)، *الذکری* (کتاب الصلوة، جم) و*الدروس* (ص ۱۰، جم)؛ فاضل مقداد (د۸۲۶ق / ۱۴۲۳م) در *التنقیح الرائع* (۶۹/۱، ۱۱۴، جم) و سید جواد حسینی عاملی (د ح ۱۲۲۶ق / ۱۸۱۱م) در *مفتاح الکرامة* (ص ۳، جم). بسیاری از فقیهان و محدثان سده‌های بعد در اجازه‌هایی که به‌برخی از شاگردان خود داده‌اند به‌شخصیت و آثار او اشاره کرده‌اند. قاضی از نویسندگانی است که نوشته‌هایی در فقه و کلام پرداخته است. نوشته‌های به‌جای ماندهٔ او شامل مجموعه‌ای از فتواهای فقهی است که در آن استدلالهای فقهی و نقد نظرهای دیگر فقیهان بسیار کم به‌چشم می‌خورد.

آثـار:

آثار چاپی: ۱. *الجواهر*، در ۱۲۷۶ق / ۱۸۵۹م در تهـران در مجموعه‌ای به‌نام *الجوامع الفقهیة* چاپ شده است. در این کتاب حدود ۸۲۰ پرسش در بابهای گوناگون فقه مطرح وبه‌آنها پاسخ داده شده است. برخی برآنند که این کتاب اولین نوشته‌ای است که مسائل فقهی را به‌صورت پرسش و پاسخ طرح نموده است (مدیر شانه‌چی، ۲۱)؛ ۲. *شرح جمل‌العلم و العمل* (نک‍: مآخذ) که شرحی است بر بخش فقهی کتاب *جمل العلم والعمل* علم‌الهدی. این کتاب مختصر به‌بیان احکام طهارت، نماز میت، روزه، اعتکاف، حج و زکات پرداخته است و از ویژگیهای آن این است که نظرهای فقهی گروهی از صحابهٔ پیامبر (ص) و تابعین و فقیهان سدهٔ ۱ و ۲ق / ۷ و ۸م را دربر دارد؛ ۳. *المهذّب* (نک‍: مآخذ). این کتاب چنانکه از فحوای عبارتی از آن (۴۷۶/۲) برمی‌آید، در حدود ۴۶۷ق / ۱۰۸۳م نوشته شده است و صاحب *مفتاح‌الکرامة* آن را مهذب قدیم در مقابل مهذب ابن‌فهد (مهذب جدید) می‌خواند (نک‍: آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۹۴/۲۳).

آثار منسوب: *حسن‌التعریف* (ابن شهرآشوب، *معالم*، ۸۰) که حرّ عاملی (۱۵۳/۲) آن را *حسن‌التقریب* ضبط کرده است؛ *الروضة* (منتجب‌الدین، ۱۰۷) که ابن شهرآشوب آن را *روضة النفس فی احکام العبادات الخمس* نامیده است (معالم، همانجا). *عماد المحتاج فی مناسک الحاج* (منتجب‌الدین، همانجا) که کنتوری (ص ۳۸۵) آن را *عماد الحاج فی مناسک المحتاج*، و بغدادی (۵۷۸/۱) آن را *الاحتجاج*... ضبط کرده است؛ *الکامل* در فقه (منتجب‌الدین، ابن شهرآشوب، همانجاها)؛ *المعالم* در فروع (همانجا)؛ *المعتمد* (منتجب‌الدین، همانجا)؛ *المقرب* (همانجا؛ ابن شهرآشوب، همانجا) که بعضاً به‌شکل المغرب و یا المعرب ضبط شده است (نک‍: ذیل منتجب‌الدین، همانجا؛ اردبیلی، ۴۶۰/۱)؛ *المنهاج* (ابن شهر آشوب، همانجا)؛ *الموجز* در فقه (منتجب‌الدین، همانجا)؛ *التفسیر* (ابن شهرآشوب، *المناقب*، ۳۵/۱، ۳۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة، القرن السادس*، به‌کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ همو، مقدمه بر *تبیان* شیخ طوسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌برّاج، عبدالعزیز، *شرح جمل العلم والعمل*، به‌کوشش کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، ۱۳۵۲ش؛ همو، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ همو، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع‌الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ افندی، اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به‌کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ بغدادی، اسماعیل‌بن محمد امین، *هدیة‌العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حرّ عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ حسینی عاملی، محمدجواد، *مفتاح‌الکرامة*، قم، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ شهید اول، محمدبن مکی، *الدروس الشرعیة*، چاپ سنگی، ۱۲۶۰ق؛ همو، *الذکری*، چاپ سنگی، ۱۲۷۱ق؛ همو، *القواعد والفوائد*، به‌کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة‌المفید؛ صدر، سیدحسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، ۱۳۵۴ق / ۱۹۳۵م؛ طوسی، محمدبن حسن، *رسائل العشر*، به‌کوشش محمد واعظ‌زاده خراسانی، قم، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *الفهرست*، به‌کوشش آلویس اشپرنگر، بمبئی، ۱۲۷۱ق / ۱۸۵۵م؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *مختلف‌الشیعة*، چاپ سنگی، ۱۳۲۳ق؛ فاضل مقداد، *التنقیح الرائع*، به‌کوشش حسینی کوه‌کمری، قم، ۱۴۰۴ق؛ کاظمینی، اسدالله، *مقابس‌الانوار*، تهران، ۱۳۲۲ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف‌الحجب والاستار*، به‌کوشش هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۵م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ مدیر شانه‌چی، کاظم، مقدمه بر *شرح جمل* (نک‍: ابن‌براج در همین مآخذ)؛ منتجب‌الدین، علی‌بن عبیدالله،

فهرست، به‌کوشش عبدالعزیز طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک‌الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱ق.

سیدمحمد بحرالعلوم

اِبْن‌بَرَّجان، ابوالحکم عبدالسّلام بن عبدالرحمن بن عبدالسلام ابن ابی الرجال لَخمی مغربی افریقی (د ۵۳۶ق/۱۱۴۲م)، شیخ صوفیه، محدث، متکلم، قاری و مفسر *قرآن*.

ابن‌ابّار (د ۶۵۸ق / ۱۲۶۰م) که نخستین نویسندهٔ شرح حال ابن‌برجان است، وفات او را پس از ۵۳۰ ق ذکر کرده و دیگر مورخان به اتفاق ۵۳۶ق را سال درگذشت او آورده‌اند. طاش کوپری‌زاده تاریخ وفات او را به خطا ۷۲۷ ق یاد کرده است (۴۴۲/۱).

سیوطی (ص ۳۰۶) «ابن برّجان» را مخفف ابن ابی الرجال دانسته و طاش کوپری‌زاده نیز از او پیروی کرده است، اما این امر با قواعد تخفیف و تبدیل مطابقت ندارد.

ابن‌برجان *صحیح* بخاری را نزد ابن‌منظور فراگرفت. محدثانی مانند قنطری و عبدالحق ازدی و دیگران از او روایت کرده‌اند. وی در علم کلام و لغت عرب بسیار قوی دست بوده، در حساب و هندسه دستی داشت. به علاوه *قرآن* را به شیوه‌ای تفسیر می‌کرده که تا پیش از او سابقه نداشته است (ابن‌ابار، ۶۴۵/۳).

ابن برجان علاوه بر شخصیت علمی و مذهبی، از یک وجههٔ عمیق اجتماعی-سیاسی نیز برخوردار بوده، چنانکه به مخالفت و مقابله با دولت مرابطون در اندلس و مذهب مورد تأیید این دولت گرایش یافت. از جزئیات دقیق زندگی و فعالیتهای اجتماعی-سیاسی ابن‌برجان که در یک پوشش مذهبی صوفیانه صورت می‌گرفته، آگاهیهای چندانی در دست نداریم. اما از مجموع اطلاعاتی که در منابع مختلف پراکنده است، می‌توان خطوط برجستهٔ زندگی عملی و اعتقادات نظری او را مشخص کرد. وی یکی از پیشوایان گروهی از صوفیهٔ غرب اندلس بود که به مُریدین معروف شده بودند. ویژگی این گروه آن بود که به بحث و جست‌وجو در موضوعات غُلات باطنی و کتب صوفیه و رسائل اخوان الصفا می‌پرداختند و اندک‌اندک بر عده و نیرویشان افزوده می‌گشت. پس از وقوع حوادثی، مرکز تجمع این گروه به دو شهر العریه و خلّه انتقال یافت و فرماندهی آنان در شهر اول به ابن‌عریف (ه‍ م) و در دومی به ابن‌برجان رسید. ابن عریف پیرو مکتب عرفانی ابن‌مَسَرّه (ه‍ م) بود و آراء و عقاید ابن‌برجان که شاگرد ابن‌عریف بود نیز از طریق او به ابن‌مسره می‌رسید (ابن‌خطیب، ۲۴۸ - ۲۴۹؛ آسین‌-پالاسیوس، «ابن‌مسرة و مکتب او[1]»، 110-107؛ همو، «مقدمهٔ *محاسن المجالس ابن‌العریف*[2]»).

ابن‌خلدون ضمن بیان مکتبهای تصوف، ابن‌برجان را از لحاظ نظری جزء اصحاب تجلی و مظاهر و اسماء قرار داده و به طور خلاصه به شرح اهم اصول عقاید این مکتب پرداخته است. وی رأی اصحاب تجلی را ـــ که در اصل به ابن‌عربی (ه‍ م) فیلسوف و عارف تعلق دارد ـــ به عنوان رأیی غریب وصف کرده است (ص ۵۱). با این حال مقام بلند عرفانی و پیشگوییهایی که از او نقل شده، موجب آن گردیده که برخی او را در ردیف اولیاء الله به شمار آورده، صاحب کراماتش بخوانند (نبهانی، ۶۹/۲). از جمله کرامتهای منسوب به او پیشگویی فتح بیت‌المقدس است که در ۵۸۳ ق به دست صلاح‌الدین ایوبی صورت گرفت (ابن‌خلکان، ۲۲۹/۴ - ۲۳۰).

سرانجام پیشوایی و نفوذ فراوان ابن‌برجان در میان مردم، حاسدان را بر آن داشت تا توطئه‌ای برای قتل او برانگیزند و بر کفر او شهادت دهند، اما این توطئه ناموفق ماند. دیگر بار به سلطان چنین رسانیدند که در نزدیک به ۱۳۰ شهر به نام ابن‌برجان خطبه خوانده می‌شود (شعرانی، ۱۷/۱). از همین‌رو علی‌بن یوسف‌بن تاشفین (د ۵۳۷ق) از بیم آنکه مبادا وی نیز مانند ابن‌تومرت (د ۵۲۴ق / ۱۱۳۰م) قیام کند، او را به مراکش احضار کرد (ذهبی، ۷۲/۲۰). به گفتهٔ آسین‌پالاسیوس، علی‌بن یوسف در نظر داشت تمام صوفیان را به قتل برساند که دو تن از ایشان به الغَرب (واقع در پرتغال امروزی) گریختند و دو تن دیگر از جمله ابن‌برجان، به مراکش رفتند («ابن‌مسره و مکتب او»، 109-108). در آنجا در مجلس مناظره‌ای که تشکیل یافت، دشمنانش او را به بدعت‌گذاری متهم کردند و وی به زندان افکنده شد، و پس از مدت کوتاهی بیمار گردید و درگذشت. گفته شده است که چون ابن‌برجان متفقهان را طعن کرده بود، سلطان دستور داد، جسدش را بدون نماز در مزبله‌ای بیندازند، اما به همت یکی از اهل فضل، مردم بر جنازهٔ وی حاضر شدند و پس از نماز او را در کنار قبر ابن‌عریف به خاک سپردند (ذهبی، ۷۲/۲۰؛ ابن‌حجر، ۱۴/۴؛ داوودی، ۳۰۰/۱).

آثار: ابن‌برجان تفسیری عرفانی و ناتمام از *قرآن* به نام *الارشاد فی تفسیر القرآن* داشته است. گفته شده که گروهی از رموز و اشارات این کتاب وقایع آینده را پیشگویی کرده‌اند. وی کتابی نیز به نام *شرح اسماءالله الحسنی* نوشته که در آن بیش از ۱۳۰ نام مشهور از اسماءالله را هریک در سه فصل شرح کرده است (حاجی خلیفه، ۱۰۳۱/۲ - ۱۰۳۲؛ کحاله، ۴۴). از این اثر ابن‌برجان، در ۹۳۴ ق تلخیصی صورت گرفته است (*آلوارت*، 11/502). قنطری از این دو کتاب ابن‌برجان روایت کرده است (ابن‌خلکان، ۲۷۳/۴؛ ذهبی، ۷۳/۲۰). از ابن‌برجان دو اثر دیگر نیز باقی مانده است، یکی به نام *تنبیه الافهام الی تدبّر الکتاب الحکیم و تعرّف الآیات والنبأ العظیم* (آوُمِر، 15,16) و دیگری *ترجمان لسان الحق المبثوث فی الامر والخلق* که رسالهٔ کوچکی است و اسماء حسنی را در سه بخش شرح کرده است. تاریخ تحریر این نسخه ۹۸۳ ق است (دوسلان، 477).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *تکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن‌خطیب، لسان‌الدین، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی‌پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛

---

1. *Abenmasarra y su escuela.*
2. *Mahāsin Al – Majālis ...*

ابن‌خلدون، *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، به کوشش الاب اغناطیوس عبده خلیفة الیسوعی، بیروت، ۱۹۵۹م؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۰م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط ومحمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ق، شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احمد سعدعلی، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ کحاله، عمررضا، *مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۹۷۳م؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء* قاهره، ۱۳۲۹ق؛ نیز:

Ahlwardt; Asin Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914; id, Préface à *Mahasin Al-Majalis* d'Ibn Al-Arif, Paris, 1933; Aumer, Joseph., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, München, 1866; De slane, Baron., *Catalogue des manuscrits Arabes*, de la Bibliothèque nationale Paris, 1883-1895.

بخش فلسفه

اِبْن‌ِبرخشی، احمدبن محمد، نک: ابوطاهر واسطی.

اِبْنِ بُرْدِ اَصْغَر، ابوحَفص، احمدبن محمدبن احمد (د ۴۴۵ ق/۱۰۵۳ م)، شاعر و نویسندهٔ اندلسی. وی در خاندانی از اهل قُرطبه پرورش یافت که در زمینهٔ ادب و کار کتابت سابقهٔ درخشانی داشتند و به همین سبب توانسته بودند در کار سیاست نیز، به خصوص در دورهٔ خلافت اموی و عامری، به مراتب عالیه دست یابند. ابن برد در اوایل سدهٔ ۵ ق/۱۱ م، و احتمالاً در قرطبه، زاده شد. در آن هنگام خانوادهٔ او در قرطبه از حرمت بسیار برخوردار بود (نک: هـ د، ابن برد اکبر)، آن‌چنانکه وی در کتاب *سرّ الادب* خویش در ضمن ارجوزه‌ای به آن خاندان می‌بالد (ابن بسّام، ۱(۲)/۱۸ ـ ۲۰). وی نخستین مراحل زندگی را در کنار نیای خویش، ابن برد اکبر گذراند و از او نخستین دروس ادب و فنون و اسلوبهای کتابت را بیاموخت (همانجا). اما در آن هنگام، اوضاع شهر قرطبه، در اثر کشمکشهای سیاسی، سخت آشفته بود، و اندکی پیش از ۴۱۷ ق/۱۰۲۶ م، ابن برد اکبر ناچار شده بود دربار قرطبه را ترک گفته، ظاهراً همراه نوادهٔ خویش، و شاید در جست‌وجوی پناهگاهی امن، روی به سَرَقُسطه آورد؛ همانجا بود که در ۴۱۸ ق وفات یافت (قس: *دانشنامه*). در هرحال، دوران نسبتاً کوتاهی که ابن برد در کنار نیای خویش گذراند. ظاهراً اثر عمیقی در روحیه‌اش برجای گذاشت، چنانکه خود در *سرّ الادب* به این موضوع اشاره کرده، گوید که آغاز آموزش او در فن کتابت، با اواخر عمر نیایش مقارن بوده است؛ اما در همان دورهٔ کوتاه، نیای دانشمند توانست چراغ معرفت را در دل او بیفروزد (نک: ابن بسام، ۱(۲)/۲۰).

منابعی که ما از شرح احوال او در دست داریم، زمان و مسیر جابه‌جایی او و خاندانش را از سرقسطه به قرطبه و دانیه و المریّه روشن نمی‌سازد. علاوه بر این، همنامی او با نیایش ابن برد اکبر، و آمیختگی شدید حوادث تاریخی باعث شده است که بسیاری از نویسندگان تاریخ ادبیات، در مورد آن دو دچار لغزشهایی گردند. مثلاً نیکل (صص 122-121) نیا و نواده را یک تن پنداشته و یک مقاله به آن دو اختصاص داده است، یا هانری پرس (ص 4، زیرنویس 1) «عهد» خلافتی را که نیا نگاشته بوده به نواده نسبت داده است (نک: گرانخا، 386) و حتی حسین مونس (EI^2, III/763) دسیسه‌ای را که توسط ابن عبّاد تدارک یافته و نام ابن برد اکبر به آن آلوده شده بود، در شرح حال نوادهٔ او آورده است. حال آنکه، قبلاً گرانخا (همانجا) این نکته را به وضوح بیان کرده بوده است. ما از اطلاعاتی که در اختیار داریم، چنین استنباط می‌کنیم که وی هنوز در آغاز جوانی بود که اندکی پس از مرگ جدش در ۴۱۸ ق، سرقسطه را ترک گفت و در دانیه به خدمت مجاهدعامری(الموفق‌ابوالجیش، ۴۰۸ ـ ۴۳۲ ق/۱۰۱۷ ـ ۱۰۴۱ م) پیوست و رسالهٔ معروف *السیف و القلم* را تقدیم او کرد (ابن بسام، ۱(۲)/۴۳۵). این نظر را شاید روایت ابوالولید حمیری (صص، ۲۲، ۵۲ ـ ۵۸) نیز تأیید کند که گوید وی از دانیه نامه‌ای برای ابواسحاق ابن حمام وزیر در قرطبه فرستاد، و این وزیر، قبل از ۴۲۶ ق/۱۰۳۵ م در قرطبه بوده است. سپس در همان سال، ردّ پای او را در قرطبه می‌یابیم، زیرا بنابر همهٔ منابع موجود (حمیدی، ۱۸۳/۱؛ ابن بسام، ۱(۱)/۸۴؛ ضبی، ۱۶۴؛ یاقوت ۴۱/۵؛ ابن ابار، ۳۸۹/۱ و دیگران) خاندان ابن برد، مولای خاندان ابوحفص، احمد بن عبدالملک بن شُهَید بود. از اینجا میان این دو خاندان، به خصوص میان ابوعامربن شهید (هـ م) و ابن برد اصغر پیوندهای اجتماعی و فرهنگی فراوانی پدیدار آمد. همچنین وی را با ابوالولیدبن زیدون وزیر پیوند دوستی بود. شاید در همین احوال بود که ابن زیدون قصیدهٔ معروف خود را در گلایه از روزگار، از زندان قرطبه برای او فرستاد (ابن بسام، ۱(۱)/۳۰۸ ـ ۳۰۹). ما نمی‌دانیم ابن برد کی و چرا از قرطبه به المریّه رفت؛ هرچه هست، حُمَیدی (۱۸۴/۱) پس از ۴۴۰ ق/۱۰۴۸ م بارها وی را در آن شهر دیده که به دیدار ابن حزم می‌رفته است (قس: ضبّی، ۱۶۴؛ یاقوت، ۴۱/۵). در آنجا وی در خدمت مَعْن بن صُمادح بود (ابن بسام، ۱(۲)/۲۱) تا عاقبت پیش از آنکه به ۵۰ سالگی برسد، در حیات پدر وفات یافت (ابن ابار، ۳۸۹/۱).

شهرت ابن برد در نویسندگی و شاعری، کمتر از شهرت جدش ابن برد اکبر نیست. غالباً در حق او گویند که او نخستین کسی است که موضوع مناظرهٔ میان شمشیر و قلم را در اندلس رایج ساخت (حمیدی، ۱۸۳/۱ و دیگران) و رساله‌ای در آن باب نوشت، و می‌دانیم که *السیف و القلم* به قصیدهٔ معروف ابوتمام در فتح عموریه اشاره دارد. این رساله را ابن بسام (۱(۲)/۴۳۵ ـ ۴۴۱) نقل کرده است و گرانخا نیز ترجمهٔ اسپانیایی آنرا همراه با مقدمه ای جامع‌در *الاندلس*[1] (شم ۲۵ [۱۹۶۰م]، دفتر ۲، 413-383) چاپ کرده و در مقدمه به تأثیر این رساله در ادبیات عرب و غیرعرب آن روزگار اشاره کرده است. در آنجا ملاحظه می‌کنیم که محمدبن غالب رُصافی، شاعر اندلسی (د ۵۷۲ ق/۱۱۷۶ م) و نیز ابن نُباتهٔ مصری (د ۷۱۶ ق/۱۳۱۶ م) از رسالهٔ او

1. *al Andalus.*

تقلید کرده‌اند. سپس در زمینهٔ ادبیات عبری ـ اسپانیایی می‌بینیم که مقامهٔ چهلم از مقامات سفر *تَحْکِمُنی*[1] تألیف الحریزی (۱۱۵۶ ـ ۱۲۲۵ م)، از رسالهٔ مزبور متأثر بوده است (گرانخا، 397 - 369). گرانخا اشاره می‌کند که نسخه‌ای از آن در استانبول (دفتری کتبخانه سی، ایاصوفیا، ۴، ۱۳۰۴، ۴۲۷۱) موجود است (قس: GAL, S, II/910). ابن بسام سه رسالهٔ دیگر را از او نقل کرده است: یکی *رسالة النّخلة* است (۱(۲))/۴۴۱ ـ ۴۴۵) و دیگری *البدیعة فی تفضیل اُهُب الشّاء*... (همو، ۱(۲))/۴۴۶ ـ ۴۵۱)؛ رسالهٔ سوم در «مناظره میان گلها» ست که در ذخیره چاپی موجود نیست؛ اما پرس (ص 184) به بخشی از آن در نسخهٔ خطی اکسفورد (و رونوشت آن در پاریس) اشاره می‌کند و تمام آن در *البدیع* حمیری (صص ۵۲ ـ ۵۸) آمده است. از کتاب او *سرّ الادب و سبک الذهب*، تنها همان قطعات و اشعاری که ابن بسام ذکر کرده (۱ (۱) /۱۸ به بعد) به جای مانده است. اندک شعری که از او می‌شناسیم (اساساً در ذخیرة ابن بسام، ۱ (۲) /۳۷ ـ ۵۲)، همه در اوزانی کوتاه و آهنگین و شامل معنی تغزّلی و وصفی است. تأثیر طبیعت اندلس در همهٔ آنها به وضوح پدیدار است. ابن بسام (۱ (۲) /۲۸۷) برخی از کسانی را که از وی تمجید کرده‌اند، نام برده است. همو (۱ (۲) /۴۱ ـ ۴۲) ضمن مقایسه میان اشعار او و شاعران بزرگ عرب از جمله ابن معتز، زبردستی وی را می‌ستاید و شعرش را از شعر ابن معتز برتر می‌داند. یاقوت (۴۱/۵) و به تقلید از او، صفدی (۳۵۰/۷) دو کتاب به او نسبت داده‌اند: *التفصیل فی تفسیر القرآن*، و *التحصیل فی تفسیر القرآن*؛ اما چنانکه در شرح احوال او دیدیم، وی را هرگز با تفسیر کاری نبوده است و هیچ‌یک از نویسندگان تاریخ ادب نیز چنین آثاری به او نسبت نداده‌اند و معلوم نیست این خطا چگونه به *معجم الادباء* یاقوت راه یافته است. شگفت‌تر آنکه بزرگانی چون سیوطی (ص ۶) و داوودی (ص ۶۷/۱) در قرن ۱۰ ق/۱۶ م دچار همین لغزش شده‌اند. این دو، روایت حمیدی را عیناً نقل کرده، نام کتابهای مذکور را به دنبالهٔ آن افزوده‌اند (نک: گرانخا، 392).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن بسّام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ حمیری، اسماعیل بن عامر، *البدیع فی وصف الربیع*، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ *دانشنامه*؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمدعمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ سیوطی، *طبقات المفسرین*، به کوشش مرسنگه، لیدن، ۱۸۳۹ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI[2]; GAL, S; Granja, Fernando de la, «Dos Epistolas de Aḥmad ibn Burd al Aṣgar», in *Al Andalus*, Madrid - Granada, 1960; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e Siècle*, Paris, 1953; Nykl, A.R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ بُرْدِ اَکْبَر، ابو حفص، احمدبن برد، از ادبا و بزرگان قرطبه و رئیس دیوان انشای مظفر عامری در اندلس که مدت کوتاهی نیز سمت وزارت یافت (د ۴۱۸ ق / ۱۰۲۷ م)، او جدّ احمد بن محمد کاتب (مشهور به ابن‌برد اصغر) شاعر و نویسندهٔ اندلسی نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م بود (حمیدی، ۱/ ۱۸۸؛ ابن‌بشکوال، ۱/ ۴۸؛ ضبّی، ۱۷۲). در پاره‌ای از مآخذ ابن برد اکبر را «کاتب الرّسائل» نیز یاد کرده‌اند، (ابن‌خطیب، ۹۱). خاندان بنی برد که غیر از ابن‌برد اکبر افراد دیگری از آنان نیز به شهرت رسیدند، از موالی خاندان شُهَید بودند (ابن‌بسام، ۱(۱))/۸۴). از حوادث سالهای نخستین زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست.

ابن‌برد پس از کشته شدن عبدالملک‌بن ادریس جزیری در ۳۹۴ ق / ۱۰۰۴ م به‌جای وی به ریاست دیوان انشاء گماشته شد (همو، ۱ (۱)/ ۸۴). در ۳۹۸ یا ۳۹۹ ق / ۱۰۰۸ یا ۱۰۰۹ م ابن‌برد به دستور عبدالرحمن‌بن‌منصور عامری که در این هنگام قدرتی شگفت یافته بود، عهدنامه‌ای خطاب به مردم تنظیم کرد و در آن عبدالرحمن برادر مظفر را به ولیعهدی هشام المؤید خلیفه تعیین کرد (مَقّری، ۱ / ۴۲۴ـ۴۲۵؛ ابن‌خلدون، ۴ (۳)/ ۳۲۱)، متن این عهدنامه ــ که ارزش ادبی ویژه‌ای دارد ــ در پاره‌ای از منابع آمده است (ابن‌بسام، ۱ (۱))/۸۴ـ ۸۵؛ ابن خطیب، ۹۱ـ ۹۳). پس از آن ابن‌برد در دوران فرمانروایی چند ماههٔ مستظهر (رمضان تا ذیقعده ۴۱۴ ق) به مقام وزارت رسید (ابن‌سعید، ۱۹۹/۱ـ۲۰۰؛ مراکشی، ۵۴). او سرانجام در ۴۱۷ ق در شهر سَرَقُسطه خانه نشین شد و یک‌سال بعد هنگامی‌که سن او از ۸۰ سال گذشته بود، درگذشت (حمیدی، همانجا؛ ابن‌بسام، ۱(۱))/۸۴؛ ابن‌بشکوال، همانجا).

ابن‌برد شاعری برجسته و نویسنده‌ای توانا و چیره دست بود، در نظم و نثر شیوه‌ای استوار داشت و هنرش سرودن اشعار عاشقانه و وصفی بود، اما در وصف تواناتر بود (یاقوت، ۵ / ۴۱ـ ۴۲؛ فروخ، ۴ / ۳۶۵). ابن‌بسام نمونه‌های خوبی از آثار منثور و مکاتبات او را در *الذخیره* نقل کرده است و این نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از مکاتبات او در آن دوران موجود بوده است (۱ (۱)/ ۸۴ـ ۸۵). مآخذ دیگر، بخشهایی از این اشعار و مکاتیب را نقل کرده‌اند (نک: حمیری، ۷/ ۲۲، ۵۲، ۱۲۶؛ مقری، ۳/ ۱۹۷، ۲۹۳). مطالعهٔ آثار او گذشته از بهره‌های ادبی برای بررسی تاریخ سیاسی و اجتماعی آن‌دوره از تاریخ اندلس نیز مفید و ضروری است. او در نامه‌نگاری به گونه‌ای تسلط داشت که گاه برای مطیع کردن شورشگران، شیوهٔ تطمیع و تهدید را به هم درمی‌آمیخت. سبک او در این زمینه تقلیدی از ابوالفضل بن‌عمید است، هر چند مقام ادبی وی به پای او نمی‌رسد (شکعه، ۵۷۰، ۵۷۱). اثر دیگر او متن دو ظفرنامه است که آنها را پس از پیروزی در جنگِ برشلونه[2] به‌دستور عبدالملک حاجب (برادر عبدالرحمن عامری)، یکی‌را خطاب به هشام المؤید خلیفه و دیگری را خطاب به عموم مسلمانان قرطبه نوشته است (شکیب ارسلان، ۲ / ۲۱۵، ۲۱۶؛

1. *Sefer Tahkemoni.*
2. Barcelona

ابن‌عذاری، ۸/۳).

آثار بر جای مانده از ابن‌برد هنر نویسندگی او را که روشن و دقیق و بدور از حشو و زواید است، به‌خوبی نشان می‌دهد. او هرگز دنبال فضل فروشی که مورد توجه هم‌عصرانش بود، نرفت و سنتهای فنی دارالانشای خلافت را کاملاً در نظر می‌گرفت (EI²). از فرزندان او یکی محمد بود که نخست در قرطبه می‌زیست و سپس ساکن المریه شد. محمد هنوز در قید حیات بود که فرزندش مشهور به ابن‌برد اصغر در ۴۴۵ ق/ ۱۰۵۳ م در همین شهر درگذشت (ابن‌ابار، ۱ / ۳۸۹).

مآخذ: ابن ابّار، محمد بن عبدالله، *التكملة لكتاب الصلة*، به کوشش سید عزت حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن‌بسام، علی، *الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق؛ ابن‌بشکوال، خلف بن‌عبدالملک، *كتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *تاريخ اسبانية الاسلامية*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید مغربی، علی‌بن موسی، *المُغرب فى حلى المَغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البيان المُغرب*، به کوشش ج. س. کولان و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹ م؛ حُمَیدی، محمد بن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ حمیری، اسماعیل‌بن عامر، *البديع فى وصف الربيع*، به تصحیح هانری پرس، رباط ۱۳۵۹ ق؛ شکعه، مصطفی، *الاديب الاندلسى*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛شکیب ارسلان، *الحلل السندسية*، بیروت، ۱۳۵۵ ق؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغية الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ فروخ، عمر، *تاريخ الادب العربى*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مراکشی، عبدالواحد بن‌علی، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ مقری، احمد بن‌محمد، *نفح الطيب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

سید علی آل داود

اِبْنِ بَرْدِس، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن محمد بن بردس ابن رسلان بعلبکی حنبلی (جمادی الآخر ۷۲۵ ـ شوال ۷۸۶ ق/ مه ۱۳۲۵ ـ دسامبر ۱۳۸۴ م)، محدّث، مقری و نظم‌پرداز. در آغاز از قطب‌الدین ابوالفتح یونینی دانش آموخت، آنگاه راهی دمشق شد و از مشایخ وقت همچون قاسم بن عساکر، ابن زراد، ابن شحنه و دیگران، اجازت یافت. سپس در حلب اقامت گزید و در آنجا از ابراهیم بن شهاب محمود و سلیمان بن مطوع حدیث فراگرفت و به تدریس پرداخت (ابن حجر، ۴۵۰/۱). وی یکی از استادان قاضی شرف‌الدین ابوالفتح بعلی معروف به ابن السقیف و محمد بن خطیب بود (ابن قاضی، ۱۴۲/۴؛ ابن عماد، ۲۸۷/۶) و به دینداری، صیانت نفس و حسن خلق شهرت داشت و جمعی کثیر از جمله فرزندش، تاج‌الدین از محضر او بهره بسیار بردند (ابن فهد، ۱۶۷).

مهم‌ترین آثار ابن بردس، که همهٔ آنها به صورت نسخهٔ خطی است، بدین قرار است: ۱. *الاعلام فى وفيات الاعلام* که در آن ابن بردس *طبقات الحفاظ* ذهبی را به نظم درآورده است (سید، ۲۳/۲ ـ ۲۴)؛ ۲. *الانتخاب فى اختصار كشف النقاب* که خلاصه‌ای است از *كشف النقاب*، تألیف صلاح‌الدین علائی (د ۷۶۱ ق/ ۱۳۵۹ م). مصنّف محدثان را به ۴ گروه، یعنی کسانی که به ترتیب بیش از ۱۰۰۰ حدیث، میان ۱۰۰۰ تا ۱۰۰ حدیث، میان ۱۰۰ تا ۱۰ حدیث و کمتر از ۱۰ حدیث نقل کرده‌اند، تقسیم نموده و به هر گروه بابی را اختصاص داده است (دارالکتب المصرية، ۱۶۸/۱؛ *آربری*، II/90)؛ ۳. *بغية الاريب فى اختصار التهذيب*، که صورت مختصر *تهذيب الكمال* مزّی است. ابن بردس اسامی همه رجال *تهذيب* را در آن آورده، ولی گاه برخی از انساب آنان را حذف کرده است (سید، ۴۷/۲)؛ ۴. *الكفاية فى نظم النهاية*، که در آن، کتاب *النهاية فى غريب الحديث*، اثر ابن اثیر به نظم درآمده است و نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود، (GAL,S, II/439)؛ ۵. *نظم القناعة فيمن روى لأهل الجماعة*. منظومه‌ای است دربارهٔ رجال حدیث که بنا بر گفته آربری (II/89–90) تاکنون نسخه دیگری از آن به غیر از نسخه‌ای که در کتابخانه چستربیتی نگهداری می‌شود، به دست نیامده است؛ ۶. *وسيلة المتلفظ الى كفاية المتحفظ*. حاجی خلیفه (۲۰۱۰/۲) و سپس بستانی، بی‌آنکه توضیحی دربارهٔ این کتاب بدهند، آن را جزو آثار ابن بردس به شمار آورده‌اند.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الكامنة*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۲ ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فهد، محمد بن محمد، «لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ» در *ذيل تذكرة الحفاظ للذهبى*، بیروت، دار احياء التراث العربی؛ ابن قاضی، احمد بن محمد، *طبقات الشافعية*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۰ م؛ حاجی خلیفه، *كشف الظنون*، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ دارالکتب المصریة، خطی؛ سید، خطی؛ نیز: *Arberry*; GAL, S.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْنِ بَرْذَعی، ابوعبدالله محمدبن یحیی بن‌هشام انصاری خَزْرَجی، نحوی اندلسی (ح ۵۷۵ـ۶۴۶ ق/ ۱۱۷۹ ـ ۱۲۴۸ م)، مشهور به ابن هشام خضراوی (منسوب به جزیرهٔ خضرا). وی منسوب به برذعه (مرکز قدیم آرّان) است که بردعه نیز خوانده می‌شود و به همین جهت برخی وی را ابن بردعی خوانده‌اند (قس: سمعانی، ۱۴۶/۲؛ ذهبی، ۶۵/۱). ابن برذعی نخست حدیث و قرائت را نزد پدر و دیگران آموخت و سپس صرف و نحو عربی را نزد نحویان بزرگ اندلس به ویژه ابن خروف (۵۲۴ ـ ۶۰۹ ق/ ۱۱۳۰ ـ ۱۲۱۲ م) فرا گرفت و در کار تألیف و تدریس نیز به صرف و نحو همت گماشت و سرآمد معاصران گردید. چنانکه ابن ابّار (۵۹۵ـ۶۵۸ ق/ ۱۱۹۹ ـ ۱۲۶۰ م) در حقّ او گوید: ابوعلی عمربن محمد شَلَوبین (۶۵۲ ـ ۶۴۵ ق/ ۱۱۶۷ ـ ۱۲۴۷ م) ــ که ابن برذعی نزد او چندی نحو می‌آموخته است ــ در مقام ریاست مسلم علوم عربیت در اندلس، دانش وی را می‌ستود و به نقش وی در پی‌ریزی مبانی دستورزبان عربی اذعان داشت (۶۶۰/۲). برخی از نویسندگان مرجع ضمیر را در سخن ابن ابار، درست درنیافته، ابوعلی شلوبین را شاگرد ابن برذعی پنداشته‌اند (قس: سیوطی، ۲۶۷/۱). ابن برذعی با بزرگان علم و ادب آن روزگار، ازجمله اصحاب محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ ـ ۶۳۸ ق/ ۱۱۶۵ ـ ۱۲۴۰ م) معاشر بود و از بیشتر آنان «اجازه» یافت (ابن ابّار، همانجا). وی با ابن عصفور (ابوالحسن علی بن مؤمن، ۵۹۷ ـ ۶۶۹ ق/ ۱۲۰۱ ـ ۱۲۷۱ م) معاصر بود و کتاب پرآوازهٔ او ــ *الممتع* در علم صرف ــ را سخت

مورد انتقاد قرار داد و *النّقض علی الممتع* را در ردّ آن نوشت (سیوطی، همانجا). بغدادی نام این کتاب را *التنقید علی الممتع* ذکر کرده است (*هدیة*،۲،۱۲۴/۲). دیگر آثار او که همگی کتب و رسایل درسی و آموزشی هستند، عبارتند:

۱. *الافصاح بفوائد الایضاح* (سیوطی، همانجا)، که شرحی است بر *ایضاح* ابوعلی فارسی (۲۸۸ ـ ۳۷۷ ق/ ۹۰۱ ـ ۹۸۷ م). یک نسخه از این کتاب با عنوان *الافصاح شرح الایضاح* در دارالکتب المصریّة نگهداری می‌شود (سید، ۳۷۸/۱). بروکلمان نیز از وجود نسخهٔ دیگر این کتاب با عنوان *الافصاح عن کتاب الایضاح* در قاهره یاد کرده است (۱۹۲/۲).

۲. *الاقتراح فی تلخیص الایضاح وتتبعه بالشّرح والتّتمیم والاصلاح* (ابن ابار، همانجا)، سیوطی ظاهراً از عنوان این کتاب چنین برداشت کرده است که مؤلف ابتدا کتاب *الاقتراح* را تألیف و سپس آن را شرح کرده است (۲۶۷/۱).

۳. *فصل المقال فی أبنیة الأفعال* (صفدی، ۲۰۲/۵؛ ابن قاضی شهبة، ۲۷۹)، ابن ابار نام این کتاب را *فصل المقال فی تلخیص أبنیة الأفعال* آورده است (۶۶۰/۲).

۴. *غُرّة الاصباح فی شرح أبیات الایضاح* (همانجا)، برخی نام این کتاب را *غُرَر الاصباح* و برخی دیگر *غُرَر الصّباح* آورده‌اند (سیوطی، همانجا؛ بغدادی، *هدیة*، ۱۲۴/۲).

۵. *النّخب*، مجموعهٔ مسائل مختلف (ابن ابار، همانجا) که چندین مجلّد بوده است (صفدی، ۲۰۲/۵؛ ابن قاضی شهبة، ۲۷۹) صفدی (همانجا) و سیوطی (۲۶۷/۱) نام این کتاب را *المسائل النّخب* آورده‌اند.

۶. *شرح ألفیّة ابن مُعْطٍ* (بغدادی، *ایضاح*، ۱۲۰/۱)، که شرحی است بر *الفیهٔ* مشهور ابوالحسین یحیی بن عبدالمعطی (۵۶۴ ـ ۶۲۸ ق/ ۱۱۶۹ ـ ۱۲۳۱ م).

در منابع موجود سخنی از همسر و فرزندان ابن برذعی به میان نیامده است، و بعید نیست که مانند استادش ابن خروف نحوی (یاقوت، ۷۶/۱۵) همهٔ عمر را مجرّد زیسته باشد. وی در سالهای آخر عمر به تونس مهاجرت کرد و در آنجا مصاحبت ابن ابّار قضاعی را ـــ که در تنهایی و انزوا به سر می‌برد ـــ اختیار کرد و سرانجام در همان شهر بدرود حیات گفت و بدون تشریفات در مُصلاّی بیرون شهر به خاک سپرده شد. ابن ابّار را، با توجه به اجازات لفظی و کتبیِ متعددی که از ابن برذعی دریافت کرده است (ابن ابار، ۶۶۱/۲)، باید وارث علم او دانست، و قاعدتاً دور نیست که دست‌نوشته‌ها و کتابهایش را پیش از وفات به او سپرده باشد، و شاید همان پایان رقت‌انگیز زندگانی ابن ابار (نک: هـ د) و سوزانیدن کتابهای او بر روی جسدش موجب ازمیان رفتن عمدهٔ آثار ابن برذعی بوده باشد.

مآخذ: ابن ابّار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصّلة*، به کوشش عزّت عطّار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن قاضی شهبة، احمد بن محمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن عیاض، نجف، ۱۹۷۴ م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم النّجار، قاهره، دارالمعارف؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ همو، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المشتبه فی الرّجال اسمائهم و انسابهم*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ سید، فؤاد، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة* به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْن بِرْزالی، ابومحمد علم الدین قاسم بن محمدبن یوسف برزالی دمشقی (۶۶۵ ـ ۷۳۹ ق/ ۱۲۶۷ ـ ۱۳۳۸م)، موزخ و محدث شافعی دمشق. نیاکان او از اشبیلیهٔ اندلس و ازقبیلهٔ «برزاله» بوده‌اند، اما روشن نیست در چه زمانی، به دمشق کوچ کرده‌اند. شهرت آنان به برزالی و اشبیلی به دلیل یاد شده است (زبیدی، ۲۲۵/۷). پدرش شهاب الدین محمد برزالی نیز از محدثان و عالمان شام بود (ابن تغری بردی، ۳۱۹/۹). قاسم در دمشق زاده شد (ابن فوطی، ۶۱۱/۴) و در کودکی از پدرش و نیز از قاضی عزالدین بن صائغ حدیث آموخت. آنگاه فقه را نزد تاج الدین فزاری و قرائات را نزد علی الرضی بن دبوقا به خوبی آموخت (ابن حجر، ۲۷۷/۴). در ۶۸۵ ق / ۱۲۸۶ م به حلب و مصر سفر کرد، در ۶۸۸ ق به حج رفت و از مشایخ مکه و مدینه نیز حدیث شنید. پس از آن چهار بار دیگر حج گزارد (کتبی، ۱۹۶/۳، ۱۹۷). ابن برزالی، *صحیح* بخاری و *جامع‌ترمذی* و *سنن* ابن ماجه و برخی از کتب روایی مشهور و مسانید را از عزالدین ابوالعباس احمد ابن محیی الدین ابراهیم بن عمرفاروثی واسطی آموخت (ابن کثیر، ۳۴۲/۱۳). وی که به شنیدن و حفظ و نقل حدیث دلبستگی وافر داشت به شهرهای بسیار دیگر مانند بعلبک، بیت المقدس، حَماة و اسکندریه سفرکرد و از محدّثان آن دیار حدیث آموخت. سرانجام خود از حافظان حدیث و محدثان بنام گردید و در «دارالحدیث النوریّه» و «دارالحدیث النفیسیة» به تدریس پرداخت (حسینی دمشقی، ۲۰؛ ابن حجر، ۲۷۷/۴؛ کتبی، ۱۹۶/۳ ـ ۱۹۸).

ابن برزالی به کثرت روایت و نقل حدیث از راویان بسیاری شهرت دارد؛ گفته شده که وی از حدود دو هزار تن حدیث شنیده و از هزار محدث اجازهٔ روایت داشته است (ابن حجر، ۲۷۷ ـ ۲۷۸). بنام‌ترین استادان و مشایخ او، افزون برافراد یاد شده، عبارتند از: قاسم اربلی، احمدبن ابی الخیر، ابن ابی عمر مقدسی، ابن علان، ابن شیبان، ابن بخاری، عزّ حرانی، ابن خلکان، فخرالدین بن لقمان، محیی‌الدین ابن عبدالظاهر، علی بن محمود بن حسین بن نبهان (علاءالدین شاعر)، رشیدالدین فارقی، قطب الدین قسطلانی، قاضی القضاة خویی، شمس‌الدین اصفهانی، احمدبن یحیی بن اسماعیل کلابی حلبی، خضربن حسن بن علی، یوسف بن یحیی، محمود بن عبدالله ابوالثناء مراغی و صدرکبیر ابوالغنائم محمدبن مسلم مکی (حسینی دمشقی،

۱۹؛ کتبی، ۱۱۰/۱، ۹۳/۲، ۱۷۹، ۲۹۲، ۳۱۱/۳، ۳۱۴، ۳۸/۴؛ سبکی، ۳۶۵/۸، ۳۶۹،۳۴/۹؛ ابن کثیر، ۲۹۹/۱۳). برخی از کسانی که وی از آنان اجازهٔ روایت یافته است عبارتند از: ابن عبدالدائم، نجیب عبداللطیف، ابن ابی الیسر، ابن عزّون، ابن علاّق (حسینی دمشقی، ۲۰)، قاضی القضاة شمس الدین ابومحمدعبدالله بن شرف‌الدین حنفی، ابن مالک (صاحب *الفیة*) و قاضی القضاة شمس الدین حنبلی (همو، ۲۶۷/۱۳ ـ ۲۶۸، ۲۷۷).

از ابن برزالی به نیکی، دین داری، پارسایی و دانش یاد شده است. ابن کثیر گوید وی دارای خط زیبایی بود، و نزد استادان و قاضیان اعتبار فراوانی داشت. ابن کثیر همچنین نقل می‌کند که ابن تیمیه در مقام بیان اعتبار منقولات ابن برزالی گفته است: روایت برزالی مانند نقشی برسنگ است (۱۴/ ۱۸۵). ابن برزالی کتابخانهٔ قابل توجهی داشته و بسیاری از کتابها را با خط خود نگاشته بوده است. او تمام کتابهایش را بردارالحدیث السنیة و دارالحدیث القوصیة وقف کرد (همو، ۱۸۶/۱۴).

ابن برزالی در خلَیص (قلعه‌ای بین مکه و مدینه) در حال احرام درگذشت و با احترام بسیار به خاک سپرده شد (کتبی، ۱۹۸/۳).

ابن برزالی از تاریخ نگاران بنام نیز هست. مشهورترین اثر تاریخی او کتاب *المقتفی لتاریخ ابی شامة* است که ادامهٔ تاریخ *الروضتین* تألیف شهاب الدین ابوشامهٔ مقدسی (د ۶۶۵ ق / ۱۲۶۶م) است. این کتاب از سال مرگ ابوشامة، که سال تولد ابن برزالی است، حوادث را پی‌گیری کرده و تا ۷۳۸ ق / ۱۳۳۷م ادامه داده است. کُتُبی (د ۷۶۴ ق / ۱۳۶۲م) گفته که این کتاب در پنج مجلّد است (۱۹۷/۳)، اما تنها دو جزء آن که مجموعاً حوادث سالهای ۶۶۵ تا ۷۲۰ ق / ۱۲۶۷ تا ۱۳۲۰ م را شامل می‌شود در کتابخانهٔ وزارت معارف قاهره موجود است (جامعه، ۱۰۲/۲). اثر دیگر ابن برزالی تلخیص تاریخی است در شرح حال دانشمندان از ۶۰۱ تا ۷۳۶ ق که نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است(*آلوارت*، شم 9448). کتاب دیگر او *معجم البلدان والقری* نام دارد که شمس الدین محمدبن علی بن احمد بن طولون مورخ (د ۹۵۳ ق / ۱۹۴۶م) از آن بهره گرفته است (عزاوی، ۵۲۷/۲). او ذیلی بر کتاب *تاریخ مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان* تألیف سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م) نگاشته است (حاجی خلیفه، ۱۶۴/۲). جزوه‌ای با عنوان *تسمیة من شهد بدراً* در دارالکتب الظاهریهٔ دمشق وجود دارد که احتمال داده شده است از ابن برزالی باشد (ظاهریه، ۴۶/۱ ـ ۴۷).

آثار دیگر ابن برزالی از این قرارند: *المعجم الکبیر*. این کتاب شهرت فراوانی داشته و ابن کثیر در کتاب *البدایة والنهایة* شرح حال برخی از شخصیتهای رجالی را از این معجم نقل کرده و بنا برگفتهٔ ابن حجر این اثر متجاوز از ۲۰ مجلد است (۲۷۸/۴). از این کتاب اطلاعی در دست نیست، جز اینکه احتمال داده شده است که برخی از صفحات و یا اجزاء آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود باشد (جامعه، ۱۰۲/۲)؛ *معجم البرزالی*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۲۸/۱ ـ ۲۲۹)؛ *الوفیات*، خطی، (زرکلی، ۱۷/۶؛ GAL,S, II/35)؛ *الشروط*، خطی (GAL,S، همانجا)؛ *ثلاثیات من مسند احمد* (همانجا)؛ *العوالی المسندة*، خطی (GAL, II, 45)؛ بانکیپور، 196 - II/194) و *الاربعون البلدانیة* (کحاله، ۱۲۵/۸).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، به کوشش محمدعبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ ابن فُوَطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ حسینی دمشقی، احمدبن علی، *ذیل تذکرة الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۷۶م ؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمدالحلو و محمود محمدالطناجی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ ظاهریه، خطی؛ عزاوی، عباس، «مورخ الشام»، *مجلة مجمع العلمی العربی*، دمشق، س ۲۰، ۱۹۴۵ م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز: *Ahlwardt; Bankipore;* GAL; GAL,S.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ بَرْهان، ابوالفتح، احمد بن علی‌بن محمد بن بَرْهان (۴۷۹ ـ ۵۱۸ ق/۱۰۸۶ ـ ۱۱۲۴ م)، اصولی و فقیه شافعی از مردم بغداد (سبکی، ۳۰/۶). چون پدر او حمامی بود به «ابن الحمامی» نیز شهرت داشت (ابن‌جوزی، ۲۵۰/۹). وی نخست حنبلی بود و در نوجوانی نزد یکی از علمای حنبلی به‌نام ابوالوفاء بن‌عُقیل فقه آموخت (ابن اثیر، ۶۲۵/۱۰؛ ابن نجار، ۶۲). به‌نظر می‌رسد که طعن و انتقاد شدید حنابله نسبت به‌او (ابن‌جوزی، ۲۵۱/۹) به‌سبب نوآوری مذهبی وی بوده است و شاید به‌جهت همین روحیه بوده که بعدها اظهار داشت: فرد عامی لازم نیست از مذهب معینی تبعیت کند (اسنوی، ۲۰۸/۱؛ ابن قاضی، ۳۰۹/۱). ابن برهان پس از مواجه شدن با طعن و انتقاد حنابله، به‌مذهب شافعی روی آورد و نزد ابوبکر شاشی و ابوحامد غزّالی (ابن‌جوزی، ۲۵۱/۹) و کیا ابوالحسن هرّاسی (ابن خلکان، ۹۹/۱) فقه آموخت. وی در فقه و اصول به‌چنان شهرتی رسیده بود که مدرس دانشگاه نظامیهٔ بغداد گردید، اما به‌دلیلی که برای ما روشن نیست پس از یک ماه از آن مقام بر کنار شد (ابن‌جوزی،۲۵۱/۹). سپس بار دیگر به‌همان مقام عودت داده شد و روز بعد معزول گردید (صفدی، ۲۰۸/۷). با اینکه عمر او کوتاه بود، در فقه و خلافیّات و متفقّات(= مسائل فقهی مورد اختلاف یا مورد اتفاق مسلمین) و به‌ویژه در اصول فقه متبحر بود (ابن‌خلکان،۹۹/۱). همین شهرت علمی او بود که طلاب علوم دینی از هر سو به‌او روی می‌آوردند، به‌نحوی‌که تمام روز و پاره‌ای از شب‌را به‌درس و بحث اختصاص داده بود (صفدی، ۲۰۸/۷). از جمله شاگردان او در اصول فقه، هبة الله بن حسن‌بن هبة الله فقیه شافعی برادر ابن عساکر (ابن‌نجار، ۲۴۴ ـ ۲۴۵)، ابو نزار حسن بن‌صافی ابن‌عبدالله ملقب به «ملک النحاة»، ابن ابی السّریّ، عبدالله بن محمد (سبکی، ۶۳/۷، ۱۳۲) و در مسائل اختلافی فقه، ابو محمد عبدالله ابن‌علی‌بن‌سعید القصری الفقیه (همو،۱۲۵/۷) بودند.

ابن برهان حدیث را شخصاً از ابو طاهر احمد بن‌حسن کرخی، ابوالخطاب نصر بن احمد بن بَطِر، ابو عبدالله حسین‌بن احمد ابن محمدبن طلحة النعّال (ابن‌نجار، ۶۲)، علی‌بن حسین بزاز و گروهی دیگر فرا گرفت، اما خود به‌ندرت حدیث می‌گفت (صفدی، ۲۰۸/۷). او سرانجام در چهارشنبهٔ ۱۷ جمادی‌الاول (ابن جوزی، ۲۵۱/۹)، یا به‌گفتهٔ ابن‌نجار (ص ۶۲) در ۱۸ جمادی الاول ۵۱۸ ق/۳ ژوئیهٔ ۱۱۲۴ م در بغداد در گذشت و در باب ابرز آن شهر به‌خاک سپرده شد. ابن خلکان سال درگذشت وی‌را ۵۲۰ ق یاد کرده است (۹۹/۱).

تألیف کتابهای اصولی *الوجیز* (همانجا) و *الاوسط* (سبکی، ۳۱/۶)، یا به‌قول اسنوی *الوسیط* (۲۰۸/۱) و *البسیط* (همانجا) و *الوصول الی الاصول* که سیوطی در کتاب خود *المزهر* از آن نقل قول کرده است (۲۰/۱، ۶۱، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۶۴)، به‌ابن‌برهان نسبت داده شده است. حاجی خلیفه از *البسیط* ذکری نکرده و ضبط دو کتاب *الاوسط* و *الوجیز* را نیز به‌صورت *الاوسط فی اصول الفقه* و *الوجیز فی الاصول* آورده است (۲۰۱/۱، ۲۰۰۱/۲). هیچ‌کدام از کتابهای یاد شده فعلاً در دست نیست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر احمد، *طبقات الشافعیة*، به‌کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸ م؛ ابن‌نجار، محمد ابن‌محمود، *المستفاد*، به‌کوشش قیصر ابوفرح، حیدر آباد دکن، ۱۹۷۱ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به‌کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن‌علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود الطناحی، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸ م؛ سیوطی، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، به‌کوشش محمد احمد جاد المولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م.

کاظم موسوی بجنوردی

اِبْنِ بَرْهان، ابوالقاسم، عبدالواحدبن علی عُکْبَری (ح ۳۷۵ - ۴۵۶ ق/ح ۹۸۵ - ۱۰۶۴ م)، فقیه، نحوی، لغوی، نسابه، متکلم و محدث. باخرزی (۱۵۱۲/۳) نام پدر وی را حسین ذکر کرده است. ولی تاریخ نگاران قبل و بعد از او دراینکه نام پدر وی علی بوده است اتفاق نظر دارند (خطیب بغدادی، ۱۷/۱۱؛ ابن ماکولا، ۲۴۶/۱). بَرهان نیز نام یکی از نیاکان اوست. وی اندکی بیش از ۸۰ سال داشت که وفات یافت (ابن جوزی، ۲۳۴/۸، ۲۳۷). برخی تاریخ درگذشت وی را ۴۵۰ ق/۱۰۵۸ م (ابن انباری، ۲۴۳ - ۲۴۴) و یا ۴۴۲ ق/۱۰۵۰ م (ابن ابی الوفا، ۳۳۴) دانسته‌اند، ولی هیچ یک از این دو گفته درست نیست، زیرا باخرزی (همانجا) او را در ۴۵۵ ق در بغداد دیده است.

از آنجا که همگان وی را به شهرک عکبرا در نزدیکی بغداد نسبت داده‌اند (مثلاً خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن انبـاری، ۲۴۳)، شاید بتوان پنداشت که در آن شهرک زاده شده است. از دوران کودکی و جوانی او اطلاعی دردست نیست، همین قدر می‌دانیم که در بغداد، در مجلس درس بسیاری از علما حاضر می‌شد و ادب، فقه و کلام را نزد آنان می‌آموخت (ابن ماکولا، ۲۴۶/۱ - ۲۴۷؛ قس: ابن انباری، ۲۴۳ - ۲۴۴؛ ابن ابی الوفاء، ۳۳۳؛ یافعی، ۷۸/۳). خوی شگفت و عادات غریب او موجب شده است که بسیاری از نویسندگان به خصایص اخلاقی او اشاره کنند. مثلاً نوشته‌اند او مردی تندخوی بود (ابن جوزی، ۲۳۶/۸) و یا آورده‌اند که اگر با شاگردان خود خوش‌رفتاری می‌کرد، حتماً از او آثاری مکتوب باقی می‌ماند، زیرا وی از دانش، توشه‌ای فراوان اندوخته بود (قفطی، ۲۱۵/۲، به نقل از ابن هلال). همچنین نوشته‌اند که وی آداب و رسوم اجتماع را پاس نمی‌داشت، زیرا هرگز شلوار نمی‌پوشید و نیز همواره با سر برهنه بیرون می‌رفت (ابن جوزی، ۲۳۷/۸؛ قس: ابن اثیر، ۴۳/۱۰؛ قفطی، همانجا؛ ابوالفداء، ۱۸۵/۱) و اگر مردم از مقام علمی و پارسایی او آگاه نمی‌بودند، هرآینه او را به سبب آن هیأت ناهنجار سنگباران می‌کردند (سیوطی، ۳۱۷). از کسی هدیه نمی‌پذیرفت (ابن جوزی، ابن اثیر، قفطی، همانجاها)، چنانکه وقتی عمید الملک کندری وزیر به بغداد وارد شد و او را به خدمت خویش فراخواند و کلام ابن برهان موجب اعجاب او گردید، مالی به وی بخشید اما ابن برهان از قبول آن خودداری کرد. وزیر در عوض آن، مصحفی و عصایی زیبا برای او فرستاد. ابن برهان نخست آنها را پذیرفت، ولی چون ابوعلی بن ولید متکلم او را ــ با داشتن قرآن در سینه و عصایی دردست ــ از پذیرفتن هدیهٔ وزیر ملامت کرد، ابن برهان آنها را نیز توسط ابوعبدالله بن دامغانی قاضی القضاة نزد وزیر پس فرستاد (کتبی، ۴۱۵/۲؛ سیوطی، همانجا).

برخی کوشیده‌اند ابن برهان را به غلامبارگی متهم کنند، مثلاً ابن جوزی که با وی به سبب تمایلش به آیین مرجئهٔ معتزله نظر خوشی نداشت، محبت او را نسبت به کودکان و نوجوانان خالی از شائبه نمی‌دید (۲۳۷/۸)، اما او مردی پارسا بود و علاقه‌اش به کودکان رنگ گناه نداشت. او نوجوانان را در محضر پدرانشان می‌بوسید (کتبی، همانجا؛ قس: ابن حجر، ۸۲/۴؛ ابن جوزی، همانجا)، اما چون پدرانشان از دیانت و وارستگی وی به خوبی آگاه بودند، براین عمل اعتراض نمی‌کردند (کتبی، همانجا؛ دلجی، ۱۵۳؛ سیوطی، همانجا). نسبت به شاگردان غریب نیز محبت می‌ورزید و به پیشوازشان می‌رفت یا در رفع مشکلاتشان می‌کوشید، درعوض بابزرگ‌زادگان متکبرانه رفتار می‌کرد.

در فقه نخست تابع مذهب حنبلی بود، اما پس از مدتی به مذهب حنفی گروید و سخت در آن مذهب تعصب ورزید (ابن انباری، ۲۴۴؛ کتبی، ۴۱۴/۲ - ۴۱۵؛ دلجی، سیوطی، همانجاها).

در کلام پیرو مذهب مرجئهٔ معتزله بود و به همین سبب خلود کفّار را در جهنم انکار می‌کرد (ابن جوزی، ۲۳۷/۸؛ ابن اثیر، ۴۳/۱۰؛ ابوالفداء، ۱۸۵/۱؛ ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۶۷۵/۲). وی در آغاز چندی به علم نجوم پرداخت، ولی عاقبت در سلک نحویان بغداد درآمد (ابن انباری، ۲۴۴). ابن خلکان (۴۴۳/۳ - ۴۴۴) گوید: ابوالقاسم عمر بن ثابت ثمانینی نحوی (د ۴۴۲ ق/۱۰۵۰ م) با ابوالقاسم بن برهان در

تعلیم مردم در کرخ بغداد رقابت می‌کرد، به گونه‌ای که خواص نزد ابن برهان و عوام نزد ثمانینی به تعلم نحو می‌پرداختند. ظاهراً در کار نحو شهرت و اعتبار فراوانی کسب کرده بود، آنچنانکه ابن ماکولا (همانجا) گوید: با فوت ابن برهان علم عربیت از بغداد رخت بربست. وی در علم کلام و فقه نیز صاحب‌نظر بود (ابن ماکولا، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۲/۱۰) و از علومی چون لغت، ایام عرب، اخبار و تواریخ و معانی قرآن بی‌بهره نبود و با وجود اینکه به حدیث علاقهٔ فراوانی داشت، از نقل آن خودداری می‌کرد (خطیب بغدادی، ۱۷/۱۱؛ ابن ماکولا، همانجا؛ قفطی، ۲۱۳/۲). همچنین علومی چون کیمیا، سحر و نجوم را مذمت می‌نمود (کتبی، ۲/۴۱۵ـ۴۱۶). وی غالباً از ابوعبدالله ابن بطه استماع حدیث کرده و با وی مصاحبت داشته، ولی از وی نیز حدیثی نقل نکرده است (خطیب بغدادی، همانجا). نزد وی شاگردانی چون ابوالکرم مبارک بن فاخر نحوی تربیت یافتند (ابن انباری، ۲۴۴). ابوالفرج غُندِجانی سه بیت شعر نیز به او نسبت داده است (باخرزی، ۳/۵۱۳ ـ ۱۵۱۴). آثار او عبارتند از: ۱. *اصول اللغة* (حاجی خلیفه، ۱۱۴/۱؛ بغدادی، ۶۳۴/۱)؛ ۲. *الاختیار فی‌الفقه* (بغدادی، همانجا)، ابن اثیر (۴۲/۱۰) و تاریخ نگاران بعد از او در ضمن شرح حال ابن برهان عبارت «له اختیار فی الفقه» را آورده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۳۰۵/۲؛ ابن عماد، ۲۹۷/۳)، که تنها بر این دلالت دارد که وی مجموعه‌ای در فقه گرد آورده بوده است؛ ۳. *اللمع*، این کتاب در نحو نگاشته شده است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خدیویه وجود دارد (خدیویه، ۹۱/۴؛ قس: GAL, S, I/491)؛ ۴. *شرح اللمع*، این کتاب شرحی بر *اللمع فی النحو* تألیف ابن جنّی (د ۳۹۲ ق/۱۰۰۲م) است (حاجی خلیفه، ۲/۱۵۶۲ ـ ۱۵۶۳). البته برخی در انتساب این شرح به ابن برهان تردید کرده و آن را به ابوالبقاء عبدالله بن حسین بن عبدالله عکبری (د ۶۱۶ ق/۱۲۱۹م) نسبت داده‌اند (لوفگرن، I/73)، لیکن شرح *اللمع* فقط به فرد مذکور اختصاص ندارد و افراد متعددی کتاب معروف *اللمع* را شرح کرده‌اند که حاجی خلیفه (۱۵۶۳/۱۵۶۲/۲) اسامی گروهی از آنان را آورده است. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه آمبروزیانا وجود دارد (لوفگرن، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیّة فی طبقات الحنفیة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن انباری، عبدالرحمن ابن محمد، *نزهة الالبّاء فی طبقات الادباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۳۰ق؛ ابن خلکان، *وفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی ایمانی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۱ق؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ ق؛ باخرزی، علی بن حسن، *دُمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ بغدادی، اسماعیل بن محمدامین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، به کوشش محمدشرف‌الدین یالتقایا، استانبول، ۱۳۶۰ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدالسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۳۸ ق؛ نیز:

GAL, S; Löfgren, O. and Traini, R., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1981.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ بَرّی، ابوالحسن علی بن محمدبن علی بن محمدبن حسین رباطی مالکی (ح ۶۶۰ ـ ۷۳۱ ق/۱۲۶۳ ـ ۱۳۳۱ م)، لغوی و مقری. از زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. در تازه، یکی از شهرهای مراکش زاده شد (کنون، ۲۱۹/۱). علوم اسلامی عصر خویش را به خوبی فراگرفت و در قرائات مختلف قرآن استاد شد، و بعد از آنکه مدتی در محکمه عنوان شاهد عدل داشت، مسئول دیوان انشاء «تازه» شد و تا هنگام مرگ دراین سمت باقی ماند(EI^2).

آثار او بدین قرار است: ۱. *الدرر اللوامع فی اصل مقرأ الامام نافع*، که در ۶۹۷ ق/۱۲۹۸م تألیف آن را به پایان رسانیده است. این اثر ارجوزه‌ای است درباره قرائت نافع در ۲۴۲ بیت، که بارها در قاهره و تونس در جزو مجموعه‌های مربوط به علوم قرآنی چاپ شده است (همانجا) و نسخه‌هایی خطی از آن درکتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارد؛ ۲. *فی مخارج الحروف*، ارجوزه‌ای در ۳۰ بیت که نسخه خطی آن در کتابخانه سلطنتی برلن موجود است (*آلوارت*، شم 548)؛ ۳. *الکافی فی علم القوافی* که بغدادی به او نسبت داده است (۲۵۹/۲؛ قس: کحاله، ۲۲۱/۷).

مآخذ: بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۷۱م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق؛ کنون، عبدالله، *النبوغ المغربیة فی الأدب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ نیز:

Ahlwardt; EI^2.

تهار مقیمی

اِبْنِ بَرّی، ابومحمدعبدالله (رجب ۴۹۹ـ۲۷ شوال ۵۸۲ق/مارس ۱۱۰۶ـ۱۰ ژانویهٔ ۱۱۸۷م)، نحوی و لغت‌شناس شافعی مذهب مصری. خاندان ابن بری اصلاً اهل بیت المقدس بودند. او خود در قاهره مسکن گزید (سُبکی، ۱۲۱/۷؛ قس: EI^2) و از مشایخ آن شهر، کسب دانش کرد: نزد عبدالجبار بن محمد قُرطبی و محمدبن عبدالملک شنترینی نحوی عربیت آموخت و از ابوصادق مدینی وابوعبدالله رازی حدیث شنید (ابن خلکان، ۱۰۸/۳؛ نیز نک: سبکی، همانجا، که ابوالعباس بن الحُطَیّة را نیز از استادان او ذکر کرده است)، اما اندک اندک خود در شمار بزرگان ادب درآمد و در نحو و لغت، امام و به قول ابن خلکان، یگانهٔ زمان گردید. آنگاه در مسجد عمروبن عاص در قاهره به کار تعلیم پرداخت و رسماً عهده‌دار تدریس قرآن و زبان عربی شد (یاقوت، ۵۷/۱۱؛ سبکی، ۱۲۲/۷؛ ابن قاضی، ۳۲/۲) و احتمالاً در یکی از غرفه‌های همان مسجد منزل گزید. ابن بری پس از چندی تصحیح مکاتبات رسمی را در «دیوان انشاء» به

عهده گرفت. این منصب حدود ۴۰ سال پیش از او به عهدهٔ ابن بابشاذ (ﻫ م) بود. این بابشاذ ضمن انجام دادن کارهای دیوانی به تدوین تعلیقه‌ای پرداخته بود که به ۱۵ مجلد می‌رسید و بعدها ابزار کار کاتبان گردید و به تکمیل آن پرداختند. این سمت پس از ابن بابشاذ به محمدبن برکات واگذار شده بود (ابن خلکان، ۵۱۵/۲؛ قفطی، ۹۵/۲). از زمان اشتغال ابن‌بری به این منصب اطلاع دقیقی در دست نیست و نیز روشن نیست که آیا به هنگام تصدی این سمت از کار تعلیم در مسجد عمرو دست کشیده بود یا نه؟ شاید او کار تعلیم را فرو نگذاشته باشد، زیرا پیوسته از گوشه و کنار مصر یا نقاط دیگر نزد او می‌آمدند و کسب دانش می‌کردند. نام بسیاری از شاگردان او معروف است (۴ تن نحوشناس: سبکی، ۱۲۲/۷؛ نیز قس: ابن قاضی، ۶۷/۲، ۱۱۷). از همه معروف‌تر شاید ابوموسی جزولی (نحوی معروف مراکشی، د ۶۱۰ ق/ ۱۲۱۳م) باشد که سالیان دراز نزد او نحو و لغت آموخت (ابن خلکان، ۱۰۸/۳). ابن خلکان (۱۰۹/۳) خود، شاگردان او را در قاهره دیده و از آنان روایت کرده است. همچنین قفطی اضافه می‌کند که بیشتر «رؤسای» مصر نزد او درس گرفته‌اند (۱۱۱/۲). گفتار عبدالقادر دمشقی این سخن را تأیید می‌کند. وی گوید که هم‌الملک العزیز عثمان (۵۶۷-۵۹۵ ق/ ۱۱۷۲-۱۱۹۹م)و هم‌الملک الظاهر غازی (۵۶۸-۶۱۳ ق/ ۱۱۷۳-۱۲۱۶م) نزد او آموزش دیده‌اند (۳۴۲/۱، ۳۸۷).

ابن بری به شهادت سبکی (۱۲۳/۷) مردی ساده‌دل، نیک‌نفس و خوش مصاحبت بود. ساده‌دلی او موجب شده است که برخی حکایات در غفلت و بی‌مبالاتی (یاقوت، ۵۷/۱۱؛ ذهبی، ۲۴۷، ۲۴۸) و عدم توجه به درستی و اعراب کلمات هنگام سخن گفتن (ابن خلکان، همانجا) به او نسبت دهند. قفطی (۱۱۱/۲) مقام ابن بری را از این گونه نکته‌ها برتر می‌داند و از ذکر آنها خودداری می‌کند. از مجموعهٔ این حکایات که گویند «بسیار» است، جز تمایل او به زبان عامیانه، یا برخی رفتارهای نامعهود، به چیزی اشاره نشده است.

از ابن بری چند اثر در زمینهٔ لغت و نحو به جای مانده که ذکر آنها خواهد آمد، اما کسی به شاعر بودن او اشاره نکرده است، با اینهمه ابن تغری بردی (۱۰۴/۶) دو بیت غزل گونه از اشعار او را نقل کرده است که مایه‌ای جز استعارات نحوی ندارد.

آثار موجود ابن بری به قرار زیر است:

۱. حواشی بر *صحاح* جوهری که به قول قفطی (همانجا) پس از استخراج به ۶ مجلد رسیده و استخراج کننده آن را *التنبیه والایضاح عما وقع فی کتاب الصحاح* خوانده است. حاجی خلیفه و دیگران عنوان کتاب را *... وقع من الوهم فی...* ذکر کرده‌اند و نیز همو *افضاح*، به جای *ایضاح* آورده است (۱۰۷۲/۲). اسنوی (۲۶۷/۱) می‌گوید این کتاب به *حواشی* معروف و در سه مجلد است (نیز نک: GAL, I/134; GAL, S,I/599). سیوطی به نقل از صفدی گوید که ابن بَری به یک چهارم کتاب، یعنی تا کلمه «وقش» رسید، سپس عبدالله بن محمد بُسطی آن را تمام کرد (ص ۲۷۹). حاجی خلیفه لفظ «التنبیه» را در عنوان این کتاب زائد دانسته و نوشته که بانی این کار علی بن جعفر ابن القطّاع استاد ابن بری بود نه خود او (۱۰۷۲/۲). بروکلمان سه نسخه از این کتاب را معرفی کرده است و گوید شاید نسخهٔ کوپریلی کتاب دیگری باشد (GAL, I/34).

۲. حواشی بر *دُرة الغواص فی اوهام الخواص* حریری (ابن خلکان، ۱۰۹/۳). این کتاب یکی از ۱۰ شرحی است که بر اثر معروف حریری نوشته شده است (نک: حاجی خلیفه، ۷۴۱/۱). در آخر درهٔ موجود در کتابخانهٔ آصفیه (۸۸/۱) و نیز آخر نسخهٔ موجود در دارالکتب (دجیلی، ۲۵۸/۱-۲۵۹)، شرح ابن بری و شرح ابن ظفر آمده است (نک: سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۳۵۲/۱).

۳. ردی بر انتقادات ابن خشّاب بر اغلاط مقامات حریری (ابن خلکان، همانجا). به قول حاجی خلیفه (۷۴۱/۱) این ردیّه *اللباب علی ابن الخشاب* نام داشته است. قفطی (۱۱۱/۲) در میان آثار ابن بری از مقدمه‌ای به نام *اللباب* نام برده است. این دو کتاب به نام *استدراکات ابن خشّاب علی مقامات الحریری وانتصار ابن بری* در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م در آستانه (استانبول) به چاپ رسیده است (سرکیس، ۴۵/۱-۴۶). نزاع این دو نفر به تألیف کتاب *الانتصاف بین ابن برّی وابن الخشّاب*، اثر عبداللطیف بغدادی (د ۶۲۸ ق/۱۲۳۱م) انجامید (نک: کوپریلی، ۹/۲).

۴. حاشیه بر *المعرّب* جوالیقی که بروکلمان (GAL, S, I/530) آن را *رد الجوالیقی فی المعرب* خوانده است. نسخهٔ آستانه (مورخ ۷۱۶ ق/۱۳۱۶م، نک: سید، خطی، ۲۶۸/۱) و نیز نسخهٔ اسکوریال (مورخ ۷۱۰ ق/ ۱۳۱۰م، نک: همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۳۵۲/۱)، عنوان *حاشیة علی المعرّب* دارند. فلایش در «دائرة المعارف اسلام»[1] به نسخه‌ای از این کتاب در دارالکتب الظاهریه اشاره می‌کند که در فهرست آن یافت نشد.

۵. حواشی بر *تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة* تألیف جوالیقی. این مجموعه از چند صفحه در نمی‌گذرد. کتاب *تکملة* خود تتمه‌ای بر *درة الغواص* است. نسخهٔ دارالکتب الظاهریه شامل دو روایت از *تکملة* است، یکی روایت مهذب الدین سلمی شاگرد جوالیقی که اصل این نسخه در ۵۹۹ ق/ ۱۲۰۳م (کذا در مقدمهٔ عزالدین تنوخی بر *تکملة*، ۳، حال آنکه ابن بری در ۵۸۲ ق در گذشته است) بر ابن بری خوانده شده است و دیگر روایت خود ابن بری که وی جابه‌جا بر کتاب حاشیه‌هایی نوشته است و به طور کلی عبارتند از انتقاداتی بر جوالیقی که گاهی الفاظ و مصطلحاتی را که بر زبان «فصحا» نیز جاری شده، لحن پنداشته است، اصلاح انتساب شواهد شعری، ذکر سرایندگان شواهدی که جوالیقی ذکر نکرده، تکمیل ابیاتی که به یک مصراع آنها اکتفا شده، و خلاصه تکمیل انتقادهایی که از نظر جوالیقی دور مانده است.

---

1. EI².

نسخهٔ دارالکتب الظاهریه همراه با انتقادهای ابن بری توسط عزالدین تنوخی، در دمشق، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م به چاپ رسیده است (نک: تنوخی، ۲ـ۴)؛

۶. کتاب کوچکی به نام *غلط الضعفاء من اهل الفقه* که گاه *اغالیط الفقهاء* خوانده شده است. نسخه‌ای از آن در پاریس (دوسلان، 680) محفوظ است. همان نسخه توسط توری در «یادنامهٔ نولدکه» به چاپ رسیده است (صص 224-211)؛

۷. جواب کتاب *المسائل العَشْر المُتْعبة للحَشْر* یا *المُتعِبات الی الحشر* از ابونزار حسن بن صافی بن عبدالله معروف به ملک النحاة (نک: قفطی، ۱۱۱/۲ و حواشی آن). نسخه‌ای از این کتاب در پاریس موجود است (دوسلان، 242)؛

۸. شرح شواهد *الایضاح* که در آن به توضیحات صرفی و نحوی شواهدی که در *ایضاح* ابوعلی فارسی آمده پرداخته است. از این کتاب نسخه‌ای در قاهره موجود است (نک: GAL, S, I/530). از کتاب *الاختیار فی اختلاف ائمة الامصار* که بغدادی در *ایضاح* (۴۹/۱) و *هدیة* (۴۵۷/۱) و کحاله (۳۷/۶) از آن یاد کرده‌اند، اثری به دست نیامد.

مآخذ: آصفیه، *فهرست*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹م؛ اسنوی، جمال‌الدین، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۷م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ تنوخی، عزیزالدین، مقدمه و حواشی بر «تکملة اصلاح ما تغلط فیه العامة» همراه با *المعرب* جوالیقی، قاهره، ۱۳۶۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول ۱۹۴۱ـ۱۹۴۳م؛ دجیلی، عبدالصاحب، *اعلام العرب*، نجف، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمدالحلو و محمود محمد الطباخی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶م؛ سرکیس، *جابی*؛ سید، *خطی*؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۶۱م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ کوپریلی، *خطی*؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 - 1895; EI²; GAL; GAL,S; Torrey, CH.C., Orient. Studien Th. Nöldeke gewidmet, Giessen, 1906.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ بَزّاز، پسر اسماعیل بن حاجی محمد اردبیلی (زنده در ۷۵۹ ق/۱۳۵۸م)، از دراویش توکلی. نام وی را توکل (حاجی خلیفه، ۱۰۸۰/۲) و توکلی (تربیت، ۲۳۴؛ مشکور، ۲۱۷؛ کسروی، «نژاد و تبار صفویه»، ۳۶۱/۲) ذکر کرده‌اند (قس: آقا بزرگ، ۵۰/۱۵). از زندگانی وی اطلاعی در دست نیست، فقط می‌دانیم که از مریدان شیخ صدرالدین موسی، پسر و جانشین شیخ صفی‌الدین اردبیلی، بوده و کتاب با ارزش *اسس المواهب السنیّة فی المناقب الصفویة* را که بیش‌تر به *صفوة الصفا* (ه م) شهرت دارد، در حالات و سخنان و مناقب و کرامات شیخ صفی‌الدین تألیف کرده است (ابن بزاز، ۵ـ۶؛ قس: کسروی، «شیخ صفی و تبارش»، ۵۸؛ نیکیتین، ۲۷۳).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن بزاز، *صفوة الصفا*، بمبئی، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ کسروی، احمد، «شیخ صفی وتبارش»، *کاروند*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، «نژاد و تبار صفویه»، *آینده*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مشکور، محمد جواد، *نظری به تاریخ آذربایجان*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ نیکیتین، بازل، «تجزیه و تحلیل از صفوة الصفا»، ترجمهٔ باقر امیرخانی، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، س ۱۲، شم ۳، پاییز ۱۳۳۹ ش.

صمد موحد

اِبْنِ بَزّاز، محمد بن‌محمد بن‌شهاب‌بن یوسف عمادی کَردَری ملقب به حافظ‌الدین (د۸۲۷ق/۱۴۲۴م)، فقیه حنفی. از آنجا که وی به «ابن‌بزاز»، «بزازی»، و گاه «ابن‌بزازی» معروف بوده، می‌توان احتمال داد که لقب یکی از پدران وی بزاز بوده است. چنانکه از نسبتهای «کردری»، «خوارزمی» و «بریقینی» بر می‌آید و برخی از شرح حال نویسان (رمزی، ۳۹/۲) متذکر شده‌اند، اصل این خاندان از «کردر خوارزم» بوده است. خاندان ابن‌بزاز به دلایلی که بر ما معلوم نیست، خوارزم را ترک کرده و به شهر «سرای» واقع در ساحل رود اتل (ولگا) هجرت نمود و این در زمانی بود که شهر مذکور به‌عنوان مرکز «آلتین اردو» رونق بسزایی یافته بود. اینکه ابن‌بزاز در شهر سرای تولد یافته باشد حدسی بیش نیست (همانجا)، لیکن به هر حال وی از عنفوان جوانی در کنار پدرش در سرای زندگی می‌کرد و از محضر استادان بزرگ سرای از جمله پدرش ناصرالدین بهره جست و روز به روز در کسب علم پیشرفت نمود تا حدی که در آن دیار شهرتی به دست آورد (لکنهوی، ۱۸۷). وی در سرای در مسند تدریس و فتوا قرار گرفت و با علمای مختلف به مناظره و مباحثه می‌پرداخت، تااینکه مرجع یگانهٔ فتوا گشت. ابن‌بزاز نزد حکّام سرای از نفوذ کلام بسیار برخوردار بود و در اجرای احکام دینی از کسی پروایی نداشت و چون شهر سرای از طرفی به علت ضرباتی که در جنگ بر آن وارد شده بود، و از طرف دیگر به علت انتقال مرکزیت منطقهٔ اتل از سرای به «قازان» و «حاج طرخان»، رونق سابق خود را از کف داده بود، شاید نیز به دلایل سیاسی، ابن‌بزاز پیش از ۸۱۴ق/۱۴۱۱م آن شهر را ترک کرد و به حاج طرخان رفته در آنجا سکنی گزید. عصام‌الدین سمرقندی که در ۸۱۴ق از حاج طرخان عبور کرده از نفوذ بسیار ابن‌بزاز در حکام شهر دچار شگفتی شده و در این باب شعری سروده است. بنا به گفتهٔ وی ابن‌بزاز در امور حاج طرخان نیز مداخله می‌کرده و سخن وی بسیار مقبولیت داشته است. فاضل مرجانی ابن‌بزاز را از جملهٔ کسانی شمرده که فتوا به تکفیر تیمور لنگ داده بودند (نک: رمزی، ۳۹ـ۴۰). این فتوا در آن زمان اقدام سیاسی مهمی به‌شمار می‌رفته، ولی نمی‌توان مشخص کرد که ابن‌بزاز دقیقاً کی و در کجا این فتوا را داده است. می‌گویند که وی به قریم (شبه جزیرهٔ کریمه) و بلغار (ظاهراً محل سکنای قوم بلغار در مشرق منطقهٔ اتل) مسافرت کرده و چند سالی نیز

در آنجا اقامت گزیده و طبق عادت گذشتهٔ خود با علمای بزرگ آن دیار به‌مناظره پرداخته است (همو، ۳۹/۲؛ قس: لکنهوی، همانجا).

ابن‌بزاز در اواخر عمر منطقهٔ اتل را که در آن زمان شدیداً دچار فتنه و آشوب بود، ترک کرده، راهی آسیای صغیر، قلب امپراتوری عثمانی، گردید و ظاهراً تا پایان عمر در آنجا به سر برد (طاش کوپری‌زاده، ۲۹؛ لکنهوی، همانجا). وی در آسیای صغیر احتمالاً در بروسه با مولی شمس‌الدین فناری دیدار و با او مناظره کرد. در فروع بر وی غالب آمد، لیکن در اصول و علوم دیگر مغلوب شد (طاش کوپری‌زاده، همانجا).

از شاگردان ابن‌بزاز می‌توان از ابن‌عربشاه یاد کرد که حدود ۴ سال را برای فرا گرفتن فقه و اصول نزد وی گذراند (سخاوی، ۳۷/۱۰). نیز محیی‌الدین کافیه‌جی و شرف‌الدین قریمی از وی بهره جسته‌اند (همو، ۴۶، ۸۱). ابن‌بزاز دارای هوش سرشاری بود و بسیاری از متون فقه حنفی چون *کافی*، *کنز*، *مختصر قدوری*، *هدایه* و *وافی* را از حفظ داشت (رمزی، همانجا). از مطالعهٔ آثار او چنین بر می‌آید که وی به همان اندازه که بر فتاوی و آراء علمای حنفی از متقدم و متأخر و حتی علمای غیر حنفی احاطه داشته، در طرح و حل مسائل فقهی نیز متبحر بوده است. از خصوصیات بارز فقه ابن‌بزاز این است که وی به احکام مستحدثه پرداخته و این امر یکی از عوامل عمدهٔ توجه به شخص ابن‌بزاز و آثارش در دنیای فقه حنفی از شرق تا غرب بوده است، چنانکه وقتی از ابوالسعود عمادی مفتی قسطنطنیه پرسیدند که چرا به گردآوری مسائل مهم فقهی نمی‌پردازد، وی در جواب گفت: «از ابن‌بزاز حیا می‌کنم که با وجود کتاب وی [*الفتاوی*] چیزی بنویسم» (حاجی خلیفه، ۲۴۲/۱). ابن‌بزاز نه تنها مدافع فقه ابوحنیفه بود، بلکه در دفاع و تجلیل از ابوحنیفه نیز اهتمام خاصی داشت. تألیف *مناقب ابی‌حنیفة* و نیز ردّیه‌ای بر غزالی در دفاع از ابوحنیفه به‌خوبی بیانگر این موضوع است.

آثار:

آثار چاپی: ۱. *الجامع‌الوجیز*، معروف به *الفتاوی البزازیة* (قازان، ۱۳۰۸ق؛ بولاق، مصر، ۱۳۱۱ق، در حاشیهٔ *الفتاوی الهندیة*؛ میمنیه، مصر، ۱۳۲۳ق). در آغاز این کتاب چنین آمده است: «فهذا مختصر من بیان تفریعات الاحکام» (ابن‌بزاز، مقدمه) و به نظر می‌رسد نسخی که تحت عنوان «مختصر فی بیان تعریفات الاحکام» (نک: GAL, II/291) یا «جزء من تعریفات الاحکام» (نک: جامعه، ۹(۱)/۲۷) ذکر شده در واقع خلاصه و یا بخشی از همین کتاب باشد. ابن‌بزاز این کتاب را در حدود ۸۱۲ق/۱۴۰۹م تألیف کرده است (حاجی خلیفه، ۲۴۲/۱). این کتاب توسط برخی از جمله محمد بن فرامرز رومی معروف به ملا خسرو (د ۸۸۵ق/۱۴۸۰م) و سراج‌الدین بن‌طبیب در ۸۹۳ق/۱۴۸۸م تلخیص شده است (ظاهریه، فقه حنفی، ۲۹۹/۱ ـ ۳۰۰؛ حاجی خلیفه، همانجا). تلخیصی نیز از کتاب *الفتاوی* وجود دارد که به شخص ابن‌بزاز منسوب است و نمی‌توان در این مورد اظهار نظری قطعی کرد (نک: کاراتای، شم 4040-4038؛ خالدوف، شم 4703؛ در مورد کتب دیگری که دربارهٔ *الفتاوی البزازیة* تألیف شده نک: حاجی خلیفه، همانجا؛ خالدوف، شم 4704). کتاب *الفتاوی* ظرف مدت کوتاهی تا مصر رسید (سخاوی، همانجا) و مورد نقد و شرح جمعی از علما قرار گرفت. ابن‌بزاز در قسمتهای مختلف کتاب *الفتاوی* از جمله در بخش مربوط به طلاق و ارتداد در مواردی که حکم فقهی دایر بر مفهوم الفاظ می‌باشد، به گونه‌ای مشروح به تحلیل جمله‌های فارسی پرداخته است و این مطلب در یک کتاب فقهی مربوط به اوایل قرن ۹ق از نظرهای مختلف می‌تواند جالب باشد. از جمله می‌توان در بررسی نقش زبان فارسی در منطقهٔ اتل، و نیز در تاریخ زبان فارسی به‌عنوان یک منبع قابل استناد از آن بهره برد؛ ۲. *مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة*: (حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق). این کتاب یک بار همراه *مناقب ابی حنیفة* اثر خطیب خوارزمی در ۱۳۱۱ق در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده (سرکیس، ۱۸۱۸) و یک‌بار نیز توسط محمد بن عمر حلبی و بار دیگر توسط حسین ادرنه‌ای (ادرنوی) مفتی بغداد در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م به ترکی ترجمه شده است (نک: GAL, S, II/316؛ حاجی خلیفه، ۱۸۳۸/۲)؛ ۳. *رسائل خمسة اسانید*: (حیدر آباد دکن، ۱۳۲۸ق).

آثار خطی: ۱. *آداب القضاء*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکندریه موجود است (نک: GAL, II/291)؛ ۲. *شرح مسائل تلخیص الجامع الکبیر*، تألیف محمد بن عباد خلاطی (آلوارت، شم 4510)؛ ۳. *الرّدّ علی الامام الغزالی بما تکلم بحق امامنا ابی حنیفة*، احتمالاً نسخه‌ای که تحت عنوان *الحق المبین فی دفع شبهات المبطلین* در رامپور موجود است، نسخه‌ای دیگر از همین رساله است (نک: GAL,S, II/316)؛ ۴. *مسألة*، که موضوع آن نامشخص است (GAL, II/211).

آثار منسوب: ۱. *زوائد مسند ابی حنیفة*؛ ۲. *شرح مختصر القدوری* (حاجی خلیفه، ۱۶۳۳/۲، ۱۶۸۱)؛ ۳. *مناسک‌الحج* (کحاله، ۲۲۴/۱۱).

مآخذ: ابن بزّاز، «الفتاوی البزازیة» در هامش *الفتاوی العالمکیریة*، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ رمزی، م. م.، *تلفیق الاخبار*، اورنبورگ، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ سرکیس، چاپی؛ طاش کوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۹۶۷م؛ لکنهوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL,S; Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1964; Khalidov, A. B, *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedenia*, Moskva, 1986.

احمد پاکتچی

اِبْنِ بَزْری، زین الدین جمال الاسلام ابوالقاسم عمر بن محمد ابن احمد بن عِکْرِمهٔ جَزَری (۴۷۱ ـ ۵۶۰ ق/۱۰۷۸ ـ ۱۱۶۵ م)، فقیه شافعی. ابن بزری اهل جزیرهٔ ابن عُمَر ـ شهری در شمال موصل (اکنون در ترکیه) که از آن تا موصل سه روز راه و محاط به دجله است (یاقوت، ۱۳۸/۲) ـ و امام، فقیه، مفتی ومدرس آن شهر بود (ابن خلکان، ۴۴۴/۳ ـ ۴۴۵). بَزْری منسوب بَزْر به معنی استخراج روغن

کتان است (ذهبی، سیر، ۳۵۲/۲۰). وی نخست در جزیرهٔ ابن عمر فقه را از شیخ ابوالغنائم محمد بن فرج سلمی فارقی که نزیل جزیره بود و نیز از دادری فرا گرفت (ابن خلکان، همانجا؛ اسنوی، ۲۵۸/۱). وی از دانش عمویش هم بهره‌ور شد (همانجا). پس به بغداد سفر کرد و نزد کیای هراسی و امام محمد غزالی و برادرش احمد غزالی دانش آموخت و با ابوبکر شاشی (چاچی) صاحب کتاب *المستظهری* مصاحبت داشت و گروهی از دانشمندان را درک کرد و از علم آنان سود جست (ابن خلکان، ۴۴۴/۳). آنگاه به جزیره بازگشت و به تدریس پرداخت و مردم از نقاط مختلف به او روی آوردند (همو، ۴۴۵/۳). وی در فقه شافعی یگانهٔ روزگار بود (ابن اثیر، ۳۲۱/۱۱؛ ابوالفدا، ۵۹/۵).

ابن بزری کتاب *المهذب* شیخ ابواسحاق شیرازی را شرح و اشکالات واسماءِ رجال آن را بیان و تفسیر کرد و آن را *الاسامی و العلل من کتاب المهذب* نامید (ابن خلکان، ۴۴۵/۳). فتاوی او نیز مشهور است وسُبکی بعضی از آنها را به تفصیل آورده است (۲۵۲/۷ ـ ۲۵۳). ابن بزری ۸۹ سال عمر کرد و در جزیره درگذشت (ذهبی، *العبر*، ۳۳/۳؛ اسنوی، ۲۵۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، ۱۳۹۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الأرنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ بَسّام، ابوالحسن علی بن محمد بن نصر بن منصور بن بسّام عَبَرْتایی (د ۳۰۲ یا ۳۰۳ ق / ۹۱۴م)، شاعر و نویسندهٔ بغدادی. بسّام نام نیای بزرگ اوست (ابن اثیر، ۱۵۰/۱؛ مسعودی، ۲۰۶/۴) و عَبَرْتا روستایی است در عراق. برخی نام نیای او را منصوربن نصر نوشته‌اند (طبری، ۱۴/۱۰؛ خطیب، ۶۳/۱۲). دربارهٔ زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم مادر وی امامة، دخترِ حمدون ندیم و خواهرِ احمدبن حمدون بن اسماعیل است (ابن ندیم، ۲۱۴؛ مرزبانی، ۱۵۴). پدر بزرگ وی نصر در روزگار خلافت معتصم شغل دیوانی داشت (یاقوت، ۱۴۰/۱۴) و خود او نیز مدتی ریاست دیوان برید را در جُنْدِقِنَّسرین و عواصم شام عهده‌دار بود (مسعودی، ۲۱۳/۴). ابن بَسّام خوش قریحه بود (مرزبانی، ۱۵۴؛ یاقوت، ۱۴۰/۱۴) وصولی در ادب از وی روایت کرده است (خطیب، ۶۳/۱۲). شعرش روان و استادانه است، امّا شماری از نویسندگان متأخر، به دلیل اینکه بیشتر اشعارش هجویّات است، او را نکوهش کرده‌اند (ذهبی، ۱۱۳/۱۴؛ ابن تغری بردی، ۱۸۹/۳). در بدیهه گویی استاد بود و قطعه‌ای که به مناسبت مرگ فرزند عُبَیدالله بن سلیمان وزیر سروده نشان بارزی از این استادی است: وزیر، از شنیدن آن قطعه برافروخت و به احضار شاعر فرمان داد، اما شاعر در حضور وزیر به گونه‌ای شعر را تغییر داد که خشم او را به یکباره فرو نشاند (یاقوت، ۱۴۲/۱۴). شهرت ابن بسّام به هجویه‌هایی است که دربارهٔ بزرگان و رؤسای حکومت می‌سرود و در آنها معایب آنان را آشکار می‌ساخت. ظاهراً هیچ یک از بزرگان از زخم زبان او رهایی نداشتند. وی حتی از هجو پدر و سایر افراد خانوادهٔ خویش نیز فروگذار نمی‌کرد (مسعودی، ۲۰۶/۴؛ یاقوت، ۱۴۰/۱۴). اگرچه این نوع هجو در ادبیات عرب نمونه‌های دیگری هم دارد، اما دربارهٔ ابن بَسّام با توجه به توانگری پدرش که مسعودی (۲۱۱/۴ ـ ۲۱۳) آن را به تفصیل تمام وصف کرده، اندکی شگفت می‌نماید. در هر حال به سبب همین رفتار است که وی را در شمار عَقَقه (فرزندان عاقّ) دانسته‌اند. یکی دیگر از کارهای شگفت او آن است که گاه اشعاری می‌سرود و آنها را به ابن رومی (د ۲۸۳ ق / ۸۹۶م) نسبت می‌داد (یاقوت، همانجا). صاحبان قدرت از زبان تند وی بیمناک بودند و همین امر سبب می‌شد که به جای صله به وی باج بدهند تا از گزند زبان او در امان بمانند، اگرچه این چاره نیز چندان کارگر نمی‌افتاد (همو، ۱۴۵/۱۴)، زیرا انگیزهٔ وی در سرودن شعر، چه مدیح و چه هجا، دریافت پاداش و مال اندوزی نبود، چنانکه بخششهای بزرگان را خود انگیزهٔ هجو می‌دانست (نک: همو، ۱۴۶/۱۴) حکایتی که مسعودی (۲۱۳/۴)، و به تفصیل بیشتر یاقوت (۱۴۴/۱۴ ـ ۱۴۵) دربارهٔ قطع لسان وی نقل کرده‌اند، بیانگر همین برخورد قدرتمندان با اوست: مُعتضد عباسی در حال بازی شطرنج با ندیم بزرگ خویش احمدبن حمدون که دایی ابن‌بسام بود، زیرلب سرودهٔ هجوآمیز ابن بَسّام را دربارهٔ عُبَیدالله بن سلیمان زمزمه می‌کرد. در این حال قاسم بن عبیدالله وزیر وی وارد شد و خلیفه از حضور او شرمناک گردید، چنانکه بی‌تأمل به وی اجازه داد زبان شاعر را قطع کند، و آنگاه که دید احمدبن حمدون از این فرمان وحشت زده گردیده دوباره وی را احضار کرد و به او گفت که با بخشش و صله زبان او را قطع کند. این نرمش مُعتضد دربارهٔ ابن بَسّام شگفت می‌نماید. ممکن است دلیل آن، قرابت و خویشاوندی او با ندیم وی باشد، هرچند که به نظر می‌رسد بین او و خلیفه گونه‌ای دوستی و همدلی نیز وجود داشته است، چه ظاهراً ابن بسّام در سروده‌ای هجوآمیز که پس از مرگ مُعتضد دربارهٔ قاسم بن عُبیدالله وزیر سرود، از مرگ خلیفه اظهار تأسف کرده است (همو، ۱۴۵/۱۴ ـ ۱۴۶). با این حال حتی اگر این دوستی را بپذیریم ابن بَسّام دربارهٔ او نیز گذشت نداشت، چنانکه یک بار که مُعتضد درجایی به نام بُحیره عمارتی بنا کرد تا در آن با «دُرَیْرَه» و دیگر کنیزکان به خوش گذرانی بپردازد، ابن بَسّام قطعه‌ای بسیار تند و رکیک دربارهٔ خلیفه و آن کنیزک ساخت و چون به گوش خلیفه رسید پنهانی فرمان داد تا آن عمارت را که به گفتهٔ یاقوت ۶۰هزار دینار برای بنای آن خرج کرده بود ویران سازند (۱۴۳/۱۴ ـ ۱۴۴). وی در یک قصیده نام همهٔ کسانی را که هجو کرده، از جمله الموفق بالله، ابوالصقر اسماعیل بن بلبل و حامد بن عباس وزیر المقتدر بالله را جمع کرده است. این شعر که

مضمونش در ادب هجا بسیار نادر است، چندان شهرت یافت که مسعودی خبر آن را از انطاکیه می‌دهد (۲۰۷/۴ ـ ۲۰۸).

جعفربن فرات حاکم مصر چندان از وی بیمناک بود که می‌خواست با توسل به هر وسیله‌ای از گزند زبان او در امان بماند و به حاجب خویش فرمان داده بود تا هیچ‌گاه از ورود ابن بَسّام، حتی اگر در خلوت باشد، جلوگیری نکند. با اینهمه ابن بَسّام از ریشخند کردن وی نیز خودداری نکرد (یاقوت، ۱۴۷/۱۴ ـ ۱۴۸)، اما گاه نیز برخی صاحبان قدرت را می‌ستود (صولی، ۹۱)، هرچند که بیشتر، مدح را به هجو در می‌آمیخت و مثلاً ابوالعباس احمد بن فرات و نیز ابوالحسن علی بن فرات را هم ستایش و هم هجو کرد (صابی، ۸۶)، و یا آنگاه که ابن مقله به نقل از ابوالحسن بن فرات، ظاهراً با استناد به همین ستایشها، به دست کشیدن او از هجا اشاراتی کرد، ابن بَسّام همان لحظه قلم خواست و در دو بیت، گفتهٔ او را رد کرد و علت اندک بودن مدایح خویش را اندک بودن شمار آزادگان دانست (همو،۷۷). این داستان نمایانگر آزادمنشی و بی‌پروایی وی در برابر قدرتمندان است. ابن بَسّام از یک سو مورد احترام بزرگ‌ترین و قدرتمندترین وزرای زمان چون ابن فرات است (یاقوت، ۱۴۷/۱۴ ـ ۱۴۸) و از سوی دیگر گاه چنان رفتاری دارد که مورد نکوهش احمد بن حمدون ندیم، دایی خویش قرار می‌گیرد (نک‍: همو، ۱۴۹/۱۴ ـ ۱۵۰). مضامین اشعار او، به غیر از هجو، بیشتر پند و اندرزهای حکیمانه و بسیار زیباست (همو، ۱۵۰/۱۴؛ تنوخی، ۵۳/۵). وی کرنش کردن در برابر قدرتمندان را همانند سجده کردن در برابر بوزینگانی می‌داند که دنیا در دست آنهاست. و نیز بهرهٔ کرنش کننده را چیزی جز خواری نمی‌داند (مسعودی، ۲۱۰/۴). با توجه به این احوال، نسبت غلامبارگی که صولی به او داده است (یاقوت، ۱۴۹/۱۴) شاید جعلی باشد و گمان می‌رود به رسم زمانه، برای هماهنگی با اهل مُجون برای او ساخته باشند. با توجه به مجموعهٔ آثار او شاید بتوان او را در شمار اهل مُجون دانست. سروده‌های وی حتی در زهرآگین‌ترین آنها از عفت و پاکی شگفت‌انگیزی برخوردار است؛ بدین جهت ابن بَسّام در میان این گونه شاعران پدیده‌ای استثنایی است. وی قصیده‌ای در ستایش از نحو سروده که یاقوت (۱۵۱/۱۴) آن را آورده است. ستودن نحو که حافظ زبان و قومیت عرب به شمار می‌رفته، گذشته از آنکه بیانگر روحیات اعراب در سده‌های ۳ و ۴ ق است، نشانهٔ این نیز هست که ابن بَسّام خود یکی از نُجبای عرب با روحیات شدید قومی و نژادی است. به ویژه اگر بیزاری او را از امرای غیرعرب که به گونه‌ای بی‌باکانه و تحقیرآمیز مورد تمسخر وی قرار گرفته (نک‍: مسعودی، ۲۰۸/۴)، و یا هجو وی دربارهٔ ابن‌عمرویه خراسانی امیر وقت بغداد، و نیز خرده گیری او را بر کُتّاب و تمسخر شیوهٔ آنان در کتابت را که همه از موالی ایرانی بوده‌اند، در نظر آوریم (یاقوت، ۱۵۱/۱۴ ـ ۱۵۲) این نکته آشکارتر می‌شود. گویا نفوذ روزافزون ایرانیان در دستگاه خلافت چندان بوده است که نجبای عرب همچون ابن بَسّام را وحشت زده ساخته و به چنین واکنشهای تندی وا می‌داشته است. آزادمنشی ابن بَسّام به گونه‌ای بوده است که هیچ چیز حتی مقام و منصب را نیز در برابر آن به جِد نمی‌گرفت. مثلاً می‌دانیم که او، ظاهراً به اشارت خلیفه معتضد، امر بریدِ صَیْمره را به عهده داشت. در اواخر خلافت مُعتضد (د ۲۸۹ ق / ۹۰۲م) بود که روح سرکش و میل به آزادی، او را برآن داشت که قطعه‌ای دربارهٔ جعفر بن فرات بسراید و منصب خود را رها کند و از شهر بگریزد (همو، ۱۴۷ ـ ۱۴۸). ظاهراً اشعار ابن بَسّام تا دیرگاه پس از وی برسرزبانها بود و در محافل بزرگان خوانده می‌شد. داستانی که صاحب ذخیره از نخستین دیدار خویش با وزیر ابومحمد عبدالمجید بن عبدون بازگو کرده، حاکی از همین مطلب است (ابن بَسّام، ۱ (۱)/۱۲۰). برخی او را شیعه دانسته‌اند و مرزبانی (ص ۱۵۴) گفته است که وی قصیده‌هایی در رثای اهل بیت سروده که مذهب او را آشکار می‌سازد، اما هیچ یک از آن قصیده‌ها را که دلیل روشنی براین گفته باشد ارائه نمی‌دهد. همچنین ابن خلکان (۳۶۵/۳، ۴۰۰/۶) به قطعه‌ای که به گفتهٔ وی، ابن بَسّام هنگامی که متوکل قبر حسین بن علی (ع) را ویران ساخت، سروده است، اشاره می‌کند، اما در انتساب این قطعه به ابن بَسّام باید تردید کرد، چه اگر گفتهٔ یاقوت را مبنی براینکه وی هنگام مرگ هفتاد و چند سال داشت (۱۴۰/۱۴) بپذیریم، او در هنگام اقدام متوکل (۲۳۶ ق / ۸۵۰م) کودکی بیش نبوده است. افزون براین، این قطعه نه در مآخذ کهن، که تنها در مآخذ بسیار متأخر دیده می‌شود (ابن وردی، ۳۸۰/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۳۴/۶).

آثار: به ابن بسام ۵ اثر نسبت داده‌اند که هیچ کدام از آنها در دست نیست: ۱. کتاب *اخبار عمربن ابی ربیعة* که ابن ندیم (ص ۲۱۴) می‌گوید در آن موضوع کتابی بهتر از آن ندیده است. یاقوت نیز که این کتاب را دیده و می‌گوید در آن از زبیر بن بکّار و عمر بن شبّة و دیگران روایت کرده، همین گفته را تکرار می‌کند (۱۴۱/۱۴)؛ ۲. کتاب *المعاقرین* یا *کتاب الزّنجیّین*؛ ۳. *دیوان الرّسائل*؛ ۴. *مناقضات الشعراء*؛ ۵. *اخبار الاحوص* (ابن ندیم، ۲۱۴؛ یاقوت، ۱۴۱/۱۴ ـ ۱۴۲). برخی گفته‌اند که ممکن است کتاب *رسائل*، مجموعهٔ مکاتبات دیوانی او باشد (*دانشنامه*)، اما با توجه به شخصیت ابن بَسّام می‌توان احتمال داد که این کتاب مجموعهٔ نامه‌هایی بوده که به بزرگان حکومت می‌نوشته، علاوه براین، حاجی خلیفه کتاب دیگری به نام *اخبار اسحاق بن ابراهیم الندیم* را به وی نسبت می‌دهد (۲۵/۱) که در مآخذ کهن‌تر دیده نمی‌شود.

مجموع اشعار او که به حدود ۱۸۰ بیت می‌رسد، در این مآخذ آمده است: مسعودی (۲۰۶/۴ ـ ۲۱۱)؛ یاقوت (۱۴۲/۱۴ ـ ۱۵۲)؛ تنوخی (۵۳/۵)؛ صابی (۷۷، ۱۲۳،۸۶)؛ ابن خلکان (۴۲۹/۶، ۳۶۳/۳)؛ مرزبانی (ص ۱۵۴).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن وردی، عمر، تتمة

المختصر فی اخبار البشر به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدّة*، به کوشش عبّود الشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ دانشنامه؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی لله*، به کوشش ج. هیورث دَن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ طبری، تاریخ؛ مرزبانی محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ یاقوت، ادبا.

سیدمحمدسیدی

اِبْنِ بَسّام شَنْتَرینی، ابوالحسن علی‌بن بسام (د ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷م)، ادیب و شاعر عصر مرابطون در اندلس. به رغم آوازهٔ بلند وی، دانسته‌های ما از زندگی او، به ویژه در دورهٔ جوانیش، بسیار اندک است. اصل و نسب وی شناخته نیست. از زندگی و محیط تربیتی و استادان او در شنترین نیز هیچ نمی‌دانیم و این امر شاید با موقعیت جغرافیایی این شهر که در ناحیه‌ای دورافتاده و مرتفع در منتهی الیه غرب اندلس قرار داشت (نک: حمیری، ۳۴۶)، بی‌ارتباط نبوده باشد. چنانکه ابن سعید نیز ظهور مردی چون ابن بسام را در شهر دورافتاده‌ای چون شنترین که به گفتهٔ وی «قاصیة الغرب و محل الطعن و الضرب» بوده، شگفت‌آور خوانده است (نک: *المغرب*، ۴۱۷/۱).

اصولاً جز آنچه خود ابن بسام در دیباچهٔ *الذخیرة* در شرح حال خویش بیان داشته، منبع دیگری برای آگاهی از زندگی وی در دست نیست و ظاهراً سایر مراجع نیز دراین مورد از همین دیباچه سود جسته‌اند.

تاریخ تولد وی دانسته نیست، اما از آنجا که هنگام سقوط شنترین به دست آلفونسوی ششم در ۴۸۶ ق/۱۰۹۳ م این شهر را ترک گفته (عنان، ۲۹۸؛ قس: ابن بسام، ۱(۱)/۱۹)، می‌توان احتمال داد که در اوایل نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق/۱۱ م به دنیا آمده باشد (قس: نیکل، 220). مهاجرت و در واقع گریز ابن بسام از شنترین ناشی از اوضاع نابسامان شهر و خطر مهاجمان مسیحی بوده است. خود وی در وصف مجمل و دردناکی که از اوضاع شنترین در آن روزگار به دست داده، شهر را در نتیجهٔ حملات پیاپی مسیحیان آشوب زده و یکسره ویران تصویر کرده است. وی پس از ترک آنجا روی به جانب اشبیلیه آورد و پس از گذشتن از مسیری سخت و پرخطر به آن شهر رسید (ابن بسام، همانجا). سالی چند در تنهایی و مشقت در آنجا زیست و معاش خود را از قلم خویش و ظاهراً با مدیحه گویی تأمین کرد (همو، ۱(۱)/۱۹ـ ۲۰؛ قس: پالنسیا، ۲۸۹؛ عنان، ۲۹۹؛ نیکل، 219). وی در دیباچهٔ *الذخیرة* (۱(۱)/۲۰) از این دوره به تلخی یاد می‌کند و اشبیلیه و مردمانش را که در نظر او علم و ادب از میانشان رخت بربسته بود و ارزش هرکس را به اندوختهٔ سیم و زر وی می‌سنجیدند، سخت به باد نکوهش می‌گیرد.

از این زمان به بعد از زندگی و سفرهای احتمالی ابن بسام اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می‌دانیم که در ۴۹۴ ق/۱۱۰۱ م به قرطبه سفر کرده و ظاهراً در آن شهر اقامت گزیده است (نک: پالنسیا، ۲۸۸؛ عنان، همانجا).

زندگی ابن بسام جز چند سال آغاز عمر وی که احتمالاً مصادف با آخرین سالهای حکومت اَفطسیان بطلیوس یعنی آخرین دولت ملوک الطوایف در غرب اندلس بود، یکسره در دورهٔ مرابطون گذشت. ورود بربرهای مرابطی به اندلس به دهها سال پراکندگی سیاسی دراین سرزمین که زاییدهٔ حاکمیت ملوک الطوایف بود، پایان داد، چنانکه بر شکوفایی ادبی آن عصر نیز نقطهٔ پایان نهاد. عصر ملوک الطوایف، به رغم پراکندگی دولتها و برخلاف انتظار، دورهٔ شکوفایی فرهنگ عربی در سرزمین اندلس بود و ادب و هنر دردربارهای متعدد آن، که به مراکز تجمع ادیبان و شاعران بدل شده بود، بالیدن گرفت. اما ثبات و یکپارچگی بعضاً خشونت‌آمیزی که به دست مرابطون برقرار شد، از پویایی فرهنگ به شدت کاست (قس: نیکل، همانجا). با اینهمه آنچه به جای ماند، آن اندازه وسیع و دلنشین بود که ابن بسام بتواند کتاب عظیم خویش را سراپا وقف آن کند و خود وارث آن فرهنگ و یکی از واپسین نمایندگان آن گردد. کتاب وی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، که از شاهکارهای ادب اندلس به شمار می‌رود، بی‌گمان صدرنشین همه منابعی است که از ادب آن دیار باقی مانده است. دیباچهٔ بسیار سودمندی که وی در آغاز کتاب نهاده، افزون بر شرح حال مختصر خویش که به آن اشاره رفت، شامل نکاتی بسیار جالب توجه از جمله فصل‌بندی کتاب و انگیزهٔ مؤلف در نگارش آن است. ظاهراً نخستین اثری که نظر او را جلب کرده و او را واداشته که چیزی شبیه به آن تدارک بیند، همانا کتاب *یتیمة الدهر* ثعالبی بود که چندین بار به آن اشاره کرده است، چنانکه یک بار (۱(۱)/۳۲) آشکارا می‌گوید که آن را لااقل برای بخش آخر کتاب، الگوی خود قرار داده است، هرچند که بر ثعالبی نیز خرده می‌گیرد که چرا شرح احوال کسان را حذف کرده است (۱/(۱)/۳۴).

ابن بسام چنانکه خود متذکر شده (۱(۱)/۱۲ـ ۱۳)، در *الذخیرة* به شخصیتهای عصر دو دولت مروانی و عامری عنایتی نداشته، زیرا ابن فرج جَیّانی در *الحدائق* خود به آنها پرداخته است. به همین جهت او تنها شرح حال معاصرانش را ضبط کرده، اگر چه در بخش آخر کتاب به چندتن از مشرقیان قبل از خود، چون ثعالبی و مهیار دیلمی اشاره کرده است، در حالی که در صفحهٔ ۱۷ به صراحت یادآور می‌شود که محدودهٔ زمانی موردنظر او سدهٔ ۵ ق بوده است. یافتن شرح حال و نمونهٔ آثار معاصران برای ابن بسام، البته آسان نبود و او ناچار می‌شد جست و جوی بسیار کند (ص ۱۶)، به خصوص اگر شخصیتهای موردنظر او در جایی مذکور نبودند و آثارشان در کتابی فراهم نیامده بود (همانجا). پیداست که اگر کتاب شایستهٔ قابل اعتمادی می‌یافت، البته روایات آن را برمی‌گرفت و در صورت نیاز به تکمیل آنها می‌پرداخت. به همین جهت است که می‌بینیم بخشهای بسیار مفصلی از «تاریخ کبیر» ابن حیان، در *الذخیرة* نقل شده است. او خود نیز براین امر تصریح کرده، می‌گوید در بیشتر موارد از تاریخ ابومروان بن حیان

استفاده کرده و روایات او را عیناً آورده است (صص ۱۸، ۳۵). البته می‌دانیم که مراد وی از «تاریخ کبیر» همان *المتین*، تاریخ مشهور ابن حیان است و از آنجا که این اثر مهم امروزه دیگر دردست نیست، *الذخیرة* به سبب شمول بربخش عظیمی از آن، خود اهمیت تازه‌ای یافته است. از طرف دیگر، تردید نیست که ابن بسام، علاوه بر تاریخ ابن حیان، منابع متعدد دیگری هم در اختیار داشته است. بی‌گمان از اطلاعات تاریخی *ارجوزهٔ* عبدالجبار معروف به متنبی که وی آنهارا سراسر در *الذخیرة* آورده (۱(۲)/۹۱۶ ـ ۹۴۴)، بهره جسته است. او خود به کتابهای پرآشوب پرتصحیف ناخوانا اشاره می‌کند (۱(۱)/۱۵) که البته خالی از فایده هم نبوده‌اند. علاوه براین، در مباحث بلاغی، بارها بی‌آنکه به منبع خود اشاره کند، عین عبارات ابن رشیق را نقل کرده است (نک: دایة، ۳۷۸ به بعد).

ابن بسام برخلاف بسیاری از نویسندگان گذشته، در دیباچهٔ کتاب خود فهرست نسبتاً کاملی از کتاب را عرضه کرده است. فهرست او نخست به ۴ بخش تقسیم شده است که هریک، شخصیتهای گوشه‌ای از اندلس را دربر می‌گیرد، از این قرار: بخش ۱. قرطبه و اطراف آن؛ بخش ۲. ناحیهٔ غربی اندلس و اشبیلیه تا کرانهٔ اقیانوس اطلس؛ بخش ۳. جانب شرقی اندلس و بخش ۴. کسانی که در آن محدودهٔ زمانی وارد اندلس شده‌اند. وی سپس ذیل هریک از این بخشها، نام کسانی را که شرح حالشان را نوشته، برشمرده است. بدین‌سان ۳۴ عنوان در بخش اول، ۴۶ عنوان در بخش دوم، ۳۳ عنوان در بخش سوم و ۳۲ عنوان در بخش چهارم آمده است، اما برخی از این عنوانها، شرح حال دو تن یا بیشتر را هم دربر دارد (۱ (۱)/۲۲ـ۳۲).

انگیزهٔ ابن بسام در تدوین کتاب، چنانکه خود با لحنی صادقانه و گاه اندوهناک ذکر کرده، نظر هر خواننده‌ای را جلب می‌کند. در درجهٔ اول عشق شدید به سرزمین نیاکان است که او را به نگارش *الذخیرة* واداشته است. حضور فرهنگ خاور زمین در اندلس و اعتماد و اعتقاد بیش از حدّ مردم به آن، کار را به جایی کشانده بود که اندلسیان، در هرچه شرقی بود، به دیدهٔ اعجاب می‌نگریستند و در مقابل آن، خویشتن را حقیر می‌انگاشتند. او این حال را، با ناخرسندی، همه جا مشاهده می‌کرد. از اینکه مردم به هر بانگی که از شرق برآید، شیفته می‌شوند (۱ (۱) / ۱۲) و یا اینکه هنوز باید گوش اندلسیان به اشعار کهنهٔ جاهلی آکنده باشد، اظهار دلتنگی می‌کند (۱ (۱)/۱۳ـ۱۴) و نمی‌داند چرا هرچه نیک است، باید به شرق اختصاص داشته باشد (۱ (۱)/۱۲). حال آنکه دیار اندلس خود به چهره‌های تابناک علم و ادب آکنده است (همانجا؛ قس: پالنسیا، ۲۹۰؛ دایة، ۳۷۲). وی از آن بیم دارد که مشاهیر آن دیار گمنام بمانند و «ماههای آن به هلالهای لاغر، و دریاهای آن به گودالهای آب» تبدیل شود (ابن بسام، همانجا). بدین سبب بر آن می‌شود که آن نامهای درخشان را در *الذخیرة* جاویدان سازد. هنگام تدوین شرح احوال کسان، وی بر خود فرض کرده است که تنها زندگینامه و آثار آنان را بنویسد و دیگر به شرح و تفسیر نپردازد. با اینهمه گاه ناچار شده است که به نقد و مقایسهٔ آنها دست زند و وجوه بلاغی و ارزش ادبی آنها را، به خصوص در زمینهٔ «سرقات» باز نماید و در این کار از آثار دیگران نیز بهره گرفته است (۱ (۱)/۱۶ـ۱۷؛ قس: دایة، ۳۷۳). وی گاه از حد انتقادهای مادی شعر فراتر رفته و به مفاهیم کلی آنها نیز پرداخته است. مثلاً تحت تأثیر عقاید مذهبی خویش، شعر ابوالعلاء معرّی و شاعری سُمَیْسر نام را از آن سبب که از آیین شریعت به دور است، به باد انتقاد گرفته است (۱ (۲)/ ۸۰۹). ظاهراً این اعتقاد و اخلاق پاک دینی موجب شده است که وی از آن نوع هجای هرزهٔ نازیبا که در *نقائض* جریر و فرزدق می‌بینیم، به کلی روی برتابد و حتی برثعالبی که چنین هجاهایی را نقل کرده، خرده بگیرد و بپندارد که لاجرم گناه آن بر گردن وی باقی خواهد ماند (۱ (۱)/۵۴۶)، اما وی در آن هجای متین و مؤثر که خود آن را «هجاءالاشراف» خوانده (۱ (۱)/۵۴۴)، البته عیبی نمی‌بیند.

نثر سجع آمیز و پرتکلف ابن بسام دلالت آشکاری بر اطلاع وسیع و علاقهٔ شدید وی به صنایع لفظی دارد. او خود نیز به این امر تصریح کرده، می‌گوید «بدیع ابزار سنجش شعر است» (۱ (۱)/۱۶). بدین سبب در بیشتر جاهایی که به نقد و بررسی اشعار و مقایسهٔ میان آنها می‌پردازد، از مقیاسهای بدیعی بهره می‌گیرد (قس: دایة، ۳۷۸ به بعد). شاید همین توجه عام به صنعت و بلاغت ــ که آن هم از ارمغانهای مشرق زمین بود ــ موجب شده که وی، به رغم آنهمه اشتیاق به دستاوردهای خاص اندلس، از آوردن موشّحات در میان اشعار کلاسیک عرب خودداری کند، زیرا آنها «در عروضهای غیر معمول ساخته شده‌اند» (۱ (۱)/۴۶۹) و «اوزان آنها که غالباً در عروضهایی غیر از عروض شعر عرب است، در دایرهٔ اهداف این کتاب نمی‌گنجد» (۱ (۱)/۴۷۰).

الذخیرة علاوه بر جنبه ادبی، از اهمیت تاریخی وسیعی نیز برخوردار است، زیرا کتاب هم شرح حال انبوهی از خلفا و وزیران و امیران را دربردارد و هم به رابطهٔ شاعران و کاتبان با دربارهای اندلس و حوادث تاریخی اشاره کرده است. این کار نه برحسب تصادف، که به عمد و از سرِ هوشیاری صورت گرفته است، زیرا او خود گوید که «برخی از محنتهایی را که گریبانگیر سدهٔ ۵ ق بوده، شرح کرده و پرده از روی فتنه‌های آن برگرفته... و علل چیرگی اقوام روم را بر این اقلیم برشمرده است...» (۱ (۱)/۱۷).

ابن بسام با اینهمه دانش و هوش، جانب فروتنی را رها نکرده، می‌گوید که او چیز بدیع و غریبی نیاورده و ادعا نمی‌کند که طرحی نو درافکنده، اما امیدوار است که لااقل در کار شرح و بیان و پژوهش و جمع موفق شده باشد (همانجا).

تاریخ تألیف کتاب را دوزی (نک: شکیب ارسلان، ۳/۷۰) و به تقلید از او پالنسیا (ص ۲۸۹)، ۵۰۳ ق/۱۱۰۹ م و محل تألیف را نیز اشبیلیه نوشته است وبرخی از نویسندگان عرب، بدون ذکر مأخذ، همان را تکرار کرده‌اند (نک: مثلاً عنان، ۳۰۱). ولی این تاریخ در *الذخیرة* و

دیگر منابع کهن دیده نمی‌شود. کتاب *الذخیرة* از ۱۹۳۹ م که چاپ بخشی از آن آغاز شد، تا ۱۹۷۵ م پیوسته دستخوش حوادث می‌گردید و کار در نیمه راه رها می‌شد، اما در آن سال چاپ آن به کوشش احسان عباس آغاز شد و در ۱۹۷۹ م به پایان رسید. کتاب *الذخیرة* را ابن مماتی (د ۶۰۵ ق/ ۱۲۰۹ م) مختصر کرده است (پالنسیا، ۲۹۳).

ابن بسام علاوه بر *الذخیرة*، کتابهای دیگری نیز تألیف کرده که ظاهراً هیچ‌کدام به دست ما نرسیده است: *کتاب الاعتماد علی ماصحّ من اشعار المعتمد بن عباد*؛ *کتاب الاکلیل علی ذکر عبدالجلیل* (مجموعه‌ای از اشعار ابن وهبون)؛ *سلک الجواهر فی ترسیل ابن طاهر*؛ *الاختیار من اشعار ذی الوزارتین ابی بکر بن عمار* (همو، ۲۸۹؛ دایة، ۳۷۲).

ابن بسام گاه شعر نیز می‌سرود، ۳ بیتی که همهٔ منابع (مثلاً: ابن سعید، *رایات*، ۴۵؛ همو، *المغرب*، ۴۱۸/۱؛ همو، *عنوان المرقصات*، ۶۷؛ مقری، ۲۰۳/۳ به بعد) به نام او ثبت کرده‌اند، از ظرافت بی‌بهره نیست، اما ابیات پراکندهٔ او که گاه در جای جای *الذخیرة* می‌توان یافت، بیشتر موجب انتقاد گردیده است، زیرا مثلاً ملاحظه می‌شود که ابن سعید، شعر او را «نازل» دانسته است (*المغرب*، همانجا). شاید او نیز دچار همان دامی شده باشد که خود در حق «علما» ذکر کرده: وی دربارهٔ شعر ابن سراج فقیه گوید، از دیرباز چنین بوده که علما در فن شعر کمتر چیرگی می‌یافتند (ابن بسام، ۱ (۲)/۸۲۳-۸۲۴).

مآخذ: ابن‌بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به‌کوشش احسان عباس، لیبی-تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ همو، *عنوان المرقصات*، بولاق، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حمیری، محمد ابن‌عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ دایة، محمد رضوان، *تاریخ النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛عنان، محمدعبدالله، *تراجم اسلامیة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Nykl, A. R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

آذرتاش آذرنوش - مهران ارزنده

اِبْنِ بِسْطام، حسین بن بسطام بن سابور (شاپور) زیّات واسطی، محدّثِ شیعی امامی سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. از زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست، پدرش بسطام و عموهایش زکریا، زیاد و حفص از ثقات بوده و از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت کرده‌اند (نجاشی، ۱۱۰؛ بحرالعلوم، ۳۶۷/۱-۳۶۸). خوانساری وی را هم طبقهٔ کلینی (د ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م) و ابن قولویه قمی (د ۳۶۸ ق/ ۹۷۹ م) دانسته است (۲۰۹/۲). حرّ عاملی او را از راویان حدیث ذکر کرده است (۱۷۸/۱۷، ۱۸۱، ۱۸۴). کتاب طب الائمة را او و برادرش ابوعتّاب (عبدالله بن بسطام) تألیف کرده‌اند. این کتاب بسیار سودمند است و در آن در باب بهداشت خوراکیها و منافع آنها و نیز ادعیه و تعویذها گفت و گو شده است (نجاشی، ۳۹). حسینی گوید: *طب الائمة* احادیثی است با اسانید مربوط به منافع خوراکیها و آشامیدنیها و مضرات آنها وبعضی از دعاها و حرزها برای دفاع امراض (مرعشی، ۳۲۱/۷). این کتاب در هند به چاپ رسیده (آقا بزرگ، ۱۳۹/۱۵ - ۱۴۰) و در نجف نیز به کوشش محمد مهدی موسوی خرسان در ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م چاپ شده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی، رجال، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ حُرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی و ابوالحسن شعرانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، روضات *الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ مرعشی، خطی؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م.

تهار مقیمی

اِبْنِ بَشّار، احمد بن محمد بن سلیمان، ادیب و کاتب سدهٔ ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م. از دوران زندگانی، معاصران و حیات سیاسی-اجتماعی وی اطلاعی در دست نیست. کهن‌ترین مأخذی که از وی نام برده فهرست ابن ندیم است و دیگر مآخذ صریحاً مطالب آن را تکرار کرده‌اند. ابن بشار از نظر بلاغت و شیوهٔ نگارش از بزرگ‌ترین کاتبان عصر خویش به شمار می‌رفته و ابوعبدالله کوفی وزیر، شاگرد او بوده است (ابن ندیم، ۱۵۰؛ قس: یاقوت، ۱۸۹/۴؛ صفدی، ۵۲/۸-۵۳). ابن ندیم (همانجا) دو کتاب به او نسبت داده، گوید خود آنها را به خط مؤلف دیده است: *کتاب الخراج*، کتابی بزرگ حدود ۱۰٬۰۰۰ ورقه و *کتاب الشراب و المنادمة*، یا به قول بغدادی (۵۷/۱) *البیوتات و المنادمة*.

تاریخ درگذشت او را هیچ یک از منابع جز بغدادی (همانجا) که آن را در ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م دانسته، ذکر نکرده‌اند، اما معلوم نیست وی از کجا به این تاریخ دست یافته است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ یاقوت، *ادبا*.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ بِشْر، عثمان بن عبدالله، نک: عثمان بن عبدالله.

اِبْنِ بِشْران، ابوالحسین علی‌بن‌محمد بن‌عبدالله بن‌بشران اموی معدّل (۳۲۸ - ۴۱۵ ق/ ۹۴۰ - ۱۰۲۴ م)، محدّث بغدادی الاصل. وی را صدوق، ثقه، خوش اخلاق، بسیار جوانمرد و متدین (ظاهر الدّیانة) ذکر کرده‌اند (خطیب، ۹۹/۱۲ و به‌نقل از او ذهبی، *العبر*، ۲۲۹/۲).

ابن بشران نزد اساتیدی چون علی‌بن محمد مصری، اسماعیل‌بن محمد صفّار و حسین‌بن صفوان بردعی و دیگران دانش آموخت (خطیب، ۹۸/۱۲ - ۹۹؛ ابن جوزی، ۱۸/۸). همچنین گروهی از مشاهیر از وی روایت کرده‌اند که از آن جمله، خطیب بغدادی را می‌توان نام برد (ذهبی، سیر، ۳۱۲/۱۷). نوری (۵۰۹/۳)، شیخ طوسی را هم از

شاگردان وی شمرده و از قول همو روایت کرده که او ابن بشران را در ۴۱۱ ق در بغداد دیده است ، اما آقا بزرگ (ص ۱۲۶) در این مطلب تردید کرده و نوشته است که شاید ایـن شخص همـان علی‌بن‌محمد ابن‌شیران (د ۴۱۰ق) باشد. ابن بشران را پس از درگذشت درباب حرب بغداد به خاک سپردند.

به ابن بشران یک کتاب به‌نام *الفوائد* یا *الفوائد العوالی الحسان* (در دو جزء) نسبت داده‌اند که چند نسخه از آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است (سزگین، ۱(۱) /۴۶۹؛سید، ۱۹۳،۱۹۰/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌جوزی عبدالرحمن ، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن‌علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ـ ۱۳۵۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر*، به‌کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش ابوهاجر محمد السعید و ابن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض ۱۹۸۳م؛ نوری حسین‌بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

زهرا خسروی

اِبْنِ بُشْران، یا بَشران، بشیران، ابوغالب محمد بن احمد بن سهل واسطی معروف به ابن‌بشران و ابن خاله (۳۸۰ ـ ۴۶۲ ق/۹۹۰ـ۱۰۷۰م)، ادیب، شاعر و محدث. باخرزی اشعار و شرح احوال او را یک بار ذیـل «ابوغالب محمـد بـن احمد بـن سهل الواسطی» آورده (۳۰۳/۱) و بار دیگر ذیل «ابوغالب‌بن بشران الواسطی» (۳۲۳/۱) و ظاهراً آن دو را دو شخصیت جداگانه پنداشته است،اما مآخذ دیگر هر دو نام را برای یک تن ذکر کرده‌اند و آن اشعار را نیز به ابن‌بشران یا ابن خاله نسبت داده‌اند. وی شهرت ابن بشران را بر خویش نمی‌پسندیده است. علّت این اکراه را از او پرسیدند و او در جواب گفت: بشران جدّ مادری من و پسر عمّ آن ابن بشران محدثی است که در بغداد می‌زیسته است (یاقوت، ۲۲۱/۱۷). ابن بشران به ابن خاله نیز مشهور بوده و گویا میان این شهرت و نسبت او به‌خالویش رابطه‌ای وجود داشته باشد (سلفی، ۲۰ ـ ۲۱).

زادگاه وی، روستای نهرسابس، نزدیک واسط در عراق بود (همانجا). ابن‌جوزی (۲۵۹/۸) سال ولادت او را ۳۳۰ ق/۹۴۲ م و ابن حجر (۴۳/۵)، ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م ذکر کرده است، ولی به گفتهٔ خود ابن بشران تاریخ ولادتش ۳۸۰ ق/ ۹۹۰ م بوده است (یاقوت، همانجا؛ قفطی، *انباه الرواة*، ۴۴/۳).

ابن بشران برای حضور در درس بزرگان علم و ادب به‌واسط آمد و از استادانی چون ابن جَلّاب و ابن دینار کاتب، شاگرد ابوعلی فارسی، سودجست و در درس ابواسحاق رفاعی، شاگرد سیرافی شرکت کرد و به گفتهٔ خود، نزد وی «هزار دیوان شعر» قرائت کرد و کتاب سیبویه را نـزد ابـن کُردان خوانـد (سلفی، ۲۱ ؛ یاقـوت ۲۲۱/۱۷ ؛ذهبی، ۲۳۶/۱۸). کسانی‌که وی از آنان روایت حدیث کرده است عبارتند از: احمد بن‌عبید بن‌بیری، ابوالفضل التمیمی (همو، ۲۳۵/۱۸ ؛ ابن عماد، ۳۱۰/۳)، ابوالحسین علی بن‌محمد بن‌عبدالرحیم، ابوالقاسم علی‌بن طلحه، ابوعبدالله حسین‌بن حسن علوی (ابن‌جوزی، همانجا)، علی‌بن حسن جاذَری و احمدبن‌محمد بن مردویه و دیگران (ابن‌نقطه، ۲۹۴؛ ابن قاضی،۴۲).

ابن بشران چندان در نحو، لغت، ادب و حدیث تبحر داشت که از گوشه و کنار، طالبان علم و دانش برای استفاده از محضرش به‌واسط سفر می‌کردند. وی روایت و درایت را در خود جمع کرده و دارای اخلاقی نیکو و بیانی شیوا بود. در ترویج و اشاعهٔ ادب و دیوانهای شعر سهم بسزایی داشت (ابن قفطی، *المحمدون*، ۹۱/۱؛ ذهبی، ۲۳۶/۱۸).

او از زمرهٔ کسانی بود که در نزد قاضیان واسط برای شهادت در محکمه از عدالت و وثوق لازم برخوردار بودند (سلفی، ۴۴،۲۲)، ولی از آنجا که به آیین معتزلیان گرایش داشت، در انزوا می‌زیست. دشمنانش از این نکته سوء استفاده کرده نفرت عموم را علیه وی برانگیخته بودند (فروخ، ۱۶۱/۳). از این‌رو تنها بعضی از طالبان علم به‌خانهٔ او رفت و آمد می‌کردند. این مطلب را از ماجرای آخر عمر او که تمام کتابهایش از طرف قاضی شهر به‌بهانهٔ حفظ و حراست ضبط شد، و نیز از ابیاتی که بعد از شنیدن این خبر سرود، می‌توان به‌خوبی درک کرد (یاقوت، ۲۱۵/۱۷)، لذا ابن بشران نتوانست شاگردان بسیار تربیت کند (سلفی، ۲۱، ۲۲).

کسانی‌که از وی روایت کرده‌اند عبارتند از: ابوالمجد بن‌جَهْور، ابوالفضل‌بن جهور (همو، ۴۴، ۵۶)، ابو عبدالله محمدبـن ابی‌نصر حُمَیدی، علی‌بن‌محمد بن جُلّابی، ابوعبدالله بن‌بنا، ابوالقاسم‌بـن سمرقندی، ابوالفرج محمد بن عبیدالله قاضی بصره (ذهبی،۲۳۵/۱۸ ـ۲۳۶)، ابو نصر بن ماکولا (ابن‌قاضی، ۴۲) و دیگران که آخرین آنان فضل‌الله بن‌محمد عراقی است (قفطی، *انباه الرواة*، ۴۵/۳).

آثـار: احتمال می‌رود که ابن‌بشران کتابی در شعر داشته که شامل اشعار استادش ابواسحاق رفاعی هم بوده است (سلفی،۸۴). زرکلی (۳۱۴/۵) و کحاله (۲۶۷/۷) به‌اشتباه وی را صاحب چندین کتاب می‌دانند که از آن جمله دیوانی در اشعار عرب است. این اشتباه از آنجا ناشی شده که در *لسان‌المیزان* «اَلفَ دیوانٍ» به «اَلفَ دیواناً» تبدیل شده است (ابن‌حجر، ۴۳/۵؛ قس: سلفی،۲۱). زرکلی به نقل از یاقوت می‌افزاید که کتابهای وی دراثر گذشت زمان از بین رفته است، اما مقصود یاقوت (۲۲۴،۲۲۳/۱۷) ظاهراً کتابهای کتابخانهٔ او بوده است که قبل از مرگ آنها را وقف مدفن ابوبکر کرد. زرکلی (همانجا) کتاب *فضائل بیت المقدس* را هم به‌او نسبت می‌دهد، حال آنکه این کتاب تألیف ابوبکر محمد بن احمد بن‌محمد واسطی مقدسی (د ۴۱۰ ق/۱۰۱۹ م) است (دارالکتب المصریة، ۱۹۶/۸). از مجموعهٔ اشعار وی، که معانی عاطفی و زاهدانه در آنها غلبه دارد، ۱۰۷ بیت به‌شرح زیر در منابع موجود است: ۸ بیت با قافیه «بِ» (۴ بیت در باخرزی، ۳۰۵/۱ ؛۴ بیت در قفطی، *المحمدون* ،۹۱/۱)؛۳ بیت با قافیهٔ «تُ» (ابن‌جوزی، ۲۵۹/۸ و دیگران)؛۳ بیت با قافیهٔ «جُ» (یاقوت، ۱۷/ ۲۲۲)؛ ۱۲ بیت با قافیهٔ «حُ» و «حِ» (۸ بیت در باخرزی، ۳۰۴/۱؛ ۴ بیت

در یاقوت، ۲۱۷/۱۷)؛ ۸ بیت با قافیهٔ «دا» و «دِ» (همو، ۲۱۹/۱۷، ۲۲۳)؛ ۲۳ بیت با قافیهٔ «رِ» و «رُ» (۷ بیت در باخرزی، ۳۰۵/۱؛ ۱۱ بیت در ابن‌جوزی، ۲۵۹/۸، ۲۶۰؛ ۵ بیت در یاقوت، ۲۱۹،۲۱۸/۱۷)؛ ۳ بیت با قافیهٔ «سُ» (ابن‌جوزی، ۲۵۹/۸، ۲۶۰؛ یاقوت، ۲۱۸/۱۷)؛ ۱۴ بیت با قافیهٔ «ضا» (همو، ۲۱۶/۱۷، ۲۱۷، ۲۱۹)؛ ۴ بیت با قافیهٔ «عُ» و «عِ» (۲ بیت در ابن‌تَغری بَردی، ۸۵/۵؛ ۲ بیت در باخرزی، ۳۲۵/۱)؛ ۳ بیت با قافیهٔ «فُ» (یاقوت، ۲۲۴/۱۷)؛ ۵ بیت با قافیهٔ «قا» و «قی» (همو ۲۱۵/۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳)؛ ۵ بیت با قافیهٔ «کا» (همو، ۲۲۰/۱۷، ۲۲۱)؛ ۴ بیت با قافیهٔ «لا» (باخرزی، ۳۲۴/۱)؛ ۵ بیت با قافیهٔ «مِ» (همو، ۳۲۴/۱، ۳۲۵)؛ ۷ بیت با قافیهٔ «هِ» و «هُ» (یاقوت، ۲۱۶/۱۷، ۲۱۷). غالب این اشعار را منابع دیگر نیز نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدر آباددکن، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ ابن حجر، احمد بن‌علی، *لسان المیزان*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به‌کوشش محسن عیاض، نجف، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م؛ ابن نقطه، محمدبن‌عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ باخرزی، ابوالحسن، *دمیة القصر*، به‌کوشش سامی مکی العانی، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ دارالکتب المصریة، *فهرس الکتب العربیة التی وردت للدار* ۱۹۳۰ ـ ۱۹۳۷، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب الارنؤوط و محمدنعیم‌العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سلفی، احمد بن محمد، *سؤالات الحافظ السلفی*، به‌کوشش مطاع الطرابیشی، دمشق، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ صَفَدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة* ، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، *المحمدون من الشعراء*، به‌کوشش محمد عبدالستارخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛یاقوت، *ادبا*.

احمد پادکوبهٔ هزاره

اِبْنِ بَشْرون، عثمان بن عبدالرحیم (د پس از ۵۶۱ ق / ۱۱۶۶ م)، ادیب، از مردم صقلیه. بشرون که عثمان شهرت خود را از او یافته است، نیای بزرگ وی بود. در تبارنامه‌ای که تجانی (صص ۳۶۶ـ ۳۶۷) برای او نقل کرده نام و نسب او، «عثمان بن ابی القاسم بن عبدالرحمن بن حشرون» آمده است. نامهای مذکور در این سلسله نسب ـــ بجز عثمان ـــ با آنچه منابع دیگر آورده‌اند، تفاوت دارد. ظاهراً ابوالقاسم کنیهٔ ابن بشرون بوده نه نام پدر او، و کلمهٔ «ابن» نیز در «ابن ابی القاسم» توسط ناسخان افزوده شده و عبدالرحیم به‌عبدالرحمن تبدیل گردیده است. این احتمال وقتی تقویت می‌شود که توجه کنیم کلمهٔ «حشرون» نیز در برخی از نسخه‌های کتاب *رحله* به‌صورت صحیح آن، یعنی بشرون ضبط شده است (همو، ۳۶۷، حاشیه). در هر حال از زندگی ابن بشرون اطلاعات چندانی در دست نیست، اما عماد الدین کاتب (قسم شعراء مصر، ۱۱۵/۲) کتابی با عنوان *المختار فی النظم والنثر لافاضل اهل العصر* به‌وی نسبت داده که تاریخ تألیف آن را ۵۶۱ ق یاد کرده است (قس: حاجی خلیفه، ۱۶۲۴/۲؛ *المکتبة العربیة*، ۷۰۴ـ۷۰۵). عمادالدین خود در تألیف *خریدة* از کتاب مذکور بهرهٔ بسیار برده (قسم شعراء المغرب، ۱۷ ـ ۱۹، ۱۶۷، قسم شعراء المغرب والاندلس، ۱۸۹ ـ ۱۹۱، ۲۳۷) و شرح حال ۳۶ تن از شعرای معاصر ابن بشرون را که در *المختار* آمده بوده، با گزیده‌هایی از اشعار آنان آورده است. ابن جوزی (۸ (۱) / ۱۷۲) نیز می‌گوید که وی شرح حال ابن ماجد را در آن کتاب دیده بوده است.

مآخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، *رحله*، به‌کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر*، قسم شعراء مصر، به‌کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ همان، قسم شعراء المغرب، به‌کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ همان، قسم شعراء المغرب والاندلس، به‌کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ م؛ *المکتبة العربیة الصقلیة*، به‌کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷ م.

زهرا خسروی

اِبْنِ بُشْری، ابوالحسن علی بن بشری آغرناطی، کاتب و شاعر اندلسی، معاصر نصریان غرناطه. از زندگی او اطلاعی در دست نیست، حتی منابع جدید نیز به‌ندرت از او سخن گفته‌اند. تنها از آن روی که وی پاره‌ای موشحات ابن خطیب را نقل کرده، می‌توان حدس زد که در سدهٔ ۸ یا ۹ ق / ۱۴ یا ۱۵ م می‌زیسته است (اهوانی، ۷) و از آنجا که نیفر (۱۲۹/۱) او را در زمرهٔ ادیبان تونس آورده، می‌توان احتمال داد که از اندلس به‌تونس عزیمت کرده و در آنجا رحل اقامت افکنده است. شاید وی از عالمان و ادیبانی بوده باشد که در دوران پرآشوب اندلس زادگاه خویش را ترک گفته و به‌برّالعدوة یا تونس، مصر و حتی به‌شرق مهاجرت کرده‌اند. شهرت ابن بشری از هنگامی آغاز شد که کولن[1] به‌نسخه‌ای از کتاب او به‌نام *عُدّة الجلیس ومؤانسة الوزیر والرئیس* در مغرب دست یافت (نک: اشترن، XXIII/339). این نسخهٔ منحصر به‌فرد در ۲۲۲ صفحه و به‌خط مغربی است و قریب ۳۰۰ موشحه از شعرای اندلس از سده‌های ۵ و ۶ ق به‌بعد را دربردارد (نک: گارسیاگومز، «۲۴ خرجه[2]»، 64-63؛ اهوانی، همانجا). انواع موشحات اندلسی با اشکال، عروض و خرجه‌های گوناگون عامیانه و معرّب از شعرای نامداری چون ابن بَقی طُلَیطلی، اعمای تُطیلی، ابن زُهر (هـ م م)، ابن ارفع رأسه، لاردی و دیگران در این مجموعهٔ گرانبها گرد آمده است و از این رو در پژوهشهای مربوط به‌شعر عامیانهٔ اندلس و ارتباط آن با عناصر شعری غیر عرب می‌توان از آن مجموعه بهرهٔ بسیار گرفت. چنانکه گارسیاگومز نیز ۲۶ خرجهٔ غیر عربی (رومانسی) را در میان آنها شناسایی کرده و با ترجمهٔ اسپانیایی و توضیحات در مجلهٔ *اندلس* (XIX/369-391, XVII/52-127) به‌چاپ رسانده است

1. Colin 2. «Veinticuatro Jarŷas Romances en Muwaššaḥas Árabes».

(قس: گارسیاگومز «خرجه‌های رومانسی»[1]، 49؛ اشترن، همانجا، حاشیهٔ 2). اشترن نیز ۴ فقره از موشحات این کتاب را با ترجمهٔ انگلیسی و توضیحات در همان مجله (XXIII/339-369) منتشر ساخته است. با اینهمه متن کامل این کتاب مهم که بزرگ‌ترین مجموعهٔ موجود از موشحات اندلسی است، به‌رغم ارزش فراوانی که در شناخت شعر اندلس دارد، هنوز به‌چاپ نرسیده است (قس: آل طعمه، ۲۲).

مآخذ: آل طعمه، عدنان محمد، موشحات ابن بقی الطلیطلی، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ اهوانی، عبدالعزیز، الزجل فی الاندلس، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ نیفر، محمد، عیون الاریب، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ نیز:
García Gómez, Emilio, *Las Jarchas Romances de las Serie Árabe en su Marco*, Barcelona, 1975; id., «Veinticuatro Jarŷas Romances en Muwaššaḥas Árabes», *al-Andalus*, 1952; Stern, S. M., «Four Famous Muwassahs From Ibn Bušrā's Anthology», *al-Andalus*, 1958.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ بَشْکُوال، ابوالقاسم خلف بن عبدالملک بن مسعود بن موسی بن بشکوال[2] بن یوسف بن داحَةَ بن داکة بن نصر بن عبدالکریم ابن واقد خزرجی انصاری معروف به ابن بشکوال (۴۹۴ - ۵۷۸ ق/۱۱۰۱ - ۱۱۸۳م)، حافظ، محدّث و مورخ قُرطُبی اندلسی. بعضی از منابع نام نیاکان دور ابن بشکوال را به اختلاف نوشته‌اند، اما خود او (۳۶۶/۲) در شرح حال پدرش اسامی نیاکان خویش را به صورتی که یاد شد، به دست داده است.

وی در خاندانی منسوب به سوریون[3] (دهکده‌ای ناشناخته در مشرق اندلس از دشت بلنسیه[4])، در قُرطبه زاده شد. نخست در زادگاه خود نزد پدرش و ابومحمد بن عتّاب و ابو الولید بن رُشد به کسب دانش و استماع حدیث پرداخت و سپس به اشبیلیّه رفت و در آنجا از ابومحمد بن یربوع، ابوبکر بن عربی و ابوالحسن شریح بن محمد حدیث شنید و دانشمندانی چون ابوعمران بن ابی تلید، ابوجعفر بن بَشْتَغْیر، ابوالقاسم بن منظور، ابوالقاسم بن ابی لیلی و ابوالحسن بن واجب، ابوعلی بن سکّرهٔ صدفی و جمعی دیگر به وی برای نقل حدیث اجازه دادند. ابن بشکوال اجازه‌نامهٔ ابوعلی صدفی را مهم‌ترین اجازه‌نامه‌های خود دانسته است. از اهل مشرق نیز ابوطاهر سلفی، ابوالمظفّر شیبانی و ابوعلی بن العرجاء به وی اجازه داده‌اند. همچنین او از عالمان بسیاری حدیث شنیده و از آنان روایت کرده است. وی عنایت زیادی به حدیث و حفظ آن داشته است و با فراگیری و مطالعهٔ حدود ۴۰۰ کتاب اطلاعات بسیاری کسب کرد و سرآمد محدّثان قرطبه شد. او همچنین در تاریخ قدیم و جدید اندلس تبحّر داشت (ابن ابّار، *التکملة*، ۳۰۵/۱ - ۳۰۶؛ همو، *المعجم*، ۸۳).

ابن بشکوال نخستین بار در اشبیلیه به خدمت دیوان قضا درآمد و در آنجا به نیابت از استادش ابوبکر بن عربی، قاضی القضاة آن شهر، به کار پرداخت، و سپس به عنوان «عدل» در قُرطبه به خدمت مشغول شد. اما به زودی حرفهٔ دیوانی و قضاوت را رها کرد و بار دیگر به فراگیری علوم و به ویژه استماع حدیث و تدوین و تحقیق روی آورد و شاگردان بسیاری تربیت کرد. طالبان علم از اطراف و اکناف برای استماع حدیث به نزد وی شتافتند، از آن جمله‌اند: ابوبکر بن خیر، ابوالقاسم قنطری، ابوالحسن بن فید، ابوبکر بن سمجون، ابوالحسن ابن ضحاک، ابوالقاسم احمدبن محمدبن احمدبن رشد، احمدبن عبدالمجید مالقی وعده‌ای دیگر. برخی از اینان پیش از ابن بشکوال درگذشتند (همو، *التکملة*، ۳۰۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۱۴۰/۲۲). کسانی مانند ابوالقاسم سبط سلفی و ابوالفضل همدانی از وی اجازه داشتند (همو، تذکرة، ۱۳۴۰/۴).

ابن بشکوال شعر نیز می‌سروده است و ابن سعید (۵۸/۱ - ۵۹) ابیاتی از اشعار او را در مدح ابو وهب عبدالرحمن عباسی زاهد (د ۳۴۴ ق/۹۵۵م) آورده است. وی به تصریح ذهبی از اندلس خارج نشده است (سیر، ۱۴۱/۲۲). ابن بشکوال در زادگاه خویش وفات یافت و در مقبرهٔ ابن عباس نزدیک قبر امام یحیی بن یحیی به خاک سپرده شد (ابن ابّار، *التکملة*، ۳۰۷/۱).

آثـار: ابن بشکوال آثار و تألیفات بسیاری داشته که به تصریح ابن ابّار (همان، ۳۰۷/۱) به ۵۰ اثر می‌رسیده است. اسامی برخی از آثار که به نام وی در کتابهای تاریخی و رجالی آمده است، به این شرح است: ۱. *المحاسن و الفضائل فی معرفة العلماء الافاضل*، در رجال، ۲۱ جزء (همانجا)؛ ۲. *طرق حدیث المغفر*، ۳ جزء؛ ۳. *القربة الی الله بالصلاة علی نبیّه* (ص)؛ ۴. *ذکر من روی الموطّأ عن مالک*، ۳ جزء؛ ۵. *اخبار الاعمش*؛ ۶. *ترجمة المحاسبی*؛ ۷. *ترجمة اسماعیل القاضی*؛ ۸. *اخبار ابن وهب*؛ ۹. *اخبار ابن المطرف القنازعی*؛ ۱۰. *اخبار ابن المبارک*، ۲ جزء؛ ۱۱. *اخبار ابن عُیَینَة*؛ ۱۲. *المسلسلات*؛ ۱۳. *طرق حدیث من کذب علیّ*؛ ۱۴. *ترجمة النّسائی*؛ ۱۵. *قضاة قرطبة*، ۳ جزء (ذهبی، سیر، ۱۴۱/۲۲)؛ ۱۶. *تاریخ صغیر فی احوال الاندلس و ما اقصر فیه* (ابن خلکان، ۲۴۰/۲). مقری تلمسانی در *نفح‌الطّیب* از این کتاب استفاده کرده و آن را *تاریخ اصحاب الاندلس* نامیده است (۱۸۱/۳)؛ ۱۷. *زهّاد الاندلس و ائمّتها*، ابن سعید از این کتاب استفاده کرده است (۱۶۶/۱)؛ ۱۸. *التنبیه و التعیین لمن دخل الاندلس من التابعین*، مقری از این کتاب نیز استفاده کرده است (۶۰/۳، ۶۴)؛ ۱۹. معجم در ذکر مشایخ خود، ابن ابّار تصریح دارد که خود ضمن نسخه‌برداری این کتاب آنچه را که ابن بشکوال از اسامی شیوخ خود در کتاب *الصلة* نیاورده در ذیل معجم خود ثبت کرده است (*التکملة* ۳۰۵/۱).

مهم‌ترین و با ارزش‌ترین کتابی که تاکنون از ابن بشکوال به چاپ رسیده است، کتاب مشهور وی *الصلة* است که تألیف آن را در ۵۳۴ ق به پایان برده است (ابن خلکان، ۲۴۰/۲). این کتاب پیوستی است بر *تاریخ علماء الاندلس* نوشتهٔ ابوالولید عبدالله بن الفرضی (د

1. *Las Jarchas*... 2. Pascual 3. Sorrion 4. Valencia

۴۰۳ق/۱۰۱۲م). این کتاب را ابن بشکوال به تشویق استاد خود ابوالعباس بن عریف زاهد نوشته و در آن شرح احوال بسیاری از پیشوایان و محدّثان و فقیهان اندلس را آورده است. ابن ابّار که کتاب *الصلة* را با نوشتن *التکملة* تکمیل نموده، تصریح کرده است که کتاب *الصلة* در فن خود پرارزش است و اشتباهات اندکی دارد و وی در کتاب *التکملة* به آنها اشاره کرده و استدراکاتی بر آن افزوده و آن را تکمیل کرده است (همان، ۳۰۶/۱). کتاب *الصلة* نخستین بار در مادرید به کوشش فرانسیسکو کودرا[1] با مقدمه‌ای در ضمن مجموعه‌ای ۸ جلدی به نام *مکتبة الاندلسیة* در ۲ جلد و در ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۲ م منتشر شده است. چاپهای متعددی از این کتاب که در بیروت و قاهره منتشر شده، در دست است (واندیک، ۱۰۴، ۲۵۶؛ مشار، ۷۳۱). یکی دیگر از آثار وی *غوامض الاسماء المبهمة الواقعة فی متون الاحادیث المسندة* است، که آن را به شیوهٔ خطیب بغدادی تألیف کرده و راویان مجهول در احادیث را مشخص نموده است. این کتاب دارای ۱۳ جزء است و اولین بار به کوشش عزالدین علی السید و محمدکمال‌الدین عزالدین در ۲ مجلد در بیروت ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م به چاپ رسیده است. مجلد اول آن ۷ جزء و مجلد دوم ۶ جزء است. ابن ابّار نوشته است که ابوالخطاب بن واجب این کتاب را تلخیص کرده است (*التکملة*، همانجا). بقیهٔ آثار وی اینهاست: *الفوائدالمنتخبة والحکایات المستغربة* در ۲۰ جزء (همانجا) که خود مختصری است از کتاب *المنتخب من تاریخ الرؤساء والفقهاء و القضاة بطلیطلة*، نوشتهٔ ابوجعفر ابن مظاهر (پالنسیا، ۲۷۴ ـ ۲۷۵)؛ *المستغیثین بالله عزّ و جلّ عندالملمّات و الحاجات والمتضرّعین الیه سبحانه بالرغبات و الدعوات و مایسّرالله لهم من الاجابات والکرامات*. نسخه‌ای خطّی از این کتاب در دارالکتب الظاهریة، قسم الادب، شمـ ۳۷۷۱ مجامیع ۳۴ موجود است (ظاهریه، ۲۲۵/۲ ـ ۲۲۶). حاجی خلیفه آن را المستعین بالله ... نیز ضبط کرده است (۱۶۷۴/۲).

مآخذ: ابن ابّار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید ، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ظاهریه، خطی؛ مشار، چاپی عربی؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ون دایک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م.

علی رفیعی

اِبْنِ بَصّال، ابو عبدالله محمدبن ابراهیم اندلسی طلیطلی (د ۴۹۹ ق/۱۱۰۶ م)، گیاه‌شناس مسلمان و دانشمند آگاه به دانش کشاورزی. او را ابن فصّال نیز گفته‌اند. کحاله (۱۹۱) در گزارشی از اوضاع کشاورزی و گیاه‌شناسی در تاریخ اسلام از دو شخص متفاوت با عنوان محمدبن ابراهیم بن فصّال و ابراهیم بن محمدبن بصّال نام برده که ظاهراً هر دو یکی هستند (دربارهٔ وجه تسمیهٔ ابن بصّال و تغییر بصال به فصال، نک: EI², II/901). گرچه از منابع تاریخی به‌طور مستقیم اطلاعات چندانی دربارهٔ زندگی ابن بصّال نمی‌توان به دست آورد، اما با تکیه بر شواهد تاریخی عصر، می‌توان تصویری از زندگی او ترسیم کرد. ابن بصّال ظاهراً در طلیطله به دنیا آمد و مدتی در مصر و ایتالیا به سفر پرداخت (خیاط، ۲۱۹). ره‌آورد این سفرها دانش و تجربهٔ فراوان در امر کشاورزی و پرورش گیاهان بود و گویا بسیاری از بذرهای گیاهان و کاشتنیهای مختلفی که اهمیت زراعی و طبّی آنها را تجربه کرده بود با خود به همراه آورد (همانجا). پس از بازگشت به طلیطله به خدمت ابوالحسن یحیی المأمون امیر بنی ذوالنون درآمد و به سرپرستی باغهای وسیع او منصوب شد (همو، ۲۱۸؛ قس: عنان، *دول الطوائف*، ۴۲۰). هنگامی که آلفونس ششم پادشاه کاستیل، با استفاده از تشتّت و اختلافات داخلی اعراب اسپانیا، طلیطله را از چنگ خاندان بنی ذوالنون بیرون می‌آورد (ابن اثیر، ۱۴۲/۱۰ـ۱۴۳؛ قس: ابن خلدون، ۴ (۲)/۳۴۷ـ۳۴۸)، ابن بصّال به اشبیلیه رفت و به خدمت معتمد، پادشاه خاندان بنی عباد درآمد که وسعت باغهایشان در اندلس مقام دوم را داشت (عنان، همانجا). وی سرانجام در قرطبه درگذشت (EI², II/901).

توجه خاص اندلسیان در دوران ملوک الطوایف (سدهٔ ۵ق/۱۲ م) به ایجاد باغهای فراوان و وسیع، موجب ظهور گروه قابل توجهی از دانشمندان فن باغداری و علم گیاه‌شناسی و تدوین کتابهای متعددی به دست آنان شد. ابن بصّال نیز در میان همین گروه ظهور کرد (نک: عنان، *نهایة الاندلس*، ۴۴۶؛ همو، *دول الطوائف*، ۴۱۹ـ۴۲۰؛ قس: مقری، ۱۵۰/۴) و توانست شاگردان برجسته‌ای همچون ابوعبدالله محمدبن مالک طغنری تربیت کند (عنان، *دول الطوائف*، ۴۲۰).

آثار: ابن بصال اثر مهم خود کتاب *الفلاحة* یا *دیوان الفلاحة* را برای ابوالحسن یحیی المأمون نوشت. ابن عوام (ه‌ م) چنانکه خود گفته از کتاب ابن بصّال در تألیف کتاب *الفلاحة* استفاده کرده و یادآور شده که ابن بصال بر مبنای تجارب شخصی خویش آن را نوشته است (پالنسیا، ۴۷۶). ابن غالب در کتاب *فرحة النفس* خود اشاره کرده که صحّت مشهودات و برتری روشهای ابن بصال از طریق تجربه به اثبات رسیده است (مقری، ۱۵۰/۴). این کتاب توسط خود ابن بصال به صورت رساله‌ای در ۱۶ باب خلاصه و *القصد و البیان* نامگذاری گردید. خلاصه‌ای از فصل‌بندی و رئوس مطالب این کتاب را، همراه با گزارشی از وضع کشاورزی در اندلس به‌طور کلی و نقش و تأثیر ابن بصّال در پیشبرد و توسعهٔ آن، در مقالهٔ خیاط (۲۱۴ـ۲۲۷) می‌توان دید. ترجمه‌ای کاستیلی از کتاب ابن بصّال (مربوط به قرون وسطی) به ویرایش خ. م. میلاس والیکروزا در *مجلة الاندلس*، در ۱۹۴۸ م، شمـ

---

1. Codera

۱۳، جزء ۲، صفحات ۳۴۷ـ۴۳۰ (فولتون و لینگز، 513) و بار دیگر با ترجمه و مقدمه و ویرایش همو و محمد عزیمان در تتوان، ۱۹۵۵ م به چاپ رسیده است (واتسون، ۳۴۷). والیکروزا نسخه‌های خطی جدیدی از آثار ابن بصّال را در ۱۹۵۴ م در *تمودا* جلد ۲، صفحات ۳۳۹ـ۳۴۴ معرفی کرده است (عواد، ۱/۱۳۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت ۱۹۵۸ م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکرالاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ خیاط، جعفر، «ابن البصّال رائد الفن الزراعی الحدیث فی الاندلس»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، شم ۱۵، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ عواد، کورکیس، *نهارس المخطوطات العربیّة فی العالم*، معهد المخطوطات العربیة؛ کحاله، عمررضا، *العلوم العملیة فی العصور الاسلامیة*، دمشق، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ واتسون، آندریو، *الابداع الزراعی*، ترجمه احمد الاشقر، به کوشش محمد نذیر سنکری، حلب، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ نیز:
Fulton, Alexander. S., and Lings, Martin, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959;
ابوالحسن دیانت

اِبْنِ بُصَیْص، شیخ نجم الدین موسی بن علی بن محمد حلبی (۶۵۱ ـ ذیقعدهٔ ۷۱۶ ق/۱۲۵۳ ـ ژانویهٔ ۱۳۱۷ م)، خوشنویس و «شیخ الکتّاب» دمشق. وی در حماة زاده شد و در دمشق پرورش یافت. او را به سبب اینکه به شیوهٔ «منسوب» کتابت می‌کرد، «کاتب المنسوب» نامیده‌اند. خط «منسوب» به خطی گفته می‌شد که اندازهٔ هر حرف آن متناسب با حرف الف و این تناسب بر پایهٔ نقطه و دایره بود.

ابن بُصیص قصیدهٔ معروف ابن بوّاب (هـ م) را که دربارهٔ هنر خوشنویسی و ابزار و مواد آن و برگزیدن و تراشیدن قلم و انتخاب مرکب و جز آن سروده شده، شرح کرده و فواید این قصیده را برشمرده است؛ و همچنین در این شرح ابن مقله (هـ م) را مبتکر و مخترع «کتابت منسوب» دانسته است (حبیب اصفهانی، ۴۸؛ ابن خلدون، ۸۳۷). خود وی نیز در کار خوشنویسی چیره‌دست بود و همهٔ اقلام خط به ویژه دو قلم «مزوج» و «مثلث» را خوش می‌نوشت و قلمی به نام «معجز» پدید آورد (ابن کثیر، ۱۴/۷۹؛ ابن حجر، ۶/۱۴۰). ابن بُصیص ۵۰ سال به کار آموزش کتابت پرداخت و مردم دمشق از دانش و هنر وی سود بردند. با آنکه به سبب پرکاری در کتابت درآمدی کافی داشت، در باغ خود نیز به کار می‌پرداخت و خشت می‌زد و بنّایی می‌کرد (همو، ۶/۱۴۱). او در پایان عمر قرآنی تمام به آب زر نوشت (ابن تغری بردی، ۹/۲۳۳). ابن بُصیص صوفی مشرب بود و اشعار صوفیانه‌ای از وی بر جای مانده است. وی پیری نیک منظر بود و او را به منشهای نیکو، امانت و پرهیزکاری ستوده‌اند (ابن کثیر، ابن حجر، همانجاها). ابن بُصیص در دمشق درگذشت و اورا در گورستان «باب الصغیر» همان شهر به خاک سپردند.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطّاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م.
محمد حسن سمسار

اِبْنِ بِطْریق، ابوحسین، یاابوزکریا شمس‌الدین‌یحیی‌بن حسن ابن‌حسین‌بن علی بن محمدبن بطریق اسدی حلّی (۵۲۳ـ ۶۰۰/ ۱۱۲۹ ـ ۱۲۰۴ م)، محدث، فقیه، ادیب و متکلم امامی.

آل بطریق از خاندانهای بزرگ علم و ادب در حله بودند. ابن بطریق و دو فرزندش علی و محمد از مشهورترین افراد این خاندان به‌شمار می‌آیند (صدر، ۱۲۹، ۱۳۰). به‌گفتهٔ بحرالعلوم امروز از بازماندگان این خاندان بزرگ شیعه کسی را در حلّه نمی‌شناسیم (ص ۲۸۴، حاشیه).

وی فقه و کلام را بر مذهب امامیه نزد سدیدالدین محمود حمصی فرا گرفت و نحو، لغت، نظم و نثر را نیز بیاموخت (مجلسی، مدخل، ۱۴۹؛ ابن حجر، ۶/۲۴۷) و چندان کوشید تا در مذهب امامیه به مرتبهٔ افتاء دست یافت. وی مدتی در بغداد و سپس در واسط سکنی گزید و به‌زهد و پرهیز شهرت یافت (همانجا). مشایخ عمدهٔ روایی او از اهل سنت عبارتند از ابوالغنائم معمربن محمدبن احمدبن عبدالله حسینی، ابوجعفر اقبال بن مبارک بن محمد عکبری واسطی، ابوبکر عبدالله بن منصور بن عمران باقلانی، ابوالحسن محمدبن حسن بن علی بن وزیر ابوالعلاء واسطی، محمدبن یحیی بن محمدبن ابی السطلین علوی بغدادی و دیگران (ابن بطریق، ۱۹ ـ ۲۲) و از مشایخ خاصهٔ وی بیشتر از عمادالدین ابوجعفر محمدبن قاسم طبری صاحب *بشارة المصطفی*، احمدبن طاهر بن علی بن طاهر حسینی و محمدبن علی بن شهرآشوب مازندرانی نام برده است (مجلسی، همانجا). شاگردان و راویان او عبارتند از علی‌بن یحیی بن حسن بن بطریق، ابوالحسن علی‌بن یحیی خیاط سوراوی (آقابزرگ، طبقات، قرن ۷، ۱۱۸)؛ شرف‌الدین فخّاربن سعدبن فخّار بن احمد (همان، ۱۲۹)، نجم‌الدین محمدبن ابی هشام علوی (مصطفوی، ۲۰)، صفی‌الدین محمدبن معدبن علی (آقابزرگ، *طبقات*، قرن ۶، ۳۳۸)، ابوحامد نجم‌الاسلام محمدبن عبدالله بن علی بن زهره حسینی حلبی (افندی، ۵/۳۵۸) ومحمدبن جعفر مشهدی (حُر عاملی، ۲/۳۴۵). ابن بطریق در ۷۷ سالگی در شعبان ۶۰۰ ق/ آوریل ۱۲۰۴ م درگذشت (ابن حجر، همانجا؛ قس: آقابزرگ، *الذریعة*، ۱/۸۳، ۴/۱۹۸).

آثار:

الف ـ خطی: *ابطال شُبهة المتأولین لنص ولایة امیرالمؤمنین* (*آلوارت*، شم 9684)؛ *المستدرک المختار فی مناقب وصی المختار* (محفوظ، ۴(۲)/۲۳۶؛ محمودی، ۱۸) که مستدرک کتاب *العمدة* است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۵/۳۳۴). مجلسی احتمالاً نسخه‌ای از آن را به‌خط نویسنده در دست داشته است (۱/۲۹)؛ *المناقب* (حرّ عاملی، ۲/۳۴۵). آقا بزرگ (*الذریعة*، ۲۲/۳۱۸) به چاپ این کتاب اشاره کرده است.

ب ـ چاپی: *عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار*، مؤلف در این کتاب آرای اهل سنّت را دربارهٔ مناقب امام علی (ع) از کتابهای صحاح ستة، تفسیر ثعلبی، مناقب ابن مغازلی، حلیة ابونعیم، مغازی ابن اسحاق، فردوس ابن شیرویه، مناقب سهانی و جز اینان گردآورده است. این کتاب یک بار در تبریز در ۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۲ م و سپس در قم در ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م منتشر شده است؛ *خصائص الوحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین*، این اثر در برگیرندهٔ آیاتی است که به اعتراف عامه و شهادت صحاح ستة در مناقب امام علی (ع) نازل شده است. *خصائص* نخستین بار در ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۳ م به همراه *نورالهدایة* دوانی و پس از آن در ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م به کوشش محمدباقر محمودی در تهران به‌چاپ رسیده است. آثار دیگری نیز به ابن بطریق نسبت داده شده است (نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۸۳/۱، ۱۹۸/۴، ۱۸۸/۱۰؛ کحاله، ۱۹۱/۱۳؛ مجلسی، ۱۷۴/۱۰۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعه* قرن ۶، به‌کوشش علی نقی منزوی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، همان، قرن ۷، به‌کوشش علینقی منزوی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن، کتاب *خصائص الوحی المبین*، به‌کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلما*، به کوشش احمدحسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ بحرالعلوم، محمدصادق، حاشیه بر *لؤلؤة البحرین* بحرانی، قم، مؤسسة آل البیت؛ حُر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر والطباعة العراقیة؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ محفوظ، حسین علی، «المخطوطات العربیة فی العراق»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، س ۴، شم ۲، ربیع‌الآخر ۱۳۷۸ ق/ نوامبر ۱۹۵۸ م؛ محمودی، محمدباقر (نک: ابن بطریق در همین مآخذ)؛ مصطفوی، حسن، مقدمهٔ *اختیار معرفة الرجال* طوسی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ نیز:
Ahlwardt.

عباس سالاری

اِبْن‌بِطْریق، ابوزکریا یحیی (یا یوحنّا) بن بطریق، مترجم مشهور سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. پدرش بطریق در روزگار منصور خلیفهٔ عباسی می‌زیست و به‌دستور او کتابهای بسیاری را به‌عربی ترجمه کرد (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۴/۲). ابن بطریق از موالی مأمون (ابن جلجل، ۶۷) و از نزدیکان حسن بن سهل و در شمار کسانی بود که مأمون به‌روم فرستاد تا از کتابخانه‌ها و آثار علمی آنجا چیزهایی برگزیده با خود بیاورند (ابن ندیم، ۳۰۴). ابن جلجل (همانجا) به نقل از ابن بطریق شرح می‌دهد که چگونه وی در یونان برای یافتن کتاب به‌کوشش پرداخت. او مخصوصاً داستان جست وجوی نسخهٔ کتاب *سرّالاسرار* یا *السیاسة فی تدبیر الرّیاسة* و به‌دست آوردن آن را نزد راهبی در یک معبد به تفصیل بیان می‌کند. ابن بطریق در ترجمه درستکار بود ومعانی را نیکو بیان می‌کرد، اما تلفظ عربی او صحیح نبود (همانجا). ابن ابی اصیبعه (همانجا) می‌نویسد که ابن بطریق زبان رومی آن زمان را که با حروف به‌هم پیوسته نوشته می‌شد می‌دانست، اما به‌زبانهای عربی و یونانی تسلط نداشت. به همین سبب معلوم نیست اینکه گفته‌اند او بسیاری از کتب پیشینیان را ترجمه کرد (ابن جلجل، همانجا)، آیا مستقیماً از یونانی به ترجمه پرداخت یا برگردان رومی آن آثار را مبنا قرار داد (قس: سارتن، ۶۴۷/۱). شیخ بهایی از قول صفدی در *کشکول* (ص ۲۰۸) یادآوری کرده که روش ابن بطریق در ترجمه تحت اللفظ و کلمه به‌کلمه بوده است.

ابن بطریق ظاهراً غیر از ترجمه، تألیفاتی هم داشته است. ابن ندیم (ص ۳۷۹) دو کتاب به نامهای *السموم*ات و *اجناس الحشرات* به او نسبت داده است. کتابها و مقالاتی که ابن بطریق ترجمه کرده و نامهای آنها به‌ما رسیده عبارت است از کتاب *طیماؤس* افلاطون؛ *السیاسة فی تدبیر الریاسة*؛ *السماء والعالم*؛ *الحیوان* که این هرسه ازارسطو است؛ *البرسام* اسکندروس (ابن ندیم، ۳۰۶ ـ ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۵۲)؛ *البثور بقراط* (GAS, III/39)؛ مقالهٔ تریاق جالینوس (ابن ندیم، ۳۴۹). نیز ترجمه‌ای از اثر نجومی بطلمیوس به نام *الروابیع* (اولیری، ۲۴۷) و ترجمهٔ کتابهایی چون *الجبال* و *احداث جوّ* را به‌او نسبت داده‌اند (سارتن، ۶۴۷/۱). از این میان آثار ذیل موجود است:

۱. *السیاسة فی تدبیر الریاسة*، یا *سرّالاسرار لتأسیس السیاسة وترتیب احوال الریاسة*، یا *مقالات العشر*. این رساله به‌کوشش عبدالرحمن بدوی در کتاب *الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام* به‌سال ۱۹۵۴ م در قاهره چاپ شده است (منجّد، ۴۱/۱) و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های برلین (آلوارت، V/ 105-107)، مونیخ (اومر، 285)، ملی پاریس (دوسلان، 424-423)؛ ملّی تونس، منچستر، وین و واتیکان نگهداری می‌شود (جامعه، ۱۸(۱)/۶۳). این کتاب در ده مقاله تألیف شده است و مقالات آن به‌ترتیب: فی اصناف الملوک، فی حال الملک وهیئته، فی صورة العدل للرعیة، فی وزرائه، فی کُتّاب سجلاّته، فی سفرائه و رسله، فی الناظرین علی رعیته والمتصرفین، فی سیاسة قوّاده، فی سیاسة الحروب، وفی علوم خاصیة من علم الطلسمات واسرار النجوم (اومر، 286-285؛ دوسلان، همانجا). جورج سارتون می‌نویسد:

«هرچند اصل این اثر مبتنی بر مآخذ یونانی است، ولی خود آن یونانی نیست، بلکه عربی یا سریانی است. یعنی متنی که به‌عنوان ترجمه از زبان یونانی ارائه شده، بیشتر احتمال دارد که یک اثر تألیف شده، یا تحریری از یک تألیف قدیم‌تر» باشد (۶۴۸/۱).

۲. *البثور لابقراط*، یا کتاب *البثور فی قضایا البقراطیة الدالة علی الموت*، یا *علامات القضایا* که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است (GAS, III/39-40). نام این اثر در نسخه‌های مختلف، به صورتهای متفاوت یاد شده و محتمل است کتاب *علامات الموت* که به نامهای دیگری نیز خوانده شده و در کتابخانه‌ها موجود است (شورا، ۲۴۳/۱۹؛ GAS, III/40) همان کتاب *البثور* باشد. *البثور* رسالهٔ بسیار مختصری است در علایم مرگ که در آن به ۲۵ علامت اشاره شده و گفته‌اند که آن را در گور بقراط یافته‌اند (کوپریلی، ۳۱۲/۲).

۳. *السموم*، که نسخه‌ای از آن در ایاصوفیا موجود است (GAS, III/225).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، *طبقات الاطباء والحکماء*، به‌کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ جامعه، خطی؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ شورا، خطی؛ شیخ بهایی، محمدبن حسین، *کشکول*، تهران، ۱۳۲۱ ق؛ کوپریلی، خطی؛ منجّد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ نیز:

Ahlwardt; Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Muenchen, 1866; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; GAS.

عباس سالاری

اِبْن بُطْلان، ابوالحسن مختار (یا یوانیس[1]) بن حسن بن عبدون ابن سعدون بن بطلان (د پس از ۴۵۵ ق / ۱۰۶۳ م)، پزشک مسیحی بغدادی. وی مدتی نزد ابوالفرج عبدالله بن طیّب بغدادی طب و فلسفه خواند (ابن ابی اُصَیبعه، ۲۳۸/۲) و بزرگ‌ترین شاگرد و مورد احترام فراوان او بود (قفطی، ۲۰۷). ابن بطلان مدتی نیز ملازمت ابوالحسن ثابت بن ابراهیم بن زهرون طبیب را داشت و از وی در پزشکی بهره گرفت (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و از دیگر استادان بغداد هم دانش آموخت. وی در علوم اوائل دست داشت و از راه پزشکی روزگار می‌گذرانید (قفطی، ۱۹۲). ابن بطلان در ۴۳۹ ق / ۱۰۴۸ م از بغداد خارج شد و پس از عبور از رَحبه و رُصافه به‌حلب رسید. معزالدوله ثمال بن صالح مرداسی حاکم حلب او را استقبال کرد و محترمش داشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹/۲؛ قس: یاقوت، ۳۰۶/۲، ۷۸۵). وی در آنجا اجازه یافت تا قواعد عبادات مسیحیان آن شهر را تنظیم کند و قوانینی به‌این منظور وضع کرد، اما مسیحیان حلب قوانین او را نپذیرفتند. گذشته از آن، محسود پزشک مسیحی دیگری به‌نام ابوالخیر ابن شراره واقع شد و از سوی او به‌فساد عقیده متهم گشت. ابن بطلان نتوانست بیش از این در حلب بماند و از آن شهر خارج شد (قفطی، ۲۰۷) و در جمادی الآخر ۴۴۱ ق / نوامبر ۱۰۴۹ م به‌فُسطاط مصر وارد گردید و سه سال در این دیار ماند. در این زمان مستنصربالله فاطمی خلیفهٔ مصر بود. سفر ابن بطلان را به‌مصر، عزم دیدار علی بن رضوان طبیب و پزشک مشهور آن عصر دانسته‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۹/۲). در مصر میان آن دو مناظراتی طبی و فلسفی در گرفت که سرانجام کار به‌دشمنی کشید (قفطی، ۱۹۲-۱۹۳). ابن بطلان بسیاری از آنچه میان او و ابن رضوان گذشت، پس از خروج از مصر، در کتابی گرد آورد و ابن رضوان نیز در ردّ او کتابی نوشت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). به‌گفتهٔ همو هیچ یک از آن دو کتابی ننوشته و رأیی ابراز نکرده است که دیگری آن را رد نکرده باشد. گفته‌اند که ابن بطلان مردی شیرین سخن، ظریف طبع و در ادب و فروع آن ممتاز بود، ولی ابن رضوان در طب و علوم حکمت از او داناتر بود (همانجا).

ابن بطلان سرانجام مصر را با دلتنگی به‌قصد قسطنطنیه ترک گفت و یک سال در آن شهر ماند (همو، ۲۴۰/۲). وی در اواخر عمر به‌انطاکیه رفت. در آنجا ظاهراً مدتی نظارت ساختمان بیمارستانی را برعهده داشت و چندی بعد در دیری در همان شهر عزلت و عبادت اختیار کرد و در همانجا درگذشت (قفطی، ۱۹۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۴۲/۲). قفطی وفات او را ۴۴۴ ق / ۱۰۵۲ م می‌داند (ص ۱۹۳)، امّا از آنجا که ابن ابی اصیبعه تاریخ نگارش یکی از آثار او را ۴۵۵ ق گزارش کرده است، می‌توان آن را نادرست دانست (ص ۲۴۲/۲). ابن بطلان، چنانکه خود در شعری یاد کرده هیچ گاه زن و فرزندی نداشت (همو، ۲۴۱/۲). وی دارای اشعار زیاد و نکته‌های نادر و ظریف بود که برخی از آنها در *دعوة الاطباء* آمده است (همانجا؛ قس: شیخو، ۲۷۰/۳-۲۷۱).

ابن بطلان حوادث محیط و روزگارش را ثبت کرده است؛ از آن جمله پیدا شدن ستاره‌های دنباله‌دار در ۴۴۵ ق / ۱۰۵۳ م و بروز بیماریهای مهلک و مردن انسانهای بی‌شمار در قسطنطنیه است. وی همچنین از کم آبی نیل در تابستان ۴۴۷ ق / ۱۰۵۵ م و گسترش وبا به‌عراق و برخی حوادث و آفات دیگر یاد کرده که موجب مرگ دانشمندانی چون ابوالحسن (ابوالحسین: خطیب، ۳۷۷/۴) قدوری فقیه، اقضی القضاة ماوردی، ابن طیب طبری، ابوالحسن صابی و ابوالعلاء معرّی گردید (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۰/۲-۲۴۱).

ابن بطلان در طب مرتبه‌ای والا داشت چنانکه ابن مُنْقِذ برخی از آرا و درمانهای او را در کتاب *الاعتبار* (صص ۱۸۳-۱۸۵) تحت عنوان معجزات ابن بطلان آورده است.

با مطالعهٔ آثار ابن بطلان به‌خوبی می‌توان به‌آراء و عقاید او، به‌ویژه در مورد دانش و دانشمندان، پی برد. مثلاً، در یکی از رسایل خود با عنوان *المقالة المصریة* که در رد ابن رضوان نوشته و قفطی هم بخشهایی از آن را نقل کرده است (صص ۱۹۵-۲۰۷)، می‌گوید: کوچک‌ترین شرط دانشمندی بذل انصاف و پرهیز از اسراف است. دانش باید دور از عصبیت باشد و چنانکه ثامسطیوس گفته است، دلهای دانشوران همچون پرستشگاه پروردگار است که باید پیوسته پاکیزه و دور از آلایش بماند. علم فاسد به‌افزایش شک و شک قوی به‌کاهش دانش می‌انجامد. علم ضعیف موجب قوت شک و شک قوی موجب ضعف علم می‌شود. هر یک از این دو، علت دیگری است. ابن بطلان به‌حکما و فضلاء متقدم چون ارسطو، جالینوس، حُنین، ابوالخیر ابن خمّار، ابوعلی بن زُرْعه و استادش ابوالفرج عبدالله بن طیّب سخت اعتقاد داشته و حرمت می‌گذاشته، زیرا بر آن است که اگر در آثار استادانی از این قبیل، خواننده تناقضی و تباینی احساس کند، این به‌سبب نفهمیدن صحیح مطالب آنان است. در چنین مواردی خواننده باید سعی کند با دقت و تفحص بیشتر مطلب را به‌درستی دریابد. ابن

1. Johannes

بطلان در این رساله برای ردّ شبهات ابن رضوان به‌مسائل مابعدالطبیعه، نفس، طب و طبیعیات نیز توجه دارد (صص ۴۷ ـ ۷۱).

آثار:

۱. *تقویم الصّحة* (ه م)، یا *تقویم الصحة وذکر منافع الاغذیة ومضارها* یا *تقویم الصحة بالاسباب الستة*، در طب. ابن بطلان این کتاب را در جدولهای متناظر تدوین کرد. او احتمالاً بانی این جدولهای پزشکی بوده است که بعدها توسط ابن جَزْله گسترش یافت (سارتون، ۸۳۵/۱ ـ ۸۳۶). از این کتاب نسخه‌های متعدد در دست است (مشکوة، ۲۶۳۷/۳ ـ ۲۶۳۸؛ ظاهریه، ۱۸۲؛ کوپریلی، ۴۸۹/۱؛ ریو، 539؛ دوسلان، 526,527). ترجمهٔ لاتین *تقویم الصحة* در ۹۳۷ ق / ۱۵۳۱ م و ترجمهٔ آلمانی آن در ۹۳۸ ق / ۱۵۳۳ م انتشار یافت (ووستنفلد، 79).

۲. *دعوة الاطباء* (ه م)، ابن بطلان این کتاب را برای امیر نصرالدوله ابونصر احمد بن مروان ــ حاکم مروانی مَیّافارقین (۴۰۱ ـ ۴۵۳ ق / ۱۰۱۰ ـ ۱۰۶۱ م) ــ نگاشت. این کتاب در ۱۹۰۱ م در اسکندریه با تکمله‌ای از بشاره زلزل چاپ شد، و صدقی بیک آن را به فرانسه ترجمه کرد که در ۱۹۳۱ م در پاریس انتشار یافت. از این کتاب نیز نسخه‌هایی در دست است (ظاهریه، ۱۸۲ ـ ۱۸۴؛ *آلوارت*، V/547).

۳. *المقالات المختارة فی تدبیر الامراض العارضة علی الاکثر بالاغذیة المألوفة والادویة الموجودة ینتفع بهارهبان الادیرة ومن بَعُد من المدینة*، یا *تدبیر الامراض العارضة للرُّهبان*، این کتاب ظاهراً برای راهبان و کسانی که از شهر دورند، در ۴۳ باب تألیف شده و نسخه‌های خطی آن در کتابخانهٔ ولی الدین افندی (احسان اوغلی، ۲۰) و در پاریس (وایدا، 97؛ نیز نک: GAL, S, 1/885) موجود است.

۴. *رسالة فی شری الرقیق وتقلیب العبید*، یا *رسالةٌ جامعة لفنون نافعة فی...*، در چگونگی خریداری بردگان و پی بردن به‌عیوب جسمانی آنان. این رساله به‌کوشش عبدالسلام هارون در مصر در مجموعهٔ چهارم *نوادر المخطوطات* در ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م طبع شده است. صلاح الدین منجّد (۹/۱) نیز از چاپ دیگر این کتاب تحت عنوان *رسالة فی شری العبید* در قاهره، ۱۹۵۴ م، اطلاع می‌دهد. نسخهٔ خطی این اثر به‌عنوان *رسالة جامعة لفنون نافعة فی شری الرقیق وتقلیب العبید* در برلین موجود است (*آلوارت*، IV/349). شاخت[1] از طبع ترجمه‌های انگلیسی و اسپانیایی بخشهایی از این اثر یاد کرده است (EI²).

۵. *مقالة فی انّ الفروج اَحَرُّ من الفَرْخ*، مقالهٔ طبی در بیان آنکه طبیعت جوجهٔ مرغ گرم‌تر از هر جوجه‌ای است (ابن بطلان، ۳۴ ـ ۳۹).

۶. *المقالة المصریة فی مناقضات علی بن رضوان*، ابن بطلان این مقاله را در فُسطاط مصر در ۴۴۱ ق / ۱۰۴۹ م در جواب ابن رضوان نوشته است (همو، ۴۷ ـ ۷۱). این دو مقاله با سه مقاله از علی بن رضوان، تحت عنوان *خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان المصری*، چاپ شده است.

۷. *سفرنامه*، رسالهٔ مختصری است که ابن بطلان آن را به‌بغداد نزد ابوالحسن هلال بن محسن صابی فرستاده است. قطعاتی از این سفرنامه در ذیل عناوین انطاکیه، حلب، رصافه، عِمّ، یافا و جز آنها در *معجم البلدان* یاقوت(۳۸۲/۱ ـ ۳۸۳؛ ۳۰۶/۲، ۶۷۲، ۷۸۵، ۷۸۶؛ ۷۲۹/۳؛ ۱۰۰۳/۴) آمده است. قفطی (صص ۱۹۳ ـ ۱۹۵) نیز بخشهایی از این *سفرنامه* را که در کتاب *الربیع* محمد بن هلال دیده، نقل کرده است. در این یادداشتها مطالب مجمل و مهمی دربارهٔ شهرهای یاد شده آمده است.

۸. *مقال فی القربان المقدس*، رساله‌ای دربارهٔ عشاء ربانی که در تابستان ۴۴۶ ق / ۱۰۵۴ م با شتاب نوشته شده و گزیده‌هایی از آن را گراف[2] ترجمه و در مجلهٔ «شرق مسیحی[3]» منتشر کرده است (EI²).

ابن ابی اصیبعه (۲۴۱/۲ ـ ۲۴۲) از چند کتاب و مقالهٔ دیگر ابن بطلان نیز یاد می‌کند، از آن جمله‌اند: *کنّاش الادیرة والرهبان* که ظاهراً همان *تدبیر الامراض* است که یاد شد؛ *کتاب المدخل الی الطب*؛ *کتاب وقعة الاطباء*؛ *کتاب دعوة القُسّوس*؛ مقاله‌ای در بیان علت اینکه چرا طبیبان ماهر در مداوای بیماران مبتلا به‌فلج، لقوه، استرخاء و غیره به‌جای داروهای گرم که در گذشته مورد استفاده بوده، از داروهای سرد بهره می‌گیرند؛ مقالات *شرب دواء المسهل*؛ *کیفیةُ دخول الغذاء فی البدن وهضمه و خروج فُضلاته وسقی الادویة المسهلة وترکیبها* و جز آنها.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن بطلان و ابن رضوان، *خمس رسائل*، به‌کوشش جوزف شاخت و ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۳۷ ق؛ ابن منقذ، اسامه، کتاب الاعتبار، به‌کوشش فیلیپ حتی، پرینستون، ۱۹۳۰ م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، محطوطات الطب الاسلامی، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سارتون، جرج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة بعد الاسلام*، بیروت، ۱۹۲۷ م؛ ظاهریه، خطی، (طب وصیدله)؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، به‌کوشش محمد امین الخانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ کوپریلی، خطی؛ مشکوة، خطی؛ منجد، صلاح الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; EI²; GAL, S; Rieu, Charles, *Supplement to the, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Vajda, Georges, *Index genéral de manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953; Wüstenfeld, F., *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*, New York, 1978.

محمد آصف نکرت

اِبْن بَطّوطه، ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهیم لواتی طنجی (ابن جُزی، ۹) و یا به صورتی کامل‌تر، ابوعبدالله محمد ابن عبدالله بن ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن یوسف (ابن حجر، ۲۲۷/۵)، جهانگرد معروف (۷۰۳ـ۷۷۹ق / ۱۳۰۴ـ۱۳۷۷ م). لقب او به دو صورت شرف‌الدین (ابن جزی، همانجا) و شمس‌الدین (زبیدی،

1. Schacht 2. Graf, G. 3. Oriens Christianus.

۱۰۹/۵) آمده است. به نوشتهٔ ابن جزی (ص ۱۲) وی در بلاد مشرق به لقب شمس‌الدین شهرت داشته است. حرف «ط» در نام ابن بطّوطه گاه مشدد و گاه مخفف ذکر شده است، اما صورت مشدد آن درست‌تر به نظر می‌رسد. این نکته به صورتی قاطع از سوی فیشر در ۱۹۱۸ م عنوان شده است (ص 289). به نوشتهٔ کراچکوفسکی (IV/417) اصل ابن بطّوطه از قبیلهٔ بربرهای لواته است که در زبان بربری آن را الواتن[1] می‌نامیدند. گروههایی از این قبیله در سراسر شمال افریقا از جمله مصر پراکنده بودند (ابن خلدون، *العبر*، ۲ (۵)/۱۰۰۲ـ۱۰۰۳؛ قس: EI¹ ذیل لواته[2]). نسبت لواتی نشانهٔ تبار غیر عرب و طنجی بیانگر رابطهٔ ابن بطّوطه با زادگاهش طنجه است. ابن جزی می‌نویسد: «ابو عبدالله در شهر غرناطه به من گفت که ولادتش دوشنبه ۱۷ رجب ۷۰۳ ق [۲۴ فوریهٔ ۱۳۰۴ م] در طنجه روی داده است» (ص ۱۴). در بارهٔ نخستین سالهای زندگی و شرح احوال ابن بطّوطه جز آنچه در سفرنامهٔ وی آمده است، چیزی نمی‌دانیم. چنین به نظر می‌رسد که وی در زادگاه خویش به تحصیل پرداخت. تحصیل او در علوم دینی بر اساس تعالیم فرقهٔ مالکی بود که آن زمان در شمال افریقا صورتی گسترده و پیروانی بسیار داشت و بی‌گمان او در فقه مالکی دارای معلوماتی بود، زیرا از روزگار جوانی و حتی در سفرهای خود نیز به امر قضا می‌پرداخت (کراچکوفسکی، IV/417 - 418). ابن بطّوطه، چنانکه خود گوید (ص ۱۵۳)، در مکه با فقیهی از مردم طنجه به نام ابوالحسن علی بن رزق الله انجری آشنا شد که با پدرش دوستی داشت و هر گاه این فقیه به طنجه وارد می‌شد، در خانهٔ آنان اقامت می‌گزید. از این گفتار چنین بر می‌آید که احتمالاً خانوادهٔ او نیز با اهل فقه و قضا مرتبط بوده‌اند.

ابن بطّوطه هنگامی که ۲۲ ساله بود، راه سفر پیش گرفت و در پنجشنبه ۲ رجب ۷۲۵ ق/۱۴ ژوئن ۱۳۲۵ م زادگاه خود طنجه را ترک گفت (همو، ۱۴). قصد او از این سفر به جا آوردن مراسم حج و زیارت تربت پیامبر(ص) بود. چه بسا گمان نمی‌کرد که سفرش سالیان دراز به طول انجامد و پس از یک ربع قرن به موطن خود بازگردد (همو، ۷۰۱). سفر ابن بطّوطه مصادف با روزگار فرمانروایی ناصرالدین ابوسعید (همو، ۱۴) عثمان دوم فرزند یعقوب ابو یوسف بن عبدالحق از سلاطین مرینی فاس بود (زامباور، 79). مسیر وی از زمان حرکت معلوم و مشخص است. او از طنجه به راه افتاد و نخست به شهر تلمسان در الجزیره رسید. دراین شهر با دوسفیر اعزامی ازجانب سلطان ابویحیی پادشاه افریقیه به نامهای ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر بن علی بن ابراهیم نفزاوی و شیخ ابوعبدالله محمد بن حسین بن عبدالله قرشی زبیدی که هر دو از قضات تونس بودند، آشنا شد و پس از چند روز در شهر ملیانه به آنان ملحق گردید و با آنان از شهر خارج شد. چند روز بعد قاضی محمد بن ابی‌بکر نفزاوی در راه وفات یافت و همراهان او ناگزیر به ملیانه بازگشتند. ابن بطّوطه که تنها مانده بود، همراه گروهی از بازرگانان تونسی به شهر الجزیره رفت. در آنجا زبیدی و فرزند قاضی متوفی به او ملحق شدند (ابن بطّوطه، ۱۵). وی پس از عبور از قسنطینه به تونس رفت و مدتی بعد با قافله‌ای که سمت قضای آن رایافته بود به سوسه و سپس به شهر صفاقس رسید و در آنجا با دختر یکی از امنای آن سرزمین ازدواج کرد (همو، ۱۶ـ۱۹) و سرانجام پس از گذر از طرابلس و دیگر نواحی شمال افریقا به اسکندریه و دمیاط رفت و از طریق شط نیل به قاهره رسید (همو، ۲۰ـ۳۶). شهر قاهره که در آن زمان تحت فرمانروایی ممالیک بود، روزگار شکوفایی خود را می‌گذرانید. مصر عهد ممالیک چندان اثری در او برجای نهاد که مصر عهد فاطمیان در ناصرخسرو قبادیانی. وی از قاهره در مسیر نیل به راه افتاد و به آسوان رسید و از آنجا از طریق صحرا راه مشرق و بندر عیذاب ــ در کنار دریای سرخ ــ را در پیش گرفت و خواست از آنجا با کشتی عازم جده شود، ولی معلوم شد که به سبب جنگ میان قبایل بجـاه و ممالیک، ناوهای مصری در دریا رفت و آمد نمی‌کنند. در نتیجه ابن بطّوطه ناگزیر به قاهره بازگشت (همو، ۵۲ ـ ۵۳؛ کراچکوفسکی، IV/418). از این رو در صدد برآمد راه شام را در پیش گیرد و به کاروانیانی که همه ساله از دمشق به مکه می‌رفتند، ملحق شود. او با استفاده از فرصت به فلسطین رفت و از راه بیت‌المقدس به بیروت، طرابلس، حلب، انطاکیه، لاذقیه، بعلبک و دمشق گام نهاد و مدتی در این شهر اقامت گزید و از آنجا با کاروان حجاج عازم مدینه و مکه شد و از این دو شهر مطالب مبسوطی نیز در سفرنامهٔ خویش آورده است (صص ۶۰ـ۱۷۴). پس از ترک مکه آهنگ عراق کرد و از راه قادسیه به نجف اشرف رفت و به حرم حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) مشرف گردید و پس از آن از راه بغداد و بصره با قافله عازم ایران شد و از آبادان، ماهشهر (معشور) و شوشتر دیدن کرد و در این شهر بیمار شد (ابن بطّوطه، ۱۷۵ـ۱۹۴). ابن بطوطه به اصفهان و شیراز نیز سفر کرد و در این شهر با قاضی مجدالدین شیرازی ملاقات نمود و به زیارت آرامگاه شیخ سعدی رفت (همو، ۱۹۹ـ۲۱۶). وی پس آنگاه از راه کازرون به عراق بازگشت و پس از گذر از کربلا بار دیگر به بغداد رفت (همو، ۲۱۸ـ۲۲۱) و مدتی بعد در ملازمت امیر علاء الدین محمد از امیران سلطان ابوسعید بهادرخان عازم تبریز شد و از آنجا دوباره به بغداد بازگشت (همو، ۲۳۲ـ۲۳۳) و بار دیگر عزم سفر حج و زیارت حرمین کرد. این بار ابن بطوطه، میان سالهای ۷۲۹ـ۷۳۰ ق/۱۳۲۸ـ۱۳۲۹ م، در مکه اقامت گزید (همو، ۲۴۱). در آنجا سخت بیمار شد و پس از بازیافتن سلامت خویش، با دانشمندان محل آشنا شد و سپس از طریق جده به سواحل شرقی افریقا و از آنجا به یمن، عدن و مگادیشو (مقدیشو) رفت و از آنجا راه ظفار، سواحل شرقی عربستان، عمان و خلیج فارس را در پیش گرفت تابه جزیرهٔ هرمز رسید و با سلطان قطب‌الدین تهتن (تهمتن) پادشاه هرمز ملاقات کرد.آنگاه به لارستان فارس، جزیرهٔ کیش و بحرین عزیمت نمود و در ۷۳۲ ق به مکه

1. Elavāten 2. Lawata

بازگشت و پس از گزاردن حج از راه دریای سرخ و عیذاب به غزه و از آنجا به آسیای صغیر رفت (همو، ۲۴۱ ـ ۲۸۴) و در قونیهٔ به زیارت تربت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی شتافت (همو، ۲۹۴).

سفر به سوی شمال را دومین مرحلهٔ سفر ابن بطوطه نوشته‌اند که خط سیر آن تا اندازه‌ای مبهم و آشفته به نظر می‌رسد. در این سفر ابن بطوطه از آسیای صغیر گذشت و از طریق سینوپ[1] به دریای سیاه رسید و با گذر از شبه جزیرهٔ کریمه به شهر کفّا[2] رفت که همان فئودوسیای[3] کنونی است. در این شهر که یکی از مراکز عمدهٔ بازرگانی میان شرق و غرب و در اختیار جنواییها بود، ابن بطوطه نخستین بار صدای ناقوس کلیساها را شنید، چندانکه به هراس افتاد (همو، ۳۲۲ ـ ۳۲۳). در آن زمان سوداک[4] (سرداق، سوداق) بندر عمدهٔ کریمه به شمار می‌رفت. ابن بطوطه این شهر را پنجمین بندر مهم جهان و در ردیف اسکندریهٔ مصر، کولم (کیلون) و کالکوت (کالیکوت[5]) در هند و زیتون (تسوئن ـ چئو ـ فو[6]) در چین دانسته است (همو، ۲۰). او سپس سراسر شبه جزیرهٔ کریمه را در نوردید و از آنجا به جنوب روسیه رفت. چنین به نظر می‌رسد که وی تا سرزمین بلغارها در کنار رود ولگا نیز سفر کرده باشد (کراچکوفسکی، همانجا). بروکلمان ضمن تأیید این نکته که ابن بطوطه به سرزمینهایی که وصف کرده، رفته است، استثنا قایل شده و چنین اظهار نظر کرده که وی ظاهراً در سرزمین بلغارها نبوده است، زیرا سفر به آن دیار دشوار بوده و دست کم ۶۰ روز وقت می‌گرفته است، و بنابراین وصفی را که از ارض ظلمات به دست می‌دهد، چنانکه نخستین بار مارکوارت بدان توجه کرده، از یک اثر ادبی گرفته است (GAL,S,II/365 - 366). ابن بطوطه سپس از حاجی ترخان (آستاراخان) با کاروانی که متعلق به خاتون پیلون دختر فرمانروای یونان (روم) و همسر خان ازبک بود به قسطنطنیه رفت (ابن بطوطه، ۳۴۳) و مدتی بعد به منطقهٔ اردوی زرین (قزل اوردا) بازگشت و در منطقهٔ خان اردوی زرین در شهر سرا که احتمالاً سرای نو باشد، اقامت گزید (کراچکوفسکی، همانجا) و بعد از طریق ولگا به خوارزم، بخارا، نخشب، سمرقند، بلخ، هرات، طوس، مشهد، سرخس، تربت حیدریه، نیشابور، بسطام، غزنه و کابل رفت (ابن بطوطه، ۳۵۵ ـ ۳۹۳).

اول محرم ۷۳۴ ق/ ۱۲ سپتامبر ۱۳۳۳ م ابن بطوطه به درهٔ سند رسید که معروف به پنجاب است (همو، ۳۹۳). بخش دیگر سفرنامهٔ وی از همین جا آغاز می‌گردد. وی ضمن سفر تا رسیدن به دهلی از شگفتیهای آن سرزمین و زنده سوزانیدن زنان یاد کرده است (همو، ۴۱۱ـ۴۱۴). ابن بطوطه در راه سفر از مولتان به دهلی، گرفتار حمله گروهی از هندیان شد و در این ماجرا تیری به او اصابت کرد، اما جان به سلامت برد (همو، ۴۱۰). در دهلی با ابوالمجاهد محمدشاه فرمانروای آن سرزمین دیدار کرد. یک ماه و نیم پس از ورود او به دهلی دختر ابن بطوطه که کمتر از یک سال داشت، درگذشت (همو، ۵۰۵). شخصیت وی چنان در سلطان مؤثر افتاد که مدت چند سال سمت قضای آن ناحیه را به او واگذاشت (کراچکوفسکی، همانجا؛ ابن خلدون، مقدمه، ۱۸۱). بخش بزرگی از سفرنامهٔ ابن بطوطه دربارهٔ هند و مشاهدات او در این کشور است. هنگامی که محمدشاه سفیرانی با هدایا به چین فرستاد، ابن بطوطه نیز از زُمرهٔ نمایندگان وی بود. کوشش این هیأت برای گذر از خشکی و سفر از طریق قندهار با توفیق همراه نشد. وی در این سفر با دشواریهایی چون جنگ با هندوان، اسارت در دست کفّار و خطر دربه‌دری و گرسنگی مواجه گردید (ابن بطوطه، ۵۳۲ـ۵۳۸)، ناچار راه دریا در پیش گرفت و از راه کالیکوت به جزایر مالدیو[7] رفت (همو، ۵۶۴؛ کراچکوفسکی، همانجا). در آنجا ازدواج کرد و سمت قضا یافت (ابن بطوطه، ۵۸۷ـ۵۸۸) و بعد به جزیرهٔ ملوک رفت و طی ۷۰ روز اقامت در آن جزیره دوبار ازدواج کرد و در نیمهٔ ربیع‌الثانی ۷۴۵ ق آن جزیره را به مقصد سیلان ترک گفت (همو، ۵۹۲ـ۵۹۳). ابن بطوطه دوباره به جزایر مالدیو بازگشت و از آنجا به بنگاله، شمال هند و طوالسی[8] رفت و در مسیر چین به راه افتاد و ۱۷ روز پس از ترک طوالسی به ساحل چین رسید و به چین کَلان (کانتون) رفت (همو، ۶۰۹ـ۶۳۵). در بازگشت از طریق جاوه به هندوستان و بندر کالیکوت رفت. در کالیکوت سوار کشتی شد و پس از ۲۸ روز در محرم ۷۴۸ ق به ظُفار رسید. از ظفار به مسقط و از آنجا به جزیرهٔ هرمز و بعد به فسا، شیراز، اصفهان، شوشتر، بصره و نجف رفت و بار دیگر مرقد علی بن ابی‌طالب (ع) را زیارت کرد و از آنجا عازم کوفه، بغداد و شام شد و اوایل ربیع الاول ۷۴۹ ق به حلب رسید. از آنجا به دمشق، بیت المقدس، اسکندریه، قاهره و عیذاب رفت و در آنجا سوار کشتی شد تا به جدّه رسید و آنگاه راه مکه در پیش گرفت و در ۲۲ شعبان ۷۴۹ق چهارمین بار به زیارت بیت الله الحرام شتافت (همو، ۶۵۴). وی پس از گزاردن مراسم حج به فلسطین رفت و شاهد شیوع بیماری دهشتناک وبا (۷۴۹ق) در آن سرزمین شد. اندکی بعد آرزوی بازگشت به میهن در او قوت گرفت و در صفر ۷۵۰ ق/ آوریل ۱۳۴۹ م با کشتی کوچکی ابتدا عازم تونس شد. در تونس اشتیاق سفر به جزیره ساردنی در او پدید آمد (همو، ۶۵۶ـ۶۵۷). وی در این سفر دو بار در معرض هجوم دزدان دریایی قرار گرفت (گیب، 9)، ولی توانست جان به در برد و از شهرهای تِنِیس و تلمسان بگذرد. هنگامی که به شهر تازی رسید، به او خبر دادند که مادرش از ابتلا به بیماری وبا درگذشته است (ابن بطوطه، ۶۵۷). ابن بطوطه روز جمعه اواخر شعبان ۷۵۰ ق وارد فاس شد و به دربار امیر ابوعنان (۷۴۹ـ۷۵۹ ق/ ۱۳۴۸ـ۱۳۵۸ م) رفت و در آنجا استقرار یافت و مورد احترام وی قرار گرفت (همانجا). دوران آوارگی و سرگردانی ابن بطوطه بدین جا پایان نپذیرفت. زیرا هنوز دو سرزمین دیگر اسلامی را ندیده بود. وی برای زیارت قبر مادر به زادگاه خود شهر طنجه رفت و از آنجا عازم سبته

1. Sinop 2. Caffa 3. Féodosia 4. Sudak 5. Kalikut 6. Thsouen - Tcheou - Fou 7. Maldiv 8. Tavalesi

شد. در سبته مرضی گریبانگیر وی گشت که سه ماه به درازا کشید و او ناگزیر چند ماه در آن شهر بماند (همو، ۶۶۴). سپس عازم اندلس شد. ابن بطّوطه به جبل الفتح یا جبل الطارق رفت و در آنجا با ابوزکریا یحیی بن سراج الرُندی دیدار کرد (ابن خطیب، ۳۸). از آنجا به شهر رُنده[1] و سپس به مالقه (مالاگا) رفت و سرانجام به غرناطه پایتخت اندلس رسید (ابن بطّوطه، ۶۶۸ـ۶۷۰). گمان می‌رود وی در این شهر با کاتب سفرنامهٔ خود محمدبن جزی آشنا شده باشد (کراچکوفسکی، IV/420). در بازگشت بار دیگر به جبل الطارق رفت. در اول محرم ۷۵۳ ق به فرمان ابوعنان عازم سفری دشوار و طولانی به افریقای مرکزی شد. وی از طریق سجلماسه به تمبوکتو[2] و مالی رفت که هنوز مدت درازی از نفوذ اسلام در این دیار نمی‌گذشت (ابن بطوطه، ۶۷۲ـ۶۹۴). ابن بطّوطه در بازگشت به تَکَدّا (تگدا)[3] رفت و از معادن مس آن سرزمین دیدن کرد (همو، ۶۹۵ـ۶۹۸) و در ۱۱ شعبان ۷۵۴ ق با کاروانی از برده‌فروشان راه دشواری را تا هکّار طی کرد و سرانجام اواخر همان سال به فاس بازگشت (همو، ۶۹۹ـ۷۰۰). ابن بطّوطه از آن پس دیگر به سیر و سفر نپرداخت و حدود بیست و اندی سال از اواخر عمر خود را در آنجا به سر برد و در ۷۷۹ ق/ ۱۳۷۷ م درگذشت (کراچکوفسکی، همانجا). شاید ابن بطّوطه قصد داشت در اندلس اقامت گزیند و از فرمانروای غرناطه در تدوین سفرنامهٔ خویش یاری طلبد، اما سلطان ابوالحجاج یوسف، شاه غرناطه به سبب بیماری او را نپذیرفت. تنها مادر پادشاه مقداری سکهٔ طلا برای او فرستاد (ابن بطّوطه، ۶۷۱). ابن بطّوطه در فاس به خلاف غرناطه مورد توجه امیر ابوعنان مرینی قرار گرفت و چنانکه خود گفته است «چون به آنجا که مقرّ مولای ما امیرالمؤمنین است، وارد شدم به دست‌بوس وی نایل آمدم و به زیارت و دیدار وی تبرک جستم و بعد از مسافرتهای دراز در کنف احسان وی بیارمیدم» (ص ۷۰۰).

عصر مرینیان، به ویژه دوران فرمانروایی ابوالحسن علی بن عثمان (۷۳۲ـ۷۴۹ ق/ ۱۳۳۲ـ۱۳۴۸ م) و امیر ابوعنان فارس المتوکل بن علی، دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی در مغرب بود. بسیاری از بزرگان علم و ادب در دستگاه این دو سلطان گرد آمده بودند که از آن جمله‌اند ابن خلدون و ابن خطیب که هر دو از معاصران ابن بطّوطه بودند. ابن خلدون خود به بار یافتن ابن بطّوطه از مشایخ طنجه به بارگاه سلطان ابوعنان اشاره دارد (مقدمه، ۱۸۱ـ۱۸۲). به نظر می‌رسد که نگارش ماجرای سفر ابن بطّوطه به‌ابتکار ابوعنان بوده باشد. او برای ابن بطّوطه ادیبی چون ابن جزی را به عنوان کاتب و محرر برگزید (کراچکوفسکی، همانجا). ابن جزی خود در این باره اشاره‌ای دارد مبنی بر اینکه تدارک سفرنامه به دستور ابوعنان بوده است (ص ۱۲).

عنوان سفرنامهٔ ابن بطّوطه *تحفة النظّار فی غرائب الامصار و العجایب الاسفار* بوده است، ولی در نزد اهل دانش بیشتر با نام *رحلة ابن‌بطّوطه* شناخته شده است. کتاب را ابن‌بطّوطه خود ننوشته است. متن کتاب که از زبان او نقل شده بود، توسط محمد بن‌محمد بن‌جزی الکلبی تحریر گردید و هم اکنون بخشهایی از دستخط او در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است. وی علاوه بر ماجرای سفر ابن‌بطّوطه شرحی نیز پیرامون زندگی خود نوشته که موجود است (GAL, S, II,/366؛ دوسلان، شم 2291-2287). نگارش ماجرای سفر ابن‌بطّوطه در مدتی کمتر از سه ماه با شتاب انجام پذیرفت. تقریر ابن‌بطّوطه و املای کتاب در ۳ ذیحجهٔ ۷۵۶ ق به‌پایان رسید و ابن‌جزی کار تصحیح و تدارک آن‌را در صفر ۷۵۷ ق به انجام رسانید (ابن‌بطّوطه، ۷۰۰ـ۷۰۱). ممکن است بسیاری از نقایص سفرنامه ابن‌بطّوطه متوجه ابن‌جزی باشد. پیش از هر چیز نقایص مزبور را باید به‌صورت ظاهری سفرنامه مربوط دانست که در اکثر موارد ناهمگون به‌نظر می‌رسد. ضمن توجه به‌بخشهایی از سفرنامه می‌توان پیرامون ظرایف شیوهٔ نگارش ابن جزی و کوشش او در آوردن عبارات مسجّع و اطالهٔ کلام که ویژهٔ عصر انحطاط است، داوری نمود، ولی خوشبختانه این شیوهٔ نگارش در همه جا مشهود نیست و اغلب در لابه‌لای آنها شرح سادهٔ مطالب که گاه گرایشی به زبان محاوره دارد، مشهود است. این مطالب تا اندازه‌ای صمیمانه و جدی است که معلوم می‌شود به ابن‌بطوطه تعلق دارد. (کراچکوفسکی،IV/422). هنگامی‌که ابن‌جزی می‌کوشد تا داستانهای جداگانهٔ ابن‌بطوطه را به‌یکدیگر متصل و آنهارا با آب و تاب بیان کند، مطالب پر طمطراق، ولی خشک و فاقد محتوا به‌نظر می‌رسند. گاه اشعاری از شاعران نقل می‌کند که با موضوع مورد بحث چندان ارتباطی ندارند. در شرح مربوط به شام و عربستان قطعات بسیاری از نوشتهٔ ابن‌جبیر را می‌توان در *رحلة* مشاهده کرد (ص ۸۴ به‌بعد؛ ابن‌جبیر، ۲۳۴ به‌بعد). ابن‌بطّوطه داستانهایی جدا از یکدیگر را برای دیگران تقریر می‌کرد. از این‌رو هنگامی‌که نیاز افتاد تا این داستانها به‌صورتی منظم و در پیوند با یکدیگر تدوین شوند، ابن‌جزی در کار تحریر مطالب کوشش بسیار کرد و چه بسا دریافتهای خود را در آن دخالت داد، حال آنکه خود آن سرزمینها را نمی‌شناخت. همین نکته سبب آشفتگیهایی در تحریر سفرنامه شده است (کراچکوفسکی،IV/423). مطالب سفرنامهٔ ابن‌بطوطه دربارهٔ هندوستان و چین گاه افسانه‌های «سفرهای سندباد» و *عجائب الهند* بزرگ بن‌شهریار رامهرمزی را در ذهن خواننده زنده می‌کند. با این وصف نباید از نظر دور داشت که او از برجسته‌ترین جهانگردان مسلمان بود. طول راهی را که ابن بطّوطه پیموده ۷۵٬۰۰۰ میل تخمین زده‌اند (گیب،9). به تقریب اغلب آثاری که دربارهٔ اردوی زرین و آسیای میانه نوشته شده، بی‌نیاز از سفرنامهٔ ابن‌بطّوطه نبوده‌اند. ابن‌بطوطه آخرین جهانگرد بزرگی است که به سراسر جهان اسلام سفر کرد. او در واقع رقیب شایسته‌ای برای مارکوپولو به‌شمار می‌رفت که به‌تقریب همزمان وی بود (کراچکوفسکی، IV/417 به‌نقل از روسکا[4]). در سفرنامهٔ مارکوپولو نیز همانند *رحلهٔ* ابن بطّوطه کار عمده را مُحرر انجام داد. مطالب این

1. Ronda 2. Tembukto 3. Tagada 4. Ruska

دو سفرنامه دربارهٔ آسیا مکمل یکدیگرند، ولی مارکوپولو خاور دور را بهتر از ابن بطوطه می‌شناخت. گرچه مطالبی از سفرنامهٔ ابن‌بطوطه از جمله شرح وی دربارهٔ سرزمین توالسی (طوالسی) با افسانه‌هایی در آمیخته است، با این وصف هرچه بررسی سفرنامهٔ او عمیق‌تر می‌شود، مراتب اعتماد نسبت به آن فزونی می‌گیرد.

نه در سفرنامه و نه در دیگر مآخذ، نوشته‌ای ادبی از ابن‌بطوطه شناخته نشده است، ولی او ناقل و شارح بسیار توانایی بود (همو، IV/418). سفرنامهٔ ابن‌بطوطه در خارج از سرزمین مغرب میان نویسندگان اسلام چندان شهرتی نداشت. تنها شخصیتهای نادری چون ابن‌خلدون (مقدمه، ۱۸۱ ـ ۱۸۲)، مقری (۳۳۷/۷،۱۵۲/۱) و ابن خطیب (صص ۳۷ـ۳۸) از او یاد کرده‌اند. دیگر کسان نیز بعدها مطالبی از اینان نقل کرده‌اند (ابن‌حجر، ۲۲۷/۵). از مؤلفان اسلامی سده‌های بعد تنها خلاصه‌ای از سفرنامهٔ ابن‌بطوطه را می‌شناسیم که از سوی محمد بن فتح البیلونی به نام *المنتقی* با چاپ سنگی ۱۲۷۸ ق در قاهره انتشار یافته است که جهانگردان اروپایی نسخهٔ آن‌را اوایل سدهٔ ۱۹م در مصر به‌دست آوردند. ابن بطوطه نخستین بار در اروپا از سوی جهانگردانی چون زتسن[1] (۱۷۶۷ ـ ۱۸۱۱م) و بورکهارت[2] (۱۷۴۸ـ ۱۸۱۷م) شناخته شد. آنان به‌گونه‌ای شایسته دربارهٔ همتای مراکشی خویش اظهار نظر کردند. در نتیجهٔ کوشش آنان نسخهٔ ملخص البیلونی نخستین بار به کتابخانهٔ گوتا و کمبریج راه یافت و متن آن در دسترس اهل تحقیق قرار گرفت. کوزه‌گارتن[3]، مورخ و خاورشناس آلمانی (۱۷۹۲ ـ۱۸۶۰م) نخستین کسی بود که به اتفاق شاگرد و همکار خود آپتس[4] (۱۷۹۴ـ۱۸۵۷م) در این زمینه به مطالعه و تحقیق پرداختند. کوزه‌گارتن ۱۸۱۸ م ضمن مجموعه‌ای همراه با متن و تعلیقات در سه بخش، با عنوانهای «سفر به ایران[5]»، « سفر به مالدیو[6]» و «سفر به افریقا[7]»، پیرامون سفرنامهٔ ابن بطوطه اظهار نظر کرد. آپتس نیز در ۱۸۱۹م اثر مشابهی دربارهٔ سفر ابن‌بطوطه به مالابار انتشار داد. گام عمده در ترجمهٔ متن خلاصه شده توسط لی[8] استاد دانشگاه کمبریج در ۱۸۲۹ م برداشته شد. در ۱۸۴۰ـ۱۸۵۵ م ترجمهٔ پرتغالی این متن توسط موئورا[9]، عرب شناس پرتغالی (۱۷۷۰ـ ۱۸۴۰م) صورت پذیرفت (کراچکوفسکی، GAL,S,II / 366 ; IV / 429). این ترجمه از روی نسخه‌ای خطی بود که در ۱۷۹۷ م توسط وی در فاس مراکش خریداری شده بود (همانجا). پس از تصرف الجزیره از سوی فرانسویان چند نسخهٔ خطی دیگر از سفرنامهٔ ابن بطوطه به‌دست آمد. نسخه‌ای نیز در بندر کونستانتای[10] رومانی کشف شد. متعاقب آن حدود ۵ نسخهٔ خطی از این سفرنامه در کتابخانهٔ ملی فرانسه گرد آمد که دو نسخهٔ آن کامل و بعضی از آنها شامل صفحاتی به خط ابن‌جزی اولین کاتب سفرنامه بود. در نتیجهٔ این دستاورد، دانشمندان فرانسوی پس از یک رشته کوششها در امر تحقیق و ترجمه توانستند نخستین چاپ از متن کامل اثر را با ترجمه طی سالهای ۱۸۵۳ ـ۱۸۵۸ م در ۴ جلد منتشر سازند که زحمت عمدهٔ آن بر عهدهٔ دفرمری، خاورشناس فرانسوی (۱۸۲۲ـ۱۸۸۳م) و سانگینتی، دانشمند ایتالیایی تبار مقیم فرانسه (۱۸۱۱ ـ۱۸۸۳م) بود[11]. انتشار جلد اول مورد توجه و تأیید رنان، فیلسوف و نویسندهٔ فرانسوی (۱۸۲۳ـ۱۸۹۲م) و متخصص تاریخ ادیان قرار گرفت و مطالب ارزنده‌ای پیرامون شخصیت ابن‌بطوطه نوشت[12]. طبع فرانسوی کتاب تاکنون نیز به‌عنوان یکی از ارزنده‌ترین مآخذ باقی مانده و بارها تجدید چاپ شده است. تحقیقات متعددی در زمینهٔ بخشهای مختلف *رحلة* صورت گرفته است که از آن‌جمله است ترجمهٔ فُن مژیک[13] در ۱۹۱۱ م و گیب در ۱۹۲۹م که با تفسیرهایی نیز همراه بوده‌اند. بعدها ترجمهٔ کامل *رحلة* با یادداشتها و تعلیقات از سوی گیب در سه جلد انجام شد که انتشار آخرین جلد آن در ۱۹۷۱ م پایان پذیرفت[14]. کار گیب را می‌توان تحقیقی مناسب دربارهٔ این رقیب مراکشی مارکوپولو به‌شمار آورد.

پس از انتشار متن *رحلة* در پاریس، چند بار نیز در ممالک مشرق به چاپ رسید و متن کامل آن آهسته آهسته به محیط خوانندگان عرب راه یافت و در کتابهای درسی منعکس شد. سه طبع این اثر توسط فؤاد افرام بستانی در ۱۹۲۷ منتشر گردید (کراچکوفسکی، IV/428).

اولین ترجمهٔ ترکی *رحلة* در نشریهٔ *تقویم وقایع* چاپ استانبول زیر نظر کمال افندی درج شد که تاریخ آغاز آن مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ است (همانجا). بعدها داماد محمد شریف ترجمهٔ کاملی از متن *رحلة* در سه جلد به زبان ترکی تدارک دید که چاپ آنها در ۱۳۱۵ ـ ۱۳۱۹ ق/۱۸۹۷ـ۱۹۰۱م به انجام رسید (GAL,S,II/366). م. جودت دانشمند اهل ترکیه (د ۱۹۳۵ م) تفسیر جامعی بر کتاب ابن‌بطوطه دربارهٔ جمعیت«اخی»ها در آسیای صغیر نوشت و آنان را با فتیان سرزمینهای اسلامی مقایسه کرد (کراچکوفسکی، IV/428-429). در هندوستان مهدی حسین مطالبی دربارهٔ نسخهٔ خطی *رحلة* ابن‌بطوطه در پاریس نوشت (صص 49-53). سعید حمدان از مسلمانان اوگاندا به اتفاق کینگ نوئل یادداشتهایی در خصوص آن‌قسمت از *رحلة* که به افریقای سیاه مربوط می‌شود انتشار داده‌اند[15]. برخی از نویسندگان عرب نیز خلاصه‌هایی از *رحلة* ترتیب داده‌اند که از آن جمله است نوشتهٔ شاکر خصباک زیر

---

1. U.J. Seetzen 2. J.L. Burckhardt 3. J.G. kosegarten 4. J.H.G Apetz 5. Itre Persicum 6. Itre Maldivicum 7. Itre Africanum 8. S.Lee 9. José de Santo Antonio Moura 10. Constanta 11. *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, vols. I-IV, paris, 1853-1858. 12. Renan E., *Mélange d'histoire et de voyages*, paris, 1878. 13. *Die Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China* (14 Jahrhundert) Bearbeitet von Dr. H. von Mžik, Hamburg, 1911. 14. Gibb, H. A. R., *The Travels of Ibn Battuta A. D., 1325-1354*, translated with Revision and notes from the Arabic text edited by C. De frémery and B. A. Sanguinetti, 3 vols. Hakliuyt Society, 1958, 1961, 1971. 15. Hamdan, S., and King Noel, *Ibn Battuta in Black Africa*, London, 1975.

عنوان *ابن‌بطّوطه و رحلة* . وی در این کتاب ابن‌بطّوطه را «سید الرحالة العرب و المسلمین» نامیده است (ص ۵). در ایران نیز *سفرنامهٔ ابن‌بطّوطه* به‌وسیلهٔ محمد علی موحد به فارسی ترجمه شد و در ۱۳۴۸ ش در دو جلد انتشار یافت.

شک و تردید نسبت به صحت برخی از گفته‌های ابن بطّوطه از آغاز در میان مسلمین مشهود بود، حتی در نوشتهٔ ابن جزی محرّر رحلة نیز این تردید به چشم می‌خورد. در مقدمهٔ او آمده است که «همهٔ حکایات و اخباری را که شیخ آورده است، بی‌آنکه متعرّض بحث در حقیقت آن شوم، حفظ کرده‌ام. گرچه شیخ در روایت آن بخش از داستانها که صحیح بوده، نهایت دقت و احتیاط را مرعی داشته و ضمانت صحت قسمت دیگر را با عباراتی که مشعر بر این باشد، از عهدهٔ خود برداشته است» (ص ۱۳). بنا به نوشتهٔ ابن خلدون، سخنان ابن بطّوطه مایهٔ حیرت و شگفتی شنوندگان گردید و تردید دربارهٔ آنها میان مردم شایع شد، ولی ابن خلدون خود از جملهٔ منکران سخن ابن بطّوطه به شمار نمی‌رفت و بر آن بود که انسان باید «طبیعت ممکن و ممتنع را به صراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر باز شناسد و هر آنچه را که در دایرهٔ امکان درآید بپذیرد و هرچه را از آن خارج گردد، فرو گذارد» (مقدمه، ۱۸۲). از آن روزگار شک و تردید نسبت به مطالب رحلة گاه فزونی می‌یافت و گاه کاستی می‌گرفت. محققان اسلامی نسبت به رحلة برخوردی همراه با تردید داشته، آن را در محدودهٔ افسانه پنداشته‌اند. چنانکه به تقریب، یادی از آن نکرده‌اند. در ادبیات عرب گاه گزیده‌هایی از این سفرنامه در کتابها نقل می‌شد، ولی از اعتبار فراوان برخوردار نبود. دانشمندان اروپایی نیز مطالب رحلة را گاه تأیید و گاه تکذیب می‌کردند، تا جایی که متن سفرنامه از سوی یول[1] دانشمند انگلیسی (۱۸۲۰-۱۸۸۹م) مورد انتقاد شدید قرار گرفت (کراچکوفسکی، IV/424). انتقادها اغلب متوجه بخشهایی از رحلة به ویژه بخشهای مربوط به قسطنطنیه و چین بوده است. در مورد قسطنطنیه ابن بطّوطه دچار خطاهای تاریخی شده است. با اینهمه باید اعتراف کرد تصویری که از شهر ارائه کرده، واجد دقت فراوان است. این نکته می‌رساند که ابن بطّوطه با شهر آشنایی کافی داشته که حاصل دقت وافر وی بوده است (همو، IV/425). گابریل فرّان یکی از برجسته‌ترین محققان آثار اسلامی دربارهٔ خاور دور چنین اظهار عقیده کرده است که ابن بطّوطه در چین و هندوچین نبوده، بلکه مطالب خود را به صورتی نه چندان موفق از منابع مختلف اخذ کرده است (صص 432-433). سرانجام در سدهٔ ۲۰م دوران برائت ابن بطّوطه فرا رسید و گروهی از دانشمندان نظر گابریل فرّان را بی‌اعتبار دانستند. با توجه به متن رحلة معلوم می‌شود که ابن بطوطه در چین با شخصی به نام بشری که عنوان مولانا قوام‌الدین سبتی داشته، ملاقات کرده و بعدها با برادر او در سودان نیز دیدار نموده است (صص ۶۳۷-۶۳۸). با دقت نظر در این مطلب پذیرفتن نظریهٔ گابریل فرّان دشوار می‌نماید. در سفرنامه از کسانی یاد شده است که در مراکش شناخته شده بودند. گمان نمی‌رود ابن بطوطه با اظهار مطالب نادرست، موجبات از دست دادن حیثیت و اعتبار خود را پس از بازگشت فراهم کرده باشد. یاماموتو تاتسورا[2]، خاورشناس ژاپنی نیز با استنتاج گابریل فرّان موافقتی ابراز نداشته است. وی می‌نویسد: «به دشواری می‌توان پذیرفت که همهٔ مطالب ابن بطّوطه دربارهٔ چین ساختگی باشد. شرح او گرچه در بعضی موارد مبهم به نظر می‌رسد، ولی به اندازهٔ کافی از نظم و ترتیب برخوردار است. در ضمن اطلاعاتی ارائه شده که نمودار مشاهدات او در چین است. این اطلاعات با مآخذ چینی و نوشته‌های مارکوپولو انطباق دارند» (کراچکوفسکی، IV/425). یاماموتو در تأیید نظر خویش به تحلیل شرحی که ابن بطّوطه دربارهٔ سرزمین اسرارآمیز طوالسی آورده، پرداخته است. یول در روزگار خود در وجود چنین سرزمینی سخت تردید کرده، حتی به استهزا آن را افسانه‌ای بیش ندانسته است، اما برخی از محققان تا این حد شک و تردید روا ندانسته و کوشیده‌اند آن را در حوالی جزیرهٔ برنئو جست و جو کنند. آنان وجود این سرزمین در نواحی میان جاوه و چامپا و کوشنشین و سرانجام تونکن حدس زدند. یاماموتو با اعتماد و اطمینان بسیار متذکر گردید که طوالسی همان چامپاست (همو، IV/425-426) که بی‌گمان در مسیر سفر ابن بطّوطه از هندوستان به چین قرار داشته است. وی که زبان مردم آن سامان را نمی‌دانست، ممکن است تحت تأثیر قصه‌پردازیهای مترجمان محلی قرار گرفته باشد. بعدها محققان شک و تردیدهای محققان پیشین را در مورد نادرستی «خیال پردازیهای» ابن بطّوطه نپذیرفتند. باید افزود مطالبی که ابن بطّوطه از نواحی مجاور طوالسی، از جمله جزایر مالدیو آورده، بعدها از سوی دیگر جهانگردان جزء به جزء مورد تأیید قرار گرفته است (همانجا).

ابن بطّوطه مسلمانی مؤمن و سنت‌گرا بود. از آنجا که او جغرافی نویس، ادیب و دانشمند نبود، در شرح سفر او اندیشه‌های عالی و نکته‌های ظریف به ندرت می‌توان یافت. وی اغلب افسانه‌هایی را که می‌شنید، باور می‌کرد. به جوکیان هند و کارهای شگفت‌انگیز آنان به دیدهٔ قبول و اعجاب می‌نگریست (ابن بطّوطه، ۵۴۳-۵۴۶) و مانند اغلب جهانگردان تحت تأثیر مشاهدات خود قرار می‌گرفت (کراچکوفسکی، IV/428، به نقل از دخویه). این نکته را نباید از نظر دور داشت که ابن بطّوطه زبان بسیاری از مردم کشورها را که بدان جاها سفر می‌کرد، نمی‌دانست. او علاوه بر زبان عربی، اندکی فارسی و شاید هم ترکی می‌دانست. از زبان هندوان تنها واژه‌هایی را فرا گرفته بود و می‌کوشید آنها را به کار گیرد. باید افزود که به کار گرفتن این واژه‌ها در همه حال با توفیق همراه نبود (همو، IV/424). سرنوشت خواه ناخواه از او جهانگردی ساخت که در میان ملل اسلامی بسیار نادر بود. او در این راه حدود ۲۵ سال رنج آوارگی و سرگردانی را به جان خرید. توجه او به سرزمینها کمتر از رغبت وی به شناسایی مردم

1. Yule 2. Yamamoto Tatsura

بود. به مسائل جغرافیایی توجه خاصی نداشت و شاید به لحاظ توجه به زندگی مردم بود که رحلهٔ او در شرح جهان اسلامی و به طور کلی وصف جوامع شرقی سدهٔ ۸ ق/ ۱۴م در نوع خود یگانه و بی‌نظیر است. این کتاب نه تنها در زمینهٔ جغرافیای تاریخی آن روزگار، بلکه برای آشنایی با فرهنگ آن زمان نیز گرانبهاست (همو، IV/428). سفرنامهٔ ابن بطّوطه شامل کلیهٔ جهات و جوانب زندگی است، جهات و جوانبی که معمولاً مورخان چندان توجهی بدانها نداشتند. این کتاب حاوی مطالبی ارزشمند دربارهٔ مراسم دربارهای بیگانه، پوشاک اقوام مختلف، عادات، مشخصات، اغذیه و جز آنهاست. گرچه نمی‌توان رحلة را مدرک و سند ممتاز به شمار آورد، با این وصف سرشار از دیدگاههای نمایندگان متوسط فرهنگ عرب و اسلامی در سدهٔ ۸ ق/ ۱۴م است. در رحلة ترتیب سفر اغلب مشوّش است و تاریخها گاه نادرست آمده‌اند، ولی با وجود کثرت نامهای اشخاص و جایها، خطا بالنسبه اندک است. به نظر گیب (صص 13-12) مهم‌ترین دشواری، مربوط به تاریخ‌گذاری سفرهاست. چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از تاریخها بدون دقت لازم و احتمالاً به خواست محرّز رحلة وارد کتاب شده‌اند که تصحیح آنها امری است بس دشوار.

مآخذ: ابن بطّوطه، محمدبن عبدالله، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن جبیر، محمدبن احمد، رحلة، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ ابن جزی، محمدبن محمد، مقدمه بر رحلهٔ ابن بطّوطه؛ ابن حجر، احمدبن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، کناسة الدکان بعد انتقال السکان، به کوشش محمد کمال شبانه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلدون، العبر؛ همو، مقدمة، قاهره، وزارة الثقافة؛ خصباک، شاکر، ابن بطّوطه ورحلة، بیروت، دارالآداب؛ زبیدی، تاج العروس؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، نفح الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ نیز:

De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; EI[1]; Ferrand, Garbriel, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'extrême orient du VIII[e] au XVIII[e] siècles*, Paris, 1986; Fischer., A., "Kleine Mitteilungen", ZDMG, 1918, No. 1, 72; GAL,S; Gibb, H.A.R., "Introduction" to *Ibn Battuta Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, London, 1963; Husain, Mahdi, "Manuscripts of Ibn Battuta's *Rehla* in paris and Ibn Juzayy", in *Journal of the Asiatic Society*, 1954, Vol. XX, No. 1; Krachkovskii, I. Iu., "Arabskaia geograficheskaia literatura", in *Izbrannie sochineniia*, Moskva, 1957; Zambaur, E., *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover, 1976.

بخش جغرافیا

اِبنِ بَطّهٔ عُکْبَری، ابوعبدالله عبیدالله بن محمد (۳۰۴-۳۸۷ق/ ۹۱۷-۹۹۷م)، متکلم، فقیه و محدث حنبلی. نسب وی به عتبة بن فَرقد، صحابی پیامبر اکرم می‌رسد (ابن ابی یعلی، ۱۴۴/۲). او در عکبرا (شهر کوچکی در حومهٔ بغداد) به دنیا آمد و در کودکی برای کسب علم راهی بغداد شد (همو، ۱۴۵/۲؛ قس: خطیب، ۳۷۲/۱۰). بر اساس اطلاعاتی که خطیب (۳۷۱/۱۰-۳۷۲، ۳۷۵) و ذهبی (سیر، ۵۲۹/۱۶) می‌دهند، ظاهراً وی پس از تحصیل در بغداد به بصره، شام، مکه و اردبیل رفته و در حدود ۳۴۵ ق به بغداد مراجعت کرده است، اما چنانکه از بررسی احوال مشایخ و شاگردانش برمی‌آید، در آن شهر چندان اقامت نکرد و حدود ۴۰ سال آخر زندگی خود را در زادگاهش عکبرا گذراند.

ابن بطه و کلام: ابن بطه در مباحث کلامی صرفاً به کتاب و سنت، چنانکه روش اسلاف وی بوده، تکیه دارد و تفکر حنبلی را با تعصب شدید طرح می‌کند و در فصل اول کتاب *ابانه* لبهٔ تیز حملات خود را متوجه مخالفین به خصوص شیعه نموده است (ابن بطه، ۸۹-۹۰)، حتی فصل دوم این کتاب (صص ۴۶-۶۸) که با هدف تبیین معتقدات تألیف شده است، جنبهٔ جدلی دارد و به طور کلی با توجه به همین خصیصه در کلام ابن بطه، درک بهتر آن مستلزم مقایسه کتاب *ابانهٔ* او با آثار مخالفین معاصرش، مانند *استغاثهٔ* ابوالقاسم کوفی امامی، خواهد بود. ابن بطه یکی از شخصیتهای برجستهٔ جنبشی است که در سده ۴ ق/ ۱۰م پدید آمد و هدف آن دفاع از ابوبکر، عمر، عثمان و نیز معاویه و کلاً آن دسته از اصحاب پیامبر (ص) بوده که مورد بی‌مهری شیعیان بوده‌اند (نک: ابن بطه، ۶-۴۶، ۶۵؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۶۸/۳؛ قس: مقدسی، ۱۲۶). مثلاً وی از نخستین کسانی است که معاویه را با لقب خال المؤمنین یاد کرده است (ابن بطه، ۶۵). شگفت اینکه او حتی مردم را از تحقیق در وقایعی نظیر دو جنگ جمل و صفین نهی کرده است (همو، ۶۴). ابن بطه به رغم نقل و نقد عقاید مخالفان، در زمینهٔ آرای فرق مختلف اسلامی چندان مطلع نبوده است. مثلاً از قول معتزله می‌گوید که مرتکب صغیره کافر است (ص ۶۳)، حال آنکه معتزله حتی مرتکب کبیره را هم «کافر» نمی‌دانند، بلکه چنین کسی به اعتقاد آنان «فاسق» است. به طور کلی ابن بطه فرق اسلامی را به صورتی آشفته ذکر کرده (ص ۹۰)، چنانکه برخی از مشاهیر معتزله چون مردار، ابوبکر اصم، ابن ابی دؤاد را در عداد جهمیه ذکر کرده (ص ۹۱) و هشام فوطی و فضیل رقاشی را در عداد شیعه (ص ۹۲) آورده است.

ابن بطه و فقه: ذهبی (میزان، ۱۵/۳) او را در فقه امام دانسته است و حتی گفته‌اند که وی در ۱۵ سالگی فتوا داده است (ابن عماد، ۱۲۴/۳). وی نزد فقهای نامور حنبلی چون ابوبکر نجّاد و ابوبکر عبدالعزیز معروف به غلام خلاّل درس خوانده (علیمی، ۵۱/۲، ۶۸) و فقیه برجستهٔ حنبلی ابوعبدالله بن حامد از شاگردانش بوده است (ابن ابی یعلی، ۱۴۴/۲). با این حال آرای ابن بطه انعکاس وسیعی در فقه حنبلی نداشته است. نگاهی به فصل سوم *ابانه* (ابن بطه، ۶۸-۸۴) و نیز عناوین آثار فقهی مفقود وی (نک: دنبالهٔ مقاله) نشان دهندهٔ حالت جدلی او در فقه است. او اوامر موجود در کتاب و سنت را به واجب و مستحب تقسیم نکرده (در مورد سابقهٔ این رویه بین حنبلیان نک: ابن هبیره، ۳۲۴/۲) و در چند مسألهٔ اختلافی بین فقهای حنبلی موضع معقول‌تر را اتخاذ کرده است، مثلاً: عدم استحباب نکاح برای فرد فاقد رغبت (همانجا)، منع از اجبار دختر صغیر به ازدواج (همو، ۳۲۶/۲)، حکم به بدعت بودن طلاق ثلاث (ابن بطه، ۶۹-۷۰؛ قس: ابن هبیره، ۳۴۸/۲) و حکم وی در مورد عرض معابر (ابویعلی، ۲۱۳).

ابن بطه و حدیث: سند روایات ابن بطه از زمان خود او مورد طعن مخالفان قرار گرفته (نک: خطیب، ۳۷۴-۳۷۲/۱۰) و ابن جوزی حنبلی (۱۹۴/۷) به نقض این ایرادها پرداخته است. علمای غیر حنبلی پس از ابن بطه، در عین احترام به شخصیت او، وی را در حدیث ضعیف دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۷/۹؛ ذهبی، *العبر*، ۱۷۱/۲؛ همو، *میزان*، ۱۵/۳). اما بعضی از نقدها و توضیحات او در مورد برخی احادیث نشان دهندهٔ وسعت اطلاعات او در این فن است (نک: ابن بطه، ۷۶؛ خطیب، ۳۷۲/۱۰). از مشایخ بنام وی می‌توان عبدالله بن محمد بغوی، ابوبکر بن ابی داوود سجستانی و ابوذر بن باغندی را ذکر کرد (برای تهیهٔ فهرستی از مشایخ وی نک: ابن بطه، جم؛ خطیب، ۳۷۵-۳۷۱/۱؛ ابن ابی یعلی، ۱۴۸-۱۴۴/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۵۳۲-۵۲۹/۱۶؛ علیمی، ۱۶/۲، ۲۴-۲۵). از روات و شاگردان معروف وی نیز می‌توان حافظ ابونعیم اصفهانی و ابوالفتح بن ابی الفوارس را نام برد. ابو علی حسن بن شهاب عکبری نیز از شاگردان خاص ابن بطه است که تقریباً یگانه راوی کتاب *ابانهٔ* اوست (برای تهیهٔ فهرستی از روات وی نک: خطیب، ۳۷۵-۳۷۱/۱۰؛ ابن ابی یعلی، ۱۴۴/۲؛ ابن رجب، ۱۰۸-۱۰۷/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۵۲۹/۱۶؛ علیمی، ۱۲۶/۲؛ نیز در مورد اسناد روایت *ابانه* نک: لائوست، عکس صفحات اول نسخ خطی متعدد *ابانه* در مقدمهٔ او بر کتاب، ص 152 به بعد). ابن بطه در مکه با ابوبکر آجری مؤلف کتاب *الشریعة* آشنا شد و با وی باب مکاتبه را گشود (علیمی، ۶۵/۲).

ابن بطه و مسائل اجتماعی: در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م بر اثر بروز برخی وقایع تاریخی مانند تأسیس خلافت فاطمی در مصر و فعال شدن داعیان اسماعیلی مانند ابوحاتم رازی صاحب کتاب *اعلام النبوة* در شرق و قدرت یافتن شرفای بغداد همچون شریف ابواحمد موسوی که از سوی خلیفهٔ عباسی به نقابت طالبیان بغداد منصوب شده بود و از همه مهم‌تر ورود آل بویه به بغداد و ضعف عمومی خلافت عباسی، قدرت مذهب شیعه رو به فزونی نهاد و رقیب عمدهٔ مذهب حنبلی شد (قس: مقدسی، ۱۲۶؛ ابن اثیر، علی بن محمد، حوادث قرن چهارم) که متعاقب آن برخوردهایی که گاهی خشونت‌آمیز بود، بین پیروان این دو مذهب رخ داد. و حتی برخی از متفکران حنبلی همچون مروزی و بربهاری نقش مؤثری در این برخوردها داشته‌اند (همو، ۲۱۳/۸، ۳۰۷). در چنین احوالی بود که ابن بطه نیز با مخالفان مذهبی خود به مقابلهٔ تند برخاست و حتی بسیاری از آنان را تکفیر کرد و مهدور الدم دانست (ص ۵۰). احتمالاً به همین جهت بوده که وی از طرف حکومت بغداد که عوامل آل بویه در آن نفوذ زیادی داشتند، تحت تعقیب قرار گرفت و این امر سبب شد که ابن بطه از بغداد خارج شود و در عکبرا انزوا گزیند (ابن ابی یعلی، ۱۴۶/۲). وی ضمن اینکه به عنوان یک اصل، اطاعت از حاکم را می‌پذیرد و حتی قائل به یک رشته اختیارات برای حاکم می‌شود (به عنوان نمونه نک: ابویعلی، ۲۱۳) در عین حال در مسأله رابطه بین حاکم و رعیت نمی‌تواند یک راه حل عملی ارائه کند (ابن بطه، ۱۳، ۳۴-۳۶، ۶۷). وی گاه برخی از اعمال حکام را مورد نکوهش قرار می‌دهد، از قبیل مخالفت با شکنجهٔ زندانیان برای گرفتن اعتراف (همو، ۸۹). او دانشمندان اهل سنت را به جهت سکوت آنان در برابر برخی بدعتها سرزنش کرده است (همو، ۷۲). ابن بطه نه تنها از بدعتهای مذهبی، بلکه از بی‌بند و باریهای اجتماعی و رواج خرافات در میان مردم سخت آزرده خاطر بود (همو، ۸۵-۸۹) و اساساً کتاب *ابانه* را به سبب مشاهدهٔ انواع مختلف بدعتها در جامعه تألیف کرده است (همو، ۴).

آثـار: چنانکه گفته شد، ابن بطه افزون بر ۱۰۰ تألیف داشته (ابن ابی یعلی، ۱۵۲/۲) که تنها نام برخی از آنها بر ما معلوم است.

آثار چاپی: ۱. *الشرح والابانة علی اصول السنة والدیانة*، یا در واقع همان *ابانهٔ* کوچک (نک: ابن ابی یعلی، ۱۵۲/۲) به همراه ترجمهٔ فرانسوی آن به کوشش هانری لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ۲. جزء فی *الکلام علی مسألة الخلع یا الخلع وابطال الحیلة*، ضمن مجموعهٔ دفائن الکنوز، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۴۹ ق (GAS,I/515؛ فولتون، 724-723).

آثار خطی: ۱. *الابانة* بزرگ، به گفتهٔ ذهبی (*سیر*، ۵۲۹/۱۶) در ۳ مجلد بوده است. نسخه‌ای ناقص از آن مشتمل بر جزء ۸ تا ۱۴ در مسألهٔ قدر و رد جهمیه در کتابخانهٔ تیموریه موجود است (تیموریه، ۳/۴؛ نیز نک: سید، ۴/۱). همچنین اختصاری از آن کتاب توسط شخصی نامعلوم، در کتابخانه‌های کوپریلی و ظاهریه وجود دارد. (کوپریلی، ۱۲۵/۱؛ GAS, I, 515). ابن شهرآشوب به وفور در *مناقب*، نیز ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۶۸/۳) و ذهبی (*سیر*، ۵۳۲/۱۶) از آن نقل حدیث کرده‌اند و موارد منقول نشان می‌دهد که در *ابانهٔ* بزرگ بر خلاف *ابانهٔ* کوچک اسناد احادیث ابقا شده است. احتمالاً ۲۰ حدیث مسند منقول در ابن ابی یعلی (۱۵۲-۱۴۷/۲) مربوط به همین کتاب است؛ ۲. جزء یا حدیث که نسخ آن در دوبلین و دمشق یافت می‌شود (GAS، همانجا). در مورد سایر آثار منسوب به ابن بطه به *الاحکام السلطانیة* (ابویعلی، ۹۸، ۲۹۷) و*طبقات الحنابلة* (ابن ابی یعلی، ۱۵۲/۲) رجوع شود.

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ ابن اثیر، علی‌بن محمد، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایة فی غریب الحدیث والاثر*، به کوشش طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناجی، مصر، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن بطه، عبیدالله بن محمد، *الشرح والابانة*، به کوشش لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن، *ذیل طبقات الحنابلة*، به کوشش لائوست و سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن هبیرة، یحیی بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م؛ ابویعلی، محمدبن حسین، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ تیموریه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *العبر فی خبر من غبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ سید، خطی؛ علیمی،

عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ کوپریلی، خطی؛ مقدسی، محمدبن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نیز:

Fulton, A.S., *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; GAS; Laoust, Henri, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.

احمد پاکتچی

اِبْنِ بُطَّهٔ قُمی، ابو جعفر محمد بن جعفر بن احمد، محدث شیعی سدهٔ ۴ق/۱۰م. از استادان و مشایخ و نیز شاگردان و روایت‌کنندگان از او می‌توان حدس زد که وی احتمالاً در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م متولد شده و در نیمهٔ اول سده ۴ق درگذشته است. وی که به «مؤدب» نیز شهرت داشته در قم می‌زیسته و به دانش و ادب معروف بوده است (نجاشی، ۳۷۲). گویا زمانی در بغداد زیسته است چرا که برخی در بغداد از او دانش آموخته و اجازه روایت یافته‌اند (همو، ۳۷۳). تقریباً در تمام منابع رجالی شیعی ابن‌بُطّه به ایمان و پارسایی ستوده شده است. در عین حال غالب رجال‌شناسان شیعی او را «ضعیف» دانسته و گفته‌اند که وی روایات را سهل‌انگارانه نقل کرده و لذا در احادیث منقول او اشتباهات بسیار هست (همانجا؛ مجلسی، ۱۶۳؛ مامقانی، ۹۲/۲)، اما برخی از رجال‌شناسان متأخر وی را «ثقه» یاد کرده‌اند (کاظمی، ۲۳۱). با اینهمه ابن‌بُطّه در سلسلهٔ راویان کسانی چون ابن‌بابویه قمی (۳۳/۱، ۶۹، ۱۵۶، ۱۹۵، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۳۸)، شیخ مفید (صص ۶، ۵۲، ۶۴، ۸۳، ۸۸) و طوسی (الاستبصار، ۴۶۶/۱؛ *التهذیب*، ۶۶/۳ ـ ۶۷؛ *الفهرست*، ۹، ۴۰) قرار دارد.

ابن‌بُطّه از تنی چند از راویان بنام شیعی روایت کرده است که عبارتند از: احمد بن ابی عبدالله برقی (ابن‌بابویه، ۳۳/۱)، محمد بن حسن صفار (همو، ۱۵۶/۱)، محمد بن علی بن محبوب (همو، ۲۸۲/۱)، محمد بن عبدالله بن عمران (مفید، ۶۴)، محمد بن احمد بن یحیی (طوسی، *الفهرست*، ۱۶۴)، حسن بن علی بن شعیب صایغ (همو، *التهذیب*، ۷۵/۶) و حسین بن حسن بن ابان قمی (آقا بزرگ، *طبقات*، ۲۵۴). وی از محمد بن عبدالرحمن بن قبة متکلم شیعی نیز استفاده کرده است (نجاشی، ۳۷۵).

راویانی که از او روایت کرده‌اند از این قرارند: حسن بن حمزهٔ علوی طبری (د۳۵۸ق/۹۶۹م)، ابوالمفضل محمد بن عبدالله بن مطلب شیبانی (طوسی، *الفهرست*، ۴۰؛ نجاشی، ۳۷۳)، سمع بن حاتم (طوسی، *التهذیب*، ۶۶/۳)، جعفر بن حسین (مفید، ۶)، احمد بن هارون فامی (ابن‌بابویه، ۶۹/۱)، و جعفر بن محمد بن مسرور (همو، ۳۳۸/۱).

به ابن‌بُطّه آثاری نسبت داده شده که هیچیک از آنها در دست نیست. این آثار عبارتند از: *تفسیر اسماءالله*، *قرب‌الاسناد* (نجاشی، ۳۷۳)؛ *فهرست ابن‌بطّه* (آقا بزرگ، *الذریعة*، ۳۷۴/۱۶) که به گمان قوی همان کتاب طبقات الرجال اوست و دنبالهٔ کار استادش برقی است و گویا همین فهرست است که رجال‌شناسان گفته‌اند دارای آشفتگی بسیار است (همو، مصفی‌المقال، ۳۹۹). افزون بر اینها وی کتابی به سبک و سیاق خصال صدوق و کتاب محاسن برقی تدوین کرده که بر اساس اعداد بوده و با عناوین کتاب الواحد، کتاب الاثنین، کتاب الثلاثة تا بیش از چهل کتاب تنظیم شده و احتمالاً در یک کتاب جمع شده بوده است (همو، *الذریعة*، ۵/۲۵).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة* ؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*،قرن ۴، به کوشش احمد منزوی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *مصفی‌المقال*، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م، ابن‌بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، تهران، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *التهذیب*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ کاظمی، محمد امین، *هدایة المحدثین*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مامقانی، عبدالله‌بن حسن، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ مجلسی، محمد باقر، رجال، تهران، ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م؛ مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نجاشی، احمد ابن علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ بَغَوی، نک: نوری.

اِبْنِ بَقی، ابوبکر یحیی بن احمد طُلَیطُلی (د ۵۴۰ یا ۵۴۵ ق/ ۱۱۴۵ یا ۱۱۵۰ م)، شاعر مُوَشَّح سرای دورهٔ مرابطون اندلس. وی حدود ۴۶۳ ق/ ۱۰۷۱ م در طلیطله به دنیا آمد، اگرچه در منابع، به شهرهای دیگری چون سَرَقُسطه و قُرطُبه نیز اشاره شده است، خصوصاً قرطبه به سبب روایت یاقوت (۲۱/۲۰-۲۵) و ابن خلکان (۲۰۲/۶-۲۰۵) در منابع بعدی شهرت بسیار یافته است. از سوی دیگر اشترن (ص 101) به نقل از ابن زبیر وادی آش را مولد او دانسته است (قس: آل طعمه، ۳۳-۳۴). هنوز نوجوان بود که به سبب «فتنه» ای که در شهر برخاست، از آن دیار کوچ کرد (ابن بسّام، ۶۱۵/۲). بی‌گمان مراد ابن بسّام از «فتنه»، همانا حمله آلفونس ششم در ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۶ م به طلیطله و تسخیر آن و پریشان حالی مردمان در اثر آن حمله بوده است (ابن خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۴۳/۲؛ قس: اشترن، همانجا). وی آنگاه به اشبیلیه روی نهاد. در آن زمان ابن عبّاد براین شهر حکم می‌راند و به سبب عنایتی که او به اهل علم و ادب داشت، همگان چشم امید به اشبیلیه دوخته بودند و همچون تختگاه ادب به آن می‌نگریستند.

ابن بقی در اشبیلیه پرورش یافت و هم در آنجا قریحه و استعدادش شکوفا شد. از این رو ابن بسّام (۱(۲)/۴۷،۲/۶۱۵) نام او را در زمرهٔ شاعران آن خطه آورده است. شاعر را در اشبیلیه مجالسی فیض بار بود که وزیران و ادیبان و اعیان آن دوران، مانند ابومحمد بن مسعدهٔ وزیر (ابن خاقان، ۲۸۰) و ابوالحسین بن سراج در آن شرکت می‌کردند. مجالس ادبی او گاه تبدیل به عرصهٔ مسابقات شعری می‌شد و در آنها شاعران به رقابت با یکدیگر برمی‌خاستند. در یکی از همین مجالس بود که ابن بقی به برتری موشح دوست شاعرش اعمی تُطیلی (ه م) اذعان آورد (ابن خلدون، ۴۹۲؛ مقری، *ازهار*، ۲۰۸/۲).

هنگامی که اندلس و از جمله اشبیلیه به دست مرابطون افتاد و ابن

عباد به اَغمات در مراکش تبعید شد (۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م)، بسیاری از شاعران به سبب جنگهای خانمانسوز و کشت و کشتار سپاهیان مرابطی، پریشان احوال گشته، از آن خطه کوچیدند. ابن بقی نیز که دیگر در اشبیلیه آرامشی نداشت، روانهٔ قرطبه شد و چندی در آنجا اقامت گزید و شاید با یاران قدیم، به خصوص اعمی تطیلی، در آن شهر مجالسی هم داشته است، زیرا یک بار می‌بینیم که با اعمی، در حمام شهر، مشاعره می‌کند (ابن ظافر، ۲۵۵-۲۵۶؛ مقری، *نفح الطیب*، ۳/۳۴۷-۳۴۸)، اما اقامت او در این شهر نیز دیر نپاید و دوران سرگردانی و سفرهای پی در پی در زندگی او آغاز شد، چه یک بار او را در مُنیة الزبیر در کنار محمد بن عبدالملک بن سعید می‌یابیم، و بار دیگر در غرناطه نزد همین شخص. همین جاست که به یاد آن روز خوش که در منیة الزبیر همراه وی بود، حسرت می‌خورد (همان، ۱/۴۷۱-۴۷۲). پس از این نیز وی را در المریة می‌یابیم که قطعه شعری از اشعار خویش را برمی‌خواند (سفلی، ۵۰). در خلال آشوبهایی که پس از تسلط مرابطون براندلس پدیدار شده بود، احتمالاً ابن بقی نیز مانند دیگر شاعران، بیشتر شهرهای اندلس را در جست و جوی پناهگاهی امن در نَوَردید و سرانجام در کنف حمایت دولت علی ابن یوسف بن تاشفین (۵۰۰-۵۳۷ ق / ۱۱۰۷-۱۱۴۲ م) قرار گرفت و در مدیحه‌ای، پیروزی او را در قلمریة[1] که در ۵۱۱ ق / ۱۱۱۷ م برآن دست یافته و دختر حاکم پرتغال را به اسارت گرفته بود، شادباش گفت (ابن خاقان، ۲۷۹). این قدیم ترین روایت از نبرد قلمریه است.

ابن بقی عاقبت نتوانست احوال پریشانی را که گریبانگیرش شده بود، تحمل کند. از این رو تصمیم گرفت دریا را درنوردد و به مغرب روی آورد. او در مغرب، نزد خاندانی عراقی که به سرزمین سلا[2] مهاجرت کرده بودند و در آن شهر شغل قضا داشتند، منزل گزید. این خاندان، معروف به بنی عَشرة یا بنی قاسم و از فرزندان احمدبن مدبر بودند. شاعر چندی در سلا زیست و در سایهٔ عنایات بنی عشرة از بی‌نوایی و تنگدستی نجات یافت (مقرّی، *نفح‌الطیب*، ۴/۲۳۷، به نقل از ابن خاقان؛ قس: اشترن، 102)، اما این امر گویا دوامی نداشت، زیرا، به گفتهٔ ابن خاقان (ص ۲۷۸) او زیستن در میان مغربیان را خوش نمی‌داشت، چنانکه خود در شعری به تنگی روزگار خویش و کم‌ذوقی اهل مغرب اشاره می‌کند (همانجا). با اینهمه از آنجا که زمان آن گشایش و این تنگی روزگار را دقیقاً نمی‌دانیم، روایتهای ابن خاقان در قلائد و مطمح، اندکی متناقض جلوه می‌کنند (قس: ابن شریفه، ۸۵)، به خصوص که می‌دانیم ابن بقی بیشتر موشحات خود را در سلا سروده و بسیاری از آنها هم در مدح بنی عشرة است (ابن سناء الملک، ۶۳؛ قس: ابن شریفه، ۸۲-۸۵). به هرحال، در قصیده‌ای که ابن خاقان نقل کرده، علاوه بر شکایت از فقر خویشتن و بخل بنی عشرة و بی‌ذوقی اهل مغرب، ملاحظه می‌کنیم که شاعر سخت شوق سفر دارد و خیال دیدار مشرق زمین را در سرمی‌پروراند. سرانجام ابن بقی نه به شرق، که به زادگاه خود اندلس بازگشت و در وادی آش نزدیک غرناطه منزل گزید و بقیهٔ عمر را غریبانه در آنجا گذرانید. از این دورهٔ زندگی وی اطلاعاتی به دست نیامده و حتی در شعر او یک اشاره هم بدان نشده است. از اشعار ابن بقی، چیز زیادی دردست نیست. عماد الدین (۲/۲۳۷) در زمان خود، آثار او را ۳ هزار موشح (ه م) و همان مقدار شعر کلاسیک برآورد کرده است. امروز از این ۳ هزار شعر کلاسیک، تنها ۳۳۴ بیت در ۴۵ قصیده و قطعه شناخته شده که سعید آنها را یک‌جا فراهم آورده است (صص ۱۳۱-۱۴۹). بخش اعظم این اشعار، خاصه «نسیب» آنها، تقلیدی است از شعر بدویان مشرق زمین (قس: همو، ۱۲۷). مضمون غالب در این آثار، همانا شکایت از روزگار و ابنای روزگار، و ذکر پریشانی احوال و تنگی زندگی است (قس: همانجا). شعر او را همهٔ نویسندگان پس از وی ستوده‌اند و ابن بسام در فصل مستوفایی که به شعر ابن بقی اختصاص داده (۲/۶۱۸ به بعد) وی را با بزرگانی چون ابونواس، ابن رومی، شریف رضی، متنبی و ابوالعلاء و جز آنان سنجیده است. نویسندگان دیگر نیز، چون ابن ظافر (صص ۲۵۵-۲۵۶)، ابن سعید (ص ۷۹) و ابن فضل الله عمری (۱۱/۲۸۳) از او پیروی کرده‌اند. قصیدهٔ فخریهٔ مفصلی که عمادالدین (۲/۲۳۷-۲۴۲) از قول ابن بشرون مهدوی نقل کرده، برزبردستی ابن بقی در فن شعر و برآگاهی او از واژگان غریب عرب دلالت دارد، اما ابن بقی در حقیقت همهٔ شهرت خویش را مدیون موشحاتی است که سروده است. در تاریخ موشح سرایی بی‌تردید ابن بقی، یکی از درخشان‌ترین چهره‌هاست و در پژوهشهای نسبتاً متعددی که در این زمینه می‌شناسیم، آثار او به تفصیل مورد تدقیق قرار گرفته است.

مجموعهٔ موشحاتی که تاکنون از آثار او یافت شده (۲۷ قطعه) توسط آل طعمه گردآوری شده و مورد پژوهش قرار گرفته است (بغداد، ۱۹۷۹ م). در دهه‌های اخیر، پژوهش دربارهٔ وزن، تقسیم‌بندی، مضامین و زبان فصیح یا عامیانهٔ موشحات، فراوان صورت گرفته و هیچ یک از این تحقیقات از آثار ابن بقی بی‌نیاز نبوده است (نک: اشترن، جم، به خصوص صص 101-102 که شامل شرح حال ابن بقی است؛ گارسیاگومز، صص 10-20، که به بررسی *دارالطراز* پرداخته؛ نیکل، 241-244، که شرح حال و ترجمهٔ انگلیسی برخی اشعار و موشحات او را داده؛ مونرو[3]، به خصوص در مقدمهٔ مفصل کتاب؛ رکابی، ۲۸۵-۳۵۵).

مآخذ: آل طعمه، عدنان محمد، موشحات *ابن بقی الطلیطلی و خصائصها الفنیة*، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن بسّام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ همان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن خاقان، فتح بن خاقان، *قلائد العقیان فی محاسن الاعیان*، قاهره، ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ همو، *جیش التوشیح*، به کوشش هلال ناجی و محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۷ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *المقدمة*،

1. Calmbra 2. Sale 3. Monroe

بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین وغایات الممیزین*، به کوشش نعمان قاضی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ابن سناء الملک، هبة الله بن جعفر، *دارالطراز فی عمل الموشحات*، به کوشش جودت رکابی، دمشق، ۱۹۸۰ م؛ ابن شریفة، محمد، «من تاریخ الاسر المغربیة؛ اسرة بنی عشرة»، مجلة البحث العلمی مرکز *النشر الجامعی*، رباط، ۱۹۶۷ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، نسخهٔ عکسی احمد الثالث، استانبول، شم ۲۷۹۷؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ سعید، محمد مجید، «ابن بقی القرطبی»، *المورد*، س ۷، شم ۱، بغداد، ۱۹۷۸ م؛ سلفی، احمدبن محمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ عمادالدین کاتب، محمودبن حامد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۸۴ م؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض فی اخبار عیاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Garcia Gómez, E., «Estudio del Dárat-tiraz», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 1962; Monroe, J. T., *Hispano-Arabic Poetry*, Los Angeles – London, 1974; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*., Baltimore, 1946; Stern, S. M., *Hispano-Arabic Srtophic Poetry*, Oxford, 1974.

محمد احمد موسوی آل طعمه

اِبْن‌بَقی، یحیی‌بن‌محمدبن عبدالرحمن‌سلاوی(۵۱۰ ـ ۵۶۳ ق/۱۱۱۷ ـ ۱۱۶۸م)، فقیه، مفسّر، ادیب، واعظ و شاعر در دورهٔ حکومت مرابطون. وی در شهر سَلا (در مغرب) زاده شد و همانجا نخستین معلومات را در زبان عربی و علوم دینی کسب کرد (مراکشی، ۴۱۳/۸؛ ابن‌ابار، ۳۷۲). در آن هنگام مرابطون بر مغرب و اندلس حکم می‌راندند و سلا نیز تحت تسلط خاندان بنو عشرة از نوادگان ابراهیم ابن مدبّر بود (حمیری، ۱۹۷). درست نمی‌دانیم به چه علت ابن‌بقی زادگاه خود را ترک گفته است. شاید وی در اواسط عمر رهسپار اندلس شد و در شهر مُرسیه مسکن گزید. در آنجا با دانشمندانی چون ابوالعباس بن جلاّل و ابن ادریس نشست و برخاست کرد تا سرانجام خود در فقه و اصول و تفسیر و ادب شهرت یافت. وی در عین حال به سرودن شعر نیز پرداخت، اگر چه غالباً شعر او را اندک دانسته‌اند (مراکشی، ابن‌ابار، همانجاها). اما چنین به نظر می‌رسد که شغل اصلی او، موعظه بوده است (همانجا؛ ضبی، ۴۸۳) و شاید به‌همین مناسبت بود که محمد بن سعید امیر مُرسیه حقوقی از برای او معین نمود. چندی بعد، امیر حقوق او را قطع کرد و ابن‌بقی نه تنها دست تکدی به سوی کسی دراز نکرد که از پذیرفتن یاری دیگران نیز سرباز زد. اما اگر قول ضبی درست باشد، دیگر نتوانست به کار وعظ بازگردد و علت آن نیز شاید روابط تیرهٔ او با امیر مُرسیه بوده باشد. از این رو به شغل طبابت روی آورد و در این‌کار شهرت یافت و زندگی را با درآمد حاصل از طبابت گذرانید (ضبی، ۴۸۳ ـ ۴۸۴). با اینهمه، کسی جز ضبی از چیرگی او در کار پزشکی سخن نگفته و اثری نیز از او به جای نمانده است. از فحوای سخن این نویسنده چنین بر می‌آید که وی زاهدی پاکدامن و دانشمندی متوسط بود. شعرش نیز ــ به شهادت آنچه به جای مانده ــ اندک مایه است و گویی از باب حرمت شخص او و معانی زاهدانهٔ ابیات است که برخی، چند بیتی از اشعار او نقل کرده‌اند. از مجموعهٔ آثار او دو قطعه به جای مانده است. قطعهٔ اول رجزی است در توحید که صفوان بن ادریس، معاصر ابن‌بقی، ۱۱ بیت از آن‌را نقل کرده است (ص ۱۵۷ ـ ۱۵۸) و ابیاتی از آن قطعه در منابع دیگر آمده است؛ دیگر لامیّه‌ای است در اظهار اشتیاق به بیت‌الله‌الحرام و آرامگاه پیامبر اکرم (ص) که همو ۱۶ بیت از آن‌را آورده است (ص ۱۵۸) و ابیاتی در منابع دیگر.

مرگ ابن‌بقی در شهر مُرسیه رخ داد و او را در بیرون «باب احمد» به خاک سپردند.

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن‌عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش آرگون، مادرید، ۱۹۱۵ م؛ حمیری، محمد بن‌عبدالله، *صفة جزیرة الاندلس من الروض المعطار*...، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ صفوان‌بن ادریس، *زادالمسافر و غرة محیاالادب السافر*، به کوشش عبدالقادر محداد، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ مراکشی، محمد بن محمد، *الذیل و التکملة للکتابی الموصول والصلة*، به کوشش محمد بن شریفة،رباط، ۱۹۸۴م.

بخش ادبیات عرب

اِبْن بُقَیْله، عبدالمسیح بن عمروبن قیس بن حیّان غسّانی ازدی مسیحی، عرب جاهلی کهنسالی که در رُخدادهای مهم اوایل اسلام از او نام برده‌اند.

نام عبدالمسیح را حارث (بلاذری، ۲۵۲)، یا ثعلبة (ابوحاتم، ۴۸) ابن سُنَین (یا سُبَین: ابن درید، ۴۸۵؛ یا شُنَین: ابن اثیر، ۱۳۶/۱) نقل کرده‌اند. جاحظ (۷۴/۲) به جای بُقیله، «نفیله» ضبط کرده است. در علت اشتهار این نام گفته شده که یک بار بُقیله دو جامهٔ سبز پوشیده و بیرون آمده بود و یکی او را به بقیله (تره) تشبیه کرد و این نام بر او ماند. وی اهل حیره بود. در منابع اسلامی از عبدالمسیح به‌مناسبتهای مختلف یاد شده، اما لااقل در دو مورد از او به تفصیل سخن رفته است:

۱. هنگامی که در آستانهٔ میلاد پیامبر اسلام (ص) رخدادهایی خارق‌العاده همچون شکست ایوان مداین (طاق کسری)، خاموش شدن آتشکدهٔ فارس و رؤیای موبدان و چندین حادثهٔ عجیب دیگر به‌ظهور پیوست، خسرو انوشیروان به نعمان (ملک حیره) دستور داد تا یکی از دانایان عرب را بفرستد تا پیامد این رخدادها را پیشگویی کند، زیرا موبدان گفته بودند که حادثهٔ مهمی در سرزمین عرب به وقوع خواهد پیوست. نعمان، عبدالمسیح را فرستاد و عبدالمسیح چون ماجرا را شنید، گفت که دانش این امور نزد خال او سَطیح کاهن است که در دمشق زندگی می‌کند. عبدالمسیح را به دستور خسرو به دمشق نزد سطیح کاهن فرستادند و او سطیح را در واپسین دم زندگی دریافت و سطیح در آن دم او را از سقوط آیندهٔ دولت ساسانی و ظهور اسلام خبر داد. مآخذ، این داستان و گفت و گوی عبدالمسیح و سطیح را به تفصیل آورده‌اند (یعقوبی، ۸/۲؛ ابن عبدربه، ۲۹/۲ـ۳۰؛ خرگوشی، ۲۳۶ـ۲۳۷؛ بیهقی، ۱۲۷ـ۱۲۸).

۲. چون سپاه اسلام به سرداری خالدبن ولید در ۱۲ ق/ ۶۳۳م در مسیر غزوات خویش به حیره رسید، در خفّان فرود آمد. خالد به مردم

حیره که در قصور سه گانه متحصن شده بودند، پیام داد که یکی از دانایان را نزد او بفرستند. عبدالمسیح و کسانی دیگر نزد خالد آمدند. گفت و گوی عبدالمسیح با خالد که نشانهٔ دانش و فصاحت و بلاغت اوست در مآخذی که از رخدادهای آن روزگار بحث می‌کنند به تفصیل آمده است (جاحظ، ۷۴/۲؛ بلاذری، ۲۵۲). در جریان همین گفت‌وگو، عبدالمسیح می‌خواست با خوردن زهری که همراه داشت به زندگی خویش پایان دهد، اما گفته‌اند که خالد آن زهر را گرفت و با ذکر نام خدا آن را فرو داد، بدون آنکه آسیبی به او برسد (دینوری، ۱۱۲؛ طبری، ۳۶۳/۳). نتیجهٔ این گفت‌وگو عقد معاهدهٔ صلح و پرداخت سالانهٔ ۱۰۰٬۰۰۰ درهم جزیه از جانب مردم حیره به مسلمانان بود. این جزیه را نخستین جزیه در اسلام شمرده‌اند (ابن سعد، ۳۹۶/۷). مبلغ این جزیه را بعضی از منابع ۸۰٬۰۰۰ درهم (بلاذری، همانجا) و بعضی ۹۰٬۰۰۰ ذکر کرده‌اند (شباب، ۱۰۱/۱). طبری متن این عهدنامه را نقل کرده و تاریخ آن را ربیع‌الاول ۱۲ ق/ مه یا ژوئن ۶۳۳م نوشته است (۳۶۴/۳). نیز نوشته‌اند که چون در ۱۷ ق/ ۶۳۸م، سعدبن ابی وقاص می‌خواست شهر کوفه را بنا کند عبدالمسیح او را به محل مناسب بنای کوفه راهنمایی کرد (بلاذری، ۲۸۵). سن عبدالمسیح را ۳۲۰ (ابشیهی، ۳۷/۲) تا ۳۵۰ سال نوشته‌اند (ابوحاتم، ۴۷). وی با آنکه اسلام را درک کرد، مسلمان نشد (همانجا). داستانهایی که از او نقل شده از ارزش ادبی برخوردار است. از وی اشعاری نیز روایت کرده‌اند (همانجا؛ سید مرتضی، ۲۶۲/۱-۲۶۳).

مآخذ: ابشیهی، محمدبن احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، *المُعَمَّرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ بیهقی، احمدبن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، دارالکتب العلمیة؛ خرگوشی، عبدالملک بن محمد، *شرف النبی*، ترجمهٔ محمود راوندی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ شباب، خلیفة بن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸ م؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ بَقیّه، ابوطاهر محمد (مق ۶ شوال ۳۶۷ ق / ۱۷ مهٔ ۹۷۸م) ملقب به نصیرالدّوله و النّاصح، وزیر عزالدّولهٔ بختیار از امیران آل‌بویهٔ عراق. وی کشاورز زاده‌ای از مردم آوانا ــ نزدیک بغداد ــ بود که در دوران پرآشوب نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق / ۱۰م و ضعف خلفای بغداد رشد یافت و با پیوستن به عیّاران، بر عوارض راه دجلهٔ علیا دست انداخت (ابن‌مسکویه، ۲۸۵/۶). از چگونگی پیوستن او به معزالدوله که در آن وقت عراق را تهدید می‌کرد، آگاهی چندانی در دست نیست. به روایتی برادر ابوطاهر محمد، مکنّا به ابوالحسن در آشپزخانهٔ امیر آل بویه خدمت می‌کرد و ابوطاهر سپس به او پیوست و همانجا به خدمت مشغول شد (ابن جوزی، ۶۱/۷). نیز گفته‌اند که به خدمت «ممله»، خوانسالار معزالدوله که تکریت و عوارض عبور بر دجله را به اقطاع داشت، پیوست و در دستگاه او ترقی کرد. و چون مردی گشاده دست بود سرانجام مناصب ممله را در دست گرفت (ابن مسکویه، همانجا) و به خوانسالاری معزالدّوله (ابن خلکان، ۱۱۸/۵) و سپس عزالدّولهٔ بختیار رسید. آنگاه به تدریج به مجالس انس امیر راه یافت و چنان در او نفوذ کرد که بر امور دربار مستولی شد. گویا ابوالفضل شیرازی وزیر عزالدّوله که موقعیت خود را از سوی رقیبان در خطر می‌دید، در این وقت به ابن‌بقیه روی آورد تا او در مجلس امیر، در حفظ الغیب او بکوشد (ابن مسکویه، ۲۸۶/۶)، اما بعید می‌نماید که نفوذ ابن‌بقیه در دربار و اقبال وزیر به او موجب شده باشد که ابن‌بقیه در اندیشهٔ وزارت رود، زیرا او خود به خوبی می‌دانست که از صناعت دبیری و امور دیوانی عاری است و ادعای وزارتش موجب شگفتی خواهد شد. از همین رو وقتی ابونصر ابراهیم‌بن یوسف معروف به ابن‌سراج، و محمدبن احمد جرجرایی کاتبِ شرمزن، او را بر ضد وزیر برانگیختند و حتی پیشنهاد کردند که خود را نامزد وزارت کند، نتوانست شگفتی و بیمناکی خود را پنهان سازد و از ناتوانی خویش در آن باره آشکارا سخن گفت، اما سرانجام به اغوای آن دو تن و همکاری سبکتکین حاجب، بختیار که خود از وزیر خوشدل نبود، ابوالفضل شیرازی را عزل کرد و ابن‌بقیه بلافاصله او را گرفتار ساخت و روز بعد (۷ ذیحجهٔ ۳۶۲ ق / ۸ سپتامبر ۹۷۳م) رسماً خلعت وزارت یافت (همو، ۳۰۹/۶-۳۱۳).

با اینهمه آشکار است که نه امیر ضعیفی چون ابوتغلب حمدانی و وزیر او علی‌بن عمروبن میمون منصب جدید او را جدّی گرفتند (همو، ۳۱۶/۶) و نه حتی خود ابن‌بقیه، زیرا در مقام وزارت نیز می‌خواست به اجرای وظایف خوانسالاری‌خود ادامه دهدکه با مخالفت بختیار روبه‌رو شد. حتی گفته‌اند که مردم در خفا و آشکار بر وزیر جدید طعنه می‌زدند و نجیب‌زادگان و شریفان از هم صحبتی با او خودداری می‌ورزیدند (ثعالبی، *تحفة الوزراء*، ۵۱ ـ ۵۲)، اما چون خلیفه المطیع نیز او را خلعت داد و به الناصح ملقب ساخت، ابن‌بقیه با مصرف روزانهٔ ۱٬۰۰۰ رطل یخ و هرماه ۴٬۰۰۰ من شمع (همدانی، ۲۱۲ ـ ۲۱۳؛ قس: ابن‌جوزی، ۶۱/۷، که «ثلج» را «ملح» خوانده است)، عملاً به جرگهٔ دیوانسالاران دستگاه آل بویهٔ عراق که اینک سخت از سوی عضدالدّوله تهدید می‌شد، وارد گشت.

چنین می‌نماید که وقتی عضدالدّوله نخستین بار وارد بغداد شد، ابن‌بقیه به اطاعت او گردن نهاد و وی را در مصادرهٔ اموال یاری کرد (همدانی، ۲۲۱). ابن‌مسکویه (۳۴۶/۶) بر آن است که چون ابن‌بقیه از سرانجام خویش در مقام وزارت بختیار بیم داشت و می‌دانست که اگر

او دوباره زمام کارها را در دست گیرد، با ابن‌بقیه همان خواهد کرد که با وزیر سابق کرده بود، به عضدالدّوله پیوست.

امّا این معنی درست نمی‌نماید، زیرا پس از آنکه ابن‌بقیه به درخواست خود، واسط و تکریت و عُکْبرا و اوانا را به اقطاع گرفت و از سوی عضدالدوله به وزارت ابوالحسن پسر عضدالدوله گمارده شد (همانجا) به واسط رفت (۳۶۴ ق) و بلافاصله سر از اطاعت عضدالدوله پیچید و نمایندگان او را دستگیر کرد و خود را مطیع بختیار خواند. سپس با عمران‌بن شاهین امیر بطیحه و سهل‌بن بشر که اهواز را به اقطاع داشت و نیز با مرزبان پسر عزالدولهٔ بختیار امیر بصره (ابن اثیر، ۶۵۱/۸؛ ابن مسکویه، ۳۴۷/۶؛ قس: همدانی، ۲۲۳) بر ضد عضدالدوله همداستان شد. به روایت همدانی (ص ۲۲۱) عضدالدوله برای احتراز از جنگ، ابن‌بقیه را به آرامش خواند و او را امان داد، امّا چون ابن‌بقیه بر مخالفت خود پایدار ماند، عضدالدوله نیز سپاهی را که برای فتح بصره آماده ساخته بود، روانهٔ واسط کرد (ابن‌مسکویه، همانجا). در جنگی که میان این سپاه و سپاه ابن‌بقیه که از نیروی کمکی عمران‌بن شاهین نیز برخوردار بود در گرفت، ابن‌بقیه پیروز شد. او پس از آن رکن‌الدوله پدر عضدالدوله را از وضع خود و بختیار، و تجاوز عضدالدوله به عراق آگاهانید (ابن‌اثیر، ۶۵۱/۸). خشم رکن‌الدوله و تهدید او باعث شد که عضدالدوله موقتاً دست از عراق بشوید (نک: هـ د آل بویه) و به فارس باز گردد (۳۶۴ ق / ۹۷۵م). بختیار نیز دوباره به بغداد در آمد، ولی ابن‌بقیه که از او بیمناک بود در واسط ماند تا سرانجام به وساطت ابوالحسن محمدبن عمرعلوی و ابونصر سراج به بغداد بازگشت و به بختیار خاطرنشان ساخت که به خاطر او از اطاعت عضدالدوله سرپیچید. بختیار نیز در بزرگداشت او بیش از پیش کوشید و شاید به اشارهٔ همو بود که خلیفه الطائع، ابن‌بقیه را به نصیرالدّوله ملقب ساخت (ابن‌مسکویه، ۳۵۴/۶-۳۵۵). ابن‌بقیه سپس در بغداد خود را به ابوالفتح‌بن عمید که عضدالدّوله او را آنجا گمارده بود، نزدیک ساخت و پیشکشهای چشمگیر به او داد (همدانی، ۲۲۴؛ یاقوت، ۲۰۰/۱۴). عضدالدوله که همواره مترصد تسخیر عراق بود، پس از مرگ پدرش رکن‌الدوله (۳۶۶ق)، عزم خود را آشکار ساخت. بختیار و ابن‌بقیه با امرایی چون ابوتغلب حمدانی و عمران‌بن شاهین و حسنویهٔ کرد و فخرالدوله امیر ری برضد عضدالدوله همداستان شدند (ابن اثیر، ۶۷۱/۸). بختیار و ابن‌بقیه به واسط و از آنجا به اهواز رفتند. عضدالدّوله نیز سپاه آراست. بختیار که برخی از متحدانش او را یاری نکرده بودند (همانجا) سخت بیمناک شد و خواست به واسط باز گردد، ولی ابن‌بقیه مانع شد و او را به پایداری تشویق کرد (ابن مسکویه، ۳۶۷/۶). در جنگی که در ذیقعدهٔ ۳۶۶ ق رخ داد عراقیان شکست خوردند و ابن‌بقیه و بختیار گریختند و به کمک عمران‌بن شاهین و مرزبان پسر بختیار به بصره رفتند (همدانی، ۲۳۳)، امّا به واسطهٔ جدال میان مصریان و ربیعیان در آن شهر نیز نتوانستند بمانند و به واسط گریختند. ابن‌بقیه در آنجا کوشید تا خشم بختیار را از شکستی که به گفتهٔ ابن خلکان آن را ناشی از سوء تدبیر و تحریک وزیر می‌دانست (۱۱۹/۵)، خاموش سازد. بدین منظور حتی اموالی را که در واسط داشت برای استمالت جنگجویان بختیار و سامان دادن به کار او خرج کرد (ابن مسکویه، ۳۷۰/۶-۳۷۱)، ولی خشم بختیار فرو ننشست و سرانجام او را به تحریک ابراهیم‌بن اسماعیل حاجب که ابن‌بقیه را به توطئهٔ قتل امیر متهم ساخته بود، در ۱۷ ذیحجهٔ همان سال دستگیر کرد. عضدالدوله که کینه‌ای سخت از ابن‌بقیه در دل داشت، کس فرستاد و حاضر شد که در مقابل ابن‌بقیه، مالی کلان به بختیار دهد؛ و به روایتی پذیرفت که غلام مورد علاقهٔ بختیار را که به اسارت او افتاده بود به شرط تسلیم ابن‌بقیه، روانهٔ واسط کند (همدانی، ۳۳۴). ولی مشاوران بختیار او را به قتل وزیر تشویق کردند و بر آن بودند که اگر ابن‌بقیه به نزد عضدالدوله رود، ممکن است او را بر ضد بختیار تحریک کند (ابن مسکویه، ۳۷۱/۶، ۳۷۷). از این‌رو بختیار نیز که خشنودی عضدالدّوله را می‌طلبید و می‌پنداشت که با مجازات وزیر، او را مقصر جلوه خواهد داد (صابی، ۲۷۶)، ابن‌بقیه را کور کرد و نزد عضدالدّوله فرستاد. عضدالدّوله نیز او را نگاه داشت تا پس از آنکه بغداد را تسخیر کرد، گفت تا ابن‌بقیه را لگدکوب پیلان کردند و سپس پیکرش را برصلیب کشیدند (ابن‌خلکان، ۱۱۹/۵). او همچنان بر صلیب ماند تا پس از مرگ عضدالدّوله، در روزگار صمصام الدّوله استخوانهایش را به زیر کشیدند و به خاک سپردند (ابن‌اثیر، ۶۹۰/۸).

داوری نه چندان بی‌تعصب مورخان دربارهٔ ابن‌بقیه، بیرون کشیدن شرح واقعی وزارت او را دشوار ساخته است. درست است که ابن‌بقیه راه دراز میان آشپزخانهٔ امیر سست عنصر و خوشگذران آل‌بویه را تا وزارت به‌سرعت طی کرد، ولی خرده‌گیریهای نویسندگان باید بیشتر متوجه بی‌مایگی او در امور دیوانی و وزارت باشد نه نسب حقیرش که سخاوت و مهارتش در تقدیم پیشکش (یاقوت، ۲۰۰/۱۴؛ قس: ابن‌خلکان، ۱۱۹/۵) آن را می‌پوشانید. بی‌تدبیری ابن‌بقیه باعث شد که در روزگار او دزدان در بغداد پدیدار شوند و امنیت تجارت سخت به خطر افتد (ابن مسکویه، ۳۵۵/۶). او خود نیز مردی مال دوست بود و مالیاتها را به خزانهٔ خود سرازیر می‌کرد. چون بختیار مال می‌خواست ابن‌بقیه سپاه را به طلب مقرری بر می‌انگیخت (ابن اثیر، ۶۵۴/۸) تا امیر دم فرو بندد. او را همچنین مردی ستمگر و خونریز دانسته‌اند (ابوحیان، *الامتاع والمؤانسة*، ۲۱۶/۳)، زیرا محمدبن احمد جرجرایی کاتب را که به بختیار تقرب می‌جست (ابن مسکویه، ۳۲۲/۶) برای پوشانیدن راز خود در تصدی وزارت به قتل رساند (ابوحیان توحیدی، *مثالب الوزیرین*، ۱۶). همچنان اموال سهل‌بن بشر را که بختیار برای رهایی از سلطهٔ ابن‌بقیه، از او یاری خواسته بود، مصادره کرد و خود وی را کشت (ابن مسکویه، ۳۵۷/۶-۳۵۸). گفتهٔ ابن مسکویه که خود از پروردگان نعمت عضدالدّوله بود و کوشید تا هجوم مخدوم خود را به بغداد ناشی از دسیسه‌های وزیر جلوه دهد و عضدالدوله را تبرئه کند (۳۵۵/۶)، گزاف می‌نماید. اگرچه ابن بقیه نسبت به عضدالدوله

«بی‌ادبیها و تعدیها و تهورها کرد و از عواقب نیندیشید که با چون عضد مردی، با سستی خداوندش آنها کرد که کردن آن خطاست» (بیهقی، ۱۹۵)، ولی آشکار است که عضدالدوله از مدتها پیش در اندیشهٔ چیرگی بر بختیار بی‌کفایت و سیطره بر عراق بود و فقط می‌توان گفت که موضع ابن‌بقیه، احتمالاً بهانهٔ بیش‌تری به دست او داد. با اینهمه چنین می‌نماید که ابن‌بقیه نه فقط از پشتیبانی بختیار که موجب شد وی نخستین وزیری باشد که دو لقب یافت (ابن خلکان، ۱۲۰/۵)، برخوردار بود، بلکه حتی پس از مرگ نیز ابوالحسن انباری قصیده‌ای در رثای او گفت (ثعالبی، *یتیمة‌الدهر*، ۳۴۴/۲) که به سرعت شایع گشت و چون به گوش عضدالدوله رسید، آرزو کرد که ای کاش خود او به دار آویخته می‌شد تا آن قصیده را در حق او می‌گفتند (ابن‌خلکان، ۱۲۱/۵).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش هـ. ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵م؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش محمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ ثعالبی، عبدالملک‌بن محمد، *تحفة الوزراء*، به کوشش حبیب علی الراوی و ابتسام مرهون الصفار، بغداد ۱۹۷۷م؛ همو، *یتیمة‌الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۴م؛ صابی، ابراهیم‌بن هلال، *المختار من الرسائل*، به کوشش شکیب ارسلان، بیروت، دارالنهضة الحدیثة؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۹م؛ یاقوت، *ادبا*.

صادق سجادی

اِبْنِ بَکُسِ عَشّاری، شهرت دوتن از پزشکان و مترجمان آثار یونانی به زبان عربی در سدهٔ ۴ ق/۱۰ م. این نام در منابع قدیم و اسلامی به صورتهای گوناگون از قبیل بکوس، مکین، تاش، بکوش، بکشِ و بکّس آمده است (ابن ندیم، ۲۴۹، جم؛ قفطی، ۳۷، ۳۱۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۵/۱ به بعد) که شکلهای مکین و تاش که بیهقی آورده، قطعاً اشتباه کاتب است (تتمة، ۱۱/۱؛ همو، *درة الاخبار*، ۱۴). به نظر می‌رسد که سبب اختلاف در ضبط این واژه، بی‌سابقه بودن آن برای نامگذاری در زبان عربی بوده باشد و شکلهای مختلفی که در منابع آمده، همه تحریف و تصحیف واژهٔ واحدی باشند که اصل آن شناخته نیست. این اختلاف به منابع اروپایی نیز راه یافته است (نک: ووستنفلد، ۲۶؛ لکلر ک، GAS, IV/313; I/375-376). در میان منابع متأخر اسلامی، *نامهٔ دانشوران* بی‌ذکر مأخذ و بیان وجه تسمیه‌ای برای آن، صورت بَکّس را ثبت کرده است (۱۱۸/۷). ذبیح الله صفا نیز که آن را معرب کلمهٔ یونانی بکوس یا باکوس[1]، ربّ النّوع شراب، دانسته (ص ۸۱) مأخذی ارائه نمی‌دهد.

ابو اسحاق ابراهیم بن بکس: از زندگی او همین قدر معلوم است که در بغداد می‌زیسته و از حُسن شهرتی برخوردار بوده است. به تاریخ وفات او در منابع اشاره‌ای نشده است. ابن ندیم که کتاب *الفهرست* را به گفتهٔ خود در ۳۷۷ ق/۹۸۷ م (ص ۲) نوشته، همه جا از او با فعل ماضی یاد کرده است، و اگر گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (۲۴۴/۱) درست باشد که پس از ساخته شدن بیمارستان عضدی بغداد در ۳۷۱ ق/۹۸۱ م (نک: ابن اثیر، ۱۶/۹)، ابراهیم در آنجا به تدریس طب مشغول شده است، بایستی وفات وی میان سالهای ۳۷۱ و ۳۷۷ ق اتفاق افتاده باشد. سیریل الگود بعضی اطلاعات مربوط به زندگی ابراهیم و پسرش علی را با یکدیگر خلط کرده و بر اساس آنچه ابن خمار (هـ م) دربارهٔ ابراهیم گفته (قفطی، ۳۱۳-۳۱۴)، به بعضی نتیجه‌گیریهای نادرست دست زده است (صص ۱۸۸-۱۸۹).

از مراحل تحصیل و نیز استادان ابراهیم آگاهی نداریم. وی در حرفهٔ خود یعنی طبابت بسیار ماهر بود و با اینکه نابینا شده بود، همچنان به درمان بیماریها و تدریس طب در بیمارستان عضدی می‌پرداخت و از سوی عضدالدوله مقرری کافی دریافت می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۴/۱). وی همچنین دارای دیدگاههای نسبتاً علمی و مبتکرانه در علم طب بوده است. ابن بطلان (هـ م) در نامه‌ای که به ابن رضوان (هـ م)، طبیب مشهور مصری نوشته و در آن از او و برخی پزشکان دیگر عیب‌جویی کرده، ابراهیم بن بکس را بنابر گفتهٔ خود ابن رضوان از مشایخ اطبّا معرفی کرده و این عبارت را از کتاب *کُنّاش* او نقل کرده است: در قلب نقطه‌ای وجود دارد که جریان حیات از آن در سراسر بدن پخش می‌شود (قفطی، ۳۱۳). این نظریه اگرچه در مقایسه با علم پیشرفتهٔ امروز خام می‌نماید، اما نشانه‌ای از پویایی و روح علمی حاکم بر سدهٔ ۴ ق/۱۰ م در سرزمینهای اسلامی است.

ابو اسحاق ابراهیم علاوه بر مهارت در طبّ نظری و عملی و نوشتن آثاری در این علم، به ترجمهٔ کتابهای یونانی به زبان عربی نیز می‌پرداخت و یکی از چهره‌های مؤثر در نهضت ترجمه به شمار می‌رفت. از مجموع اخباری که دربارهٔ ترجمه‌های وی و اصلاح ترجمهٔ دیگران توسط او در دست است، برمی‌آید که علاوه بر تسلط به زبان سُریانی و عربی، به یونانی نیز آشنایی کافی داشته است. به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه ترجمه‌های او بسیار و مورد قبول بود (۲۰۵/۱)، ولی مانند ترجمه‌های حُنین بن اسحاق، مورد عنایت قرار نمی‌گرفت (همو، ۱۸۸/۱).

از عنوان کتاب *تصفح ماجری بین ابی زکریّا یحیی بن عدی و بین ابی اسحاق ابراهیم بن بکوس فی صورة النار*، نوشتهٔ ابن خمّار (همو، ۳۲۳/۱) برمی‌آید که ابن بکس از ذهن علمی پویایی برخوردار بوده است.

آثار: آثار ابراهیم بن بکس شامل تألیفات و ترجمه‌های فلسفی و طبّی بوده است که ظاهراً چیزی از آنها در دست نیست. نام برخی از این آثار که در فهرستها آمده، اینهاست:

الف - ترجمه‌ها: ترجمه و اصلاح قسمتی از *سوفسطیقای* ارسطو که ابن ناعمه (هـ م) به سریانی درآورده بود (ابن ندیم، ۲۴۹)؛ ترجمهٔ

1. Bacchus

کتاب *الکون و الفساد* ارسطو را نیز به او نسبت داده‌اند (همو، ۲۵۱)؛ همچنین کتاب *الحس و المحسوس* شامل چهار مقاله و *اسباب النّبات* هر دو از ثاوفرسطس (تئوفراستوس) که آنها را به عربی برگردانده است (همو، ۲۵۲؛ ابن عبری، ۵۸ـ۵۶).

ب ـ تألیفات: کتابی در رؤیا (ابن ندیم، ۳۱۶)؛ کتاب کنّاش در طب. قفطی (ص ۲۳۶) این کتاب را اثری نه بزرگ و نه کوچک، بلکه متوسط وصف کرده است (قس: *نامهٔ دانشوران*، ۱۱۸/۷، که ظاهراً از همین خبر قفطی استفاده کرده و به اشتباه دو کتاب، یکی کنّاش کبیر و دیگر کنّاش صغیر بدو نسبت داده است)؛ کتاب *الاقراباذین* ملحق به کنّاش؛ *مقالة فی ان الماء القَراح ابرد من ماء الشعیر*؛ و نیز *مقالة فی الجدری* (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۲۴۴/۵، ۵۱/۶). در *نامهٔ دانشوران* آثار دیگری نیز به ابراهیم نسبت داده شده است که مأخذ آنها به دست نیامد و این آثار عبارتند از «مقاله در مرض استسقاء»، «رساله در تشریح عین و معالجات آن»، «رساله در امراض جلد و ادویهٔ متعلقه به آن»، «رساله در ماهیت فادزهر معدنی و حیوانی و خواص و طریقهٔ استعمال آن»، «رساله در علاج سموم»، «رساله در میاه معدنیه» (۱۱۸/۷).

ابوالحسن علی بن ابراهیم بن بکس: وی نیز طبیبی ماهر و فاضل و به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه همانند پدر مترجمی قابل به شمار می‌رفت و آثار یونانی بسیاری را (ظاهراً از سُریانی) به خوبی به زبان عربی درآورد (۲۰۵/۱، ۲۴۴) و بنابر نوشتهٔ بیهقی بر حکمت تسلطی تمام داشت (*تتمة*، ۱۱/۱). قفطی بر مهارت و حذاقت فوق‌العادهٔ ابوالحسن علی در طبابت تأکید کرده و وفات او را به نقل از کتاب هلال بن محسن صابی، ۲۶ ذیقعدهٔ ۳۹۴ ق گزارش کرده است (صص ۲۳۵، ۲۳۶).

به نظر می‌رسد که اخبار زندگی ابوالحسن علی با گزارشهای حیات پدرش ابواسحاق ابراهیم تا حدودی درهم آمیخته باشد. زیرا بنا بر گزارش قفطی عضدالدولهٔ بویه‌ای هنگام بنای بیمارستان عضدی در بغداد ۲۴ پزشکِ برگزیده را از نقاط مختلف برای کار در آنجا فراخواند و برای آنان مقرری تعیین کرد. از جمله ابوالحسن علی را به تدریس طب و آموزش شاگردان گماشت (همانجا). مضمون همین خبر را ابن ابی اصیبعه (۳۲۰/۱) از منبع دیگری نقل کرده و به‌ویژه این نکته درآن قابل ملاحظه است که شغل ابوالحسن علی به علت نابیناییش، تدریس طب بود. به این ترتیب پدر و پسر هردو نابینا و نیز هردو در یک زمان از کارکنان بیمارستان عضدی به شمار آمده‌اند.

ابوالحسن علی در جوانی خود مطالعهٔ بسیار کرده و در معالجهٔ بیماریها سخت ورزیده شده بود، چنانکه گفته‌اند پس از او کسی همانندش نخواهد آمد. وی با وجود نابینایی، به کمک شاگردانش از علایم ظاهری بیماری آگاه می‌شد و باهوش و بصیرت خود بیماریها را تشخیص می‌داد. ابوالحسن کم به تصنیف می‌پرداخت، با این حال مقالاتی کوتاه تألیف کرده بود (قفطی، ۲۳۶). همچنین دربارهٔ او نوشته‌اند که پیوسته شراب می‌خورد و ابن بطلان به همین جهت او را به سختی مورد انتقاد قرار داده و گفته است که او را از کار در بیمارستان ممنوع ساختند و مردم نیز دیگر برای درمان بدو مراجعه نمی‌کردند، زیرا عقلش به واسطهٔ مستی زایل شده بود و دستش در هنگام گرفتن نبض می‌لرزید و به سبب نابینایی قادر به مشاهدهٔ علایم بیماری نبود (همو، ۲۳۶، ۳۱۳ـ۳۱۴). ابن خمّار نیز در *مقالهٔ امتحان الاطباء* از وی به طعنه یاد کرده و نوشته است که کار طبّ در بغداد بدانجا کشیده شده که اگر کسی یکی دو ماه عصاکش کوری شود، می‌تواند دکانی برای پزشکی بگشاید و به هلاک کردن مردم بپردازد (بیهقی، *تتمة*، ۱۱/۱؛ قفطی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش ماکس مولـر، بولاق، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عبری، گریگوریوس، *مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باقر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵ م؛ همان، ترجمهٔ فارسی به نام *درة الاخبار و لمعة الانوار*، به قلم ناصرالدین ابن عمدة الملک منتجب الدین منشی یزدی، تهران، ضمیمهٔ مجلهٔ مهر، س ۵، آذر ۱۳۱۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک‌ـلیدن، ۱۸۳۵ـ۱۸۵۸ م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبار العلماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ *نامهٔ دانشوران*؛ نیز:

GAS; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

بخش علوم

اِبْنِ بُکْلارِش، یا بِکلارِش، یونس بن اسحاق (سدهٔ ۵ ق/۱۱ م)، پزشک یهودی اندلسی. در برخی منابع نام وی یوسف ذکر شده که خطاست. به احتمال بسیار در غرناطه زاده شده و سپس به المریّه رفته است. وی سالهای جوانی خود را در المریّه در خدمت خاندان بنی صمادح (۴۳۳ ـ ۴۸۴ ق/ ۱۰۴۲ ـ ۱۰۹۱ م) به سر برد و به هنگام انقراض حکومت آنان به دست مرابطون یا کمی پیش از آن به سر قسطه رفت و به خدمت چهارمین حکمران خاندان هود یعنی المستعین بالله (حک ۴۷۸ ـ ۵۰۴ ق/ ۱۰۸۵ ـ ۱۱۱۰ م) درآمد و «فرهنگ» با ارزش پزشکی را که در المریّه گردآورده بود به مستعین تقدیم کرد (ابن ابی اصیبعة، ۳ (۱)/۸۵). این کتاب که *مفردات فی الطب*، *مفردات ابن بکلارش*، و به مناسبت تقدیم آن به مستعین، *مستعینی* نیز خوانده می‌شود (حاجی خلیفه، ۱۶۷۴/۲؛ GAL, S, I/640)، فرهنگ کوچکی است که طی آن بیش از ۷۰۰ داروی ساده، با ذکر طبیعت و رده (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست)، نام علمی به زبانهای سریانی، فارسی، یونانی، لاتین و اسپانیایی، جانشینها (مشابهات)، خواص و تأثیرات و چگونگی کاربرد هریک از آنها به شکل یک جدول متناظر پنج ستونی شناسانده شده است (EI², جودائیکا، VIII/1158). در غرب جهان اسلام ابن بکلارش نخستین پزشکی است که چنین شیوه‌ای به کار برده است. کمی پیش از وی، در شرق اسلامی ابن بطلان بغدادی

(د ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م) و ابن جزلهٔ بغدادی (د ۴۷۳ ق/ ۱۰۸۰ م) نیز چنین جدولی تدوین کرده بودند. مواد این فرهنگ از کتب پزشکان دورانهای پیش‌تر، مانند جالینوس، دیوسکوریدس، ابن جلجل (د ۳۸۴ ق/ ۹۹۴ م)، ابن وافد (د ۴۶۷ ق/ ۱۰۷۴ م)، ابن جزار (د ۳۶۹ ق/ ۹۷۹م) و دیگران گردآوری شده است.

پزشکان سده‌های بعد مانند غافقی (د ۵۵۹ ق/ ۱۱۶۴ م) و ابن بیطار (د ۶۴۵ ق/ ۱۲۴۸ م) در تألیفات خود، و خاورشناسی مانند دوزی، در «ذیل قوامیس عرب[1]» و سیمونت[2] در کتابی با عنوان «فرهنگ لغات ایبری و لاتین متداول در میان غیرمسلمانان اندلس[3]» از مستعینی استفاده کرده‌اند. سیمونت تصریح می‌کند که بیش از ۲۰۰ عنوان از عناوین فرهنگ خود را از کتاب ابن بکلارش گرفته است (مقدمه، 147). این کتاب تاکنون چاپ نشده، اما مورد بررسیهای متعدد قرار گرفته است، ازجمله: رنو[4] در مجلهٔ هسپریس[5] ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۳۰م (GAL, S, I/889) و لوی[6] و سوریال[7] در مجلهٔ «یانوس[8]» ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م. سوریال مقدمهٔ این کتاب را به انگلیسی نیز ترجمه کرد و آنالابارتا بانوی خاورشناس معاصر اسپانیایی که همین مقدمه را به ضمیمهٔ برخی بررسیها در بارسلون منتشر ساخت. نسخه‌هایی خطی از این کتاب در کتابخانه‌های ملی مادرید، ناپل و نیز در لیدن و رباط موجود است (لابارتا، 186 - 185).

ابن بکلارش کتاب دیگری نیز با عنوان *التبیین والترتیب* نوشته است که در آن از خوراکیها و قوای چهارگانه، یعنی جاذبه، حاصره، هاضمه، دافعه و کار این قوا در اعضای بدن سخن گفته است. وی در مقدمهٔ مستعینی از این کتاب نام برده، اما اکنون اثری از آن بر جای نمانده است. دو اثر دیگر نیز با عنوان *رسالة فی استعمال السموم* و *رسالة فی صیانة بعض الادویة الحیوانیة والمعدنیّة* به او منسوب است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف نیز:
EI²; GAL, S; *Judaica*; Labarta, Ana, «El prólogo de al-kitāb al Mustᶜini de Ibn Buklāris», *Estudios sobore historia de la ciencia arabe*. Barcelona, 1980; Simonet, Francisco Javier, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozarabes*, Madrid, 1888.
فاطمه آل مصطفی

اِبْنِ بَلْخی (د پس از ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م)، مؤلف *فارسنامه*. نام و نشان ابن بلخی تاکنون ناشناخته مانده است. لسترنج و نیکلسون نوشته‌اند که نویسندهٔ *فارسنامه* را نخست حمدالله مستوفی «ابن بلخی» خوانده است (ص «x»). حاجی خلیفه (۱۲۱۵/۲) نیز شهرت او را به همین صورت نوشته است. ادوارد براون احتمال داده است که وی همان ابوزید احمد بن سهل البلخی، مؤلف *صور الاقالیم* باشد (۱۴۱/۳)، اما با توجه به زمان زندگی احمد بن سهل (ح ۲۳۶ - ۳۲۲ ق/ ۸۵۰ - ۹۳۴ م) چنین احتمالی درست نمی‌تواند بود (لسترنج، همانجا). ابن بلخی در *فارسنامه* می‌نویسد که اگرچه بلخی نژاد است، اما در فارس تربیت یافته است. پدر بزرگِ وی در زمان رکن الدوله خُمار تَگین که از سوی سلطان برکیارق سلجوقی، بر فارس فرمان می‌راند، درحدود ۴۹۲ ق/ ۱۰۹۹ م مستوفی فارس بود (صص ۳، ۱۱۸). ابن بلخی در همین دوران به فارس آمد و همان گونه که از *فارسنامه* برمی‌آید با تاریخ و اوضاع طبیعی و اقتصادی و سیاسی این سامان نیک آشنا شد. از این‌رو سلطان ابوشجاع محمد، برادر و جانشین برکیارق، او را به نوشتن *فارسنامه* که مشتمل بر تاریخ کهن ایران، به ویژه فارس و شهرها و آبادیهای آن است، فرمان داد. تاریخ دقیق پایان تألیف *فارسنامه* روشن نیست، اما از آنجا که این کتاب به سلطان ابوشجاع محمد تقدیم شده و در آن بارها از اتابک چاولی (د ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م؛ ابن اثیر، ۵۱۶/۱۰) به عنوان یک شخص زنده یاد شده است (ابن بلخی، فهرست)، می‌توان گفت که تألیف آن پیش از پایان نخستین دههٔ سدهٔ ۶ ق/ دومین دههٔ سدهٔ ۱۲ م به انجام رسیده است. از ابن بلخی تاکنون جز *فارسنامه* تألیفی به دست نیامده است، اما وی بر آن بود که کتاب دیگری در تاریخ بنویسد که از دوران پیامبر اسلام تا روزگار خود او را فراگیرد (همو، ۱۱۳).

کتاب *فارسنامه* بارها به چاپ رسیده است. در ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۹ م الله کرم خان حیات داوودی بخش جغرافیایی آن را از روی ترجمهٔ انگلیسی به فارسی برگرداند و در بوشهر به چاپ رساند، اما متن کامل آن نخستین بار به کوشش لسترنج و نیکلسون در ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۱ م در مطبعهٔ دارالفنون کمبریج چاپ شد. همچنین سید جلال‌الدین تهرانی در ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م متن کامل آن را به ضمیمهٔ سالنامهٔ گاهنامه انتشارداد (بهروزی، «ز»). سپس در ۱۳۴۳ ش نیز به کوشش علی نقی بهروزی در شیراز به چاپ رسید.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش گ. لسترنج و رینولد الن نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱ م؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بهروزی، علی نقی، مقدمه بر *فارسنامه*، شیراز، ۱۳۴۳ ش؛ حاجی خلیفه، کشف نیز:
Lestrange ,G. and R. A. Nicholson, Introduction to *the Farsnama*, London, 1921.
کاظم برگ نیسی

اِبْنِ بَلَدی، شرف‌الدین ابوجعفر احمد بن محمدبن سعیدبن ابراهیم تمیمی (مق ۵۶۶ق / ۱۱۷۱م)، وزیر مستنجد بالله خلیفهٔ عباسی. او در سفری که مقتفی ــ خلیفهٔ عباسی و پدر مستنجد ــ به شهر واسط کرد (۵۵۴ق / ۱۱۵۹م)، از طرف خلیفه به حکومت آن شهر منصوب شد (بنداری، *تاریخ آل‌سلجوق*، ۲۶۵). سپس در زمان وزارت ابن‌هُبَیره نیابت او را در این شهر بر عهده گرفت. چندی بعد به جای عمادالدین کاتب ناظر دیوان واسط شد (همو، *سنا البرق*، ۹۵) و بر اثر کاردانی

---

1. *Supplément aux Dictionnaires arabes.*
2. Simonet
3. Glosario...
4. H. Renaud
5. *Hespéris.*
6. M. Levey
7. S, souryal
8. *Janus.*

چشمگیری که از خود نشان داد، میزان درآمدها را بالا برد. از این‌رو نزد مستنجد منزلتی بزرگ یافت تا آنجا که در ۵۶۳ق / ۱۱۶۸م به وزارت وی رسید. در این میان استادالدار (رئیس تشریفات دربار خلیفه)، عضدالدین محمد معروف به ابن‌رئیس‌الرؤسا، چنان قدرت گرفته بود که خودسرانه عمل می‌کرد، از این‌رو خلیفه، ابن‌بلدی را به کوتاه کردن دست وی و وابستگان و یارانش مأمور کرد و او به حساب تاج‌الدین برادر استادالدار و دیگر عاملان و کارگزاران و دیوانیان رسیدگی کرد، چنانکه استادالدار بر خود بیمناک شد (ابن اثیر، ۲۳۲/۱۱ ـ ۳۳۳). براساس نوشتهٔ عمادالدین کاتب دوست ابن‌بلدی (۱۸۶/۱) و نیز ابن‌جوزی معاصر وی (۲۳۱/۱۰)، ابن‌بلدی در اواخر ۵۶۵ق / ۱۱۷۰م فرمان داد تا دست و پای حسین بن محمد بن سیبی پسر عمهٔ عضدالدین عامل قوسان را قطع کنند، کاری که به مرگ وی انجامید. در ۵۶۶ق / ۱۱۷۱م ابن بلدی خلیفه را از مکاتبات پنهانی قطب‌الدین قایماز (مملوک و امیر لشکر خلیفه و همدست عضدالدین) با حسن، فرزند مستنجدبالله، آگاه ساخت. خلیفه ابن‌بلدی را مأمور دستگیری آنان کرد، اما ابن‌صفیه، پزشک خلیفه، قطب‌الدین و عضدالدین را از این امر باخبر کرد، و آن دو، خلیفه را به ترفند به حمام بردند و در را به رویش بستند تا خفه شد (ابن جوزی، یوسف، ۲۸۵/۸؛ قس: ابن‌اثیر، ۳۶۰/۱۱). همینکه شایعهٔ مرگ مستنجد پخش شد، ابن‌بلدی به همراه گروهی از امرا و لشکریان با سازوبرگ کافی به دارالخلافه روی آورد، اما چون عضدالدین به دروغ بهبود خلیفه را به او اطلاع داد، به خانه بازگشت و همراهانش پراکنده شدند. سپس عضدالدین درهای دارالخلافه را بست و درگذشت مستنجد را آشکار کرد و به اتفاق قطب‌الدین، حسن فرزند خلیفه را از زندان آزاد ساخت (ابن طقطقی، ۳۱۹) و به‌شرط واگذاری سمتهای وزارت به عضدالدین وریاست دربار به کمال‌الدین پسر عضدالدین و نیز سمت سپهسالاری به قطب‌الدین، با او بیعت کردند و او را المستضیٔ بأمرالله لقب دادند. آنگاه ابن‌بلدی را برای بیعت با مستضیٔ به دارالخلافه فرا خواندند و پیکر او را قطعه قطعه کردند و به دجله انداختند (ابن‌اثیر، ۳۶۱/۱۱؛ قس: بنداری، *سناالبرق*، ۱۰۰). قتل ابن‌بلدی به دستور عضدالدین و به عنوان قصاص به دست یکی از خویشاوندان کسی [حسین بن سیبی] که ابن‌بلدی دست و پایش را به سبب جرمی قطع کرده بود، ترتیب داده شد (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۳۳/۱۰).

داوریهای منابع موجود دربارهٔ ابن‌بلدی و چگونگی قتل وی متفاوت است. برخی همچون ابن‌خلکان کشتن او را به عنوان قصاص موجّه شمرده‌اند. سبط ابن‌جوزی در *مرآة‌الزمان*، به نقل از نیای خود عبدالرحمن ابن جوزی او را به سبب عزل و حبس کاتبان و کارگزاران دیوانها و تعقیب فرزندان و خویشان ابن‌هُبیره (وزیر سابق) و رئیس‌الرؤسا و محاسبه و مصادرهٔ دارایی آنان، ستمگر دانسته‌اند (۲۷۱/۸)، به ویژه آنکه بعد از مرگش ۳۰۰٬۰۰۰ دینار در خانهٔ او یافتند (ابن‌خلکان، ۳۲/۷)، اما داوری عبدالرحمن ابن‌جوزی که در سایهٔ حمایت ابن‌هُبیره و تا زمان مرگ وی در ۵۶۰ق / ۱۱۶۵م بر سر کار ماند و سپس در زمان خلافت مستضیٔ یکی از متنفذترین شخصیتهای بغداد شد، بی‌طرفانه نمی‌نماید. نیز هجویه‌های ابن‌تعاویذی از آن‌رو که وی خود را شاعر آل‌رُفَیْل ــ خاندان عضدالدین ــ خوانده است، شگفت نیست (ابن‌طقطقی، همانجا؛ ابن‌تعاویذی، ۴۷، ۱۳۹۰) و شایان ذکر است که بیشتر این داوریها در عهد خلافت مستضیٔ و وزارت عضدالدین ــ دشمن و قاتل او ــ بیان شده است، وانگهی ابن‌اثیر تلویحاً او را از اتهاماتی که عضدالدین و قطب‌الدین به او نسبت می‌دادند، مبرّا دانسته و نوشته است که قاتلان او نامه‌ای را از وی یافتند که در آن خلیفه را از دستگیری عضدالدین و قطب‌الدین باز می‌داشت (۳۶۲/۱۱). همچنین ابن‌طقطقی (ص ۳۱۸) نوشته است که همواره کارهایش با درستی همراه بود و روش نیکو و اخلاق پسندیده داشت.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تعاویذی، محمدبن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش د. س. مارگلیوت، قاهره، ۱۹۰۳م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق / ۱۹۳۹م؛ ابن‌جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۱م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۰م؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *سنا البرق الشامی*، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م.

محمد عبدعلی

اِبْنِ بَنّا، ابوالعباس احمدبن محمدبن عثمان ازدی مراکشی، ریاضی‌دان، منجم و ادیب صوفی مشرب در سده‌های ۷ و ۸ ق /۱۳ و ۱۴م. در باب تاریخ ولادت او اختلاف است. ابن قاضی در یک‌جا (*درة الحجال*، ۱۶/۱) ۶۴۶ ق /۱۲۴۸م و در جای دیگر (*جذوة الاقتباس*، ۱۵۲)، ۹ ذیحجهٔ ۶۵۴ ق /۲۸ دسامبر ۱۲۵۶م ذکر کرده و تنبکتی (ص ۶۷) به روایت از ابن‌زکریا تولد او را در ۶۴۹ ق یاد کرده است. در اینکه ابن بنّا در مراکش متولد شده است، ظاهراً اختلافی نیست، با اینهمه برخی او را غرناطی (پالنسیا، ۴۵۷) و برخی دیگر سرقسطی نامیده‌اند (GAL, S, II/330). البته دور نیست که پدر یا نیای او در اصل از اندلس بوده و در دوران پرآشوب نزاعهای میان مسلمانان و مسیحیان اسپانیا، به مغرب کوچیده باشد. به هر حال ابن بنّا به سبب شغل پدر (بنّایی) به ابن‌بنّا موسوم شد. دربارهٔ لقب دیگر او: عذدی (ابن قنفذ، *وفیات*، ۳۴۳) یا عُدوی (ابن حجر، ۳۳۰/۱) باید گفت، اگرچه اشتغال به ریاضیات، این احتمال را به بار می‌آورد که بدین سبب او را عددی نامیده باشند، ولی به نظر می‌رسد که وی در واقع به «العدوة» ــ نام منطقه‌ای در مراکش ــ انتساب یافته باشد، خاصه که یکی از شاگردانش در آنجا به محضر او شتافت (ابن خطیب، ۲۳۰/۱). دربارهٔ دوران رشد وی اطلاعی در دست نیست. ابن رشید که از یاران و معاصران ابن‌بنّا بود و در اثر خود از وی یاد کرده (۲۰۵/۲)، از زندگی او سخنی به میان نیاورده است. بیشتر اطلاعات ما از ابن‌بنّا دربارهٔ استادان متعدد اوست که علوم و فنون مختلف را نزد آنان آموخته است: در آغاز قرآن را نزد ابوعبدالله بن مبشّر (ابن یُسر؟؛ تنبکتی، ۶۶)

و علی صالح الاحدب، عروض و همچنین برخی از مسائل میراث را نزد ابوبکر قَلّوسی (ملقب به الفار = موش)، *الکتاب* سیبویه و *کراسهٔ* جزولی را در محضر ابواسحاق بن عبدالسلام صنهاجی، حدیث را از ابن‌الدهاق، فقه را از ابوعمران زناتی و دو کتاب غزالی *المعیار* و *المستصفیٰ* را از ابوالولید بن ابی‌بکر محمدبن حجاج (ابن الحاج؟: اندلسی، ۱(۳)/ ۶۳۸)، ادب عرب را نزد قاضی محمدبن علی بن یحیی الشریف، هیأت و نجوم را نزد عبدالله بن مخلوف سجلماسی، ریاضیات را نزد عبدالله بن حجله، و طب را نزد طبیبی معروف به مریخ بیاموخت (ابن قاضی، *جذوة الاقتباس*، ۱۴۹، ۱۵۰؛ همو، *درة الحجال*، ۱۶/۱؛ قس: ورنت، ۱۴/۱). مشهورترین کسی که در اعتلای علمی و شهرت ابن بنّا کوشید، شیخ عبدالرحمن هزمیری، صوفی و رهبر دینی معروف مغرب بود که ابن‌بنّا در طریقهٔ او وارد شد و توسط همو یک سال عزلت گزید و چنانکه خود گفته در این سیر و سلوک، شگفتیها دید (ابن حجر، ۳۳۰/۱، ۳۳۱).

ابن بنّا در روزگاری که به دانش شهره بود، به کار تدریس نیز می‌پرداخت و شاگردانی پرورش داد و بازنهاد که میراث علمی او را به شرق و غرب منتقل کردند. از آن میان می‌توان از احمدبن ابراهیم بن احمدبن صفوان، ریاضی‌دان، ادیب و لغوی (ابن خطیب، ۲۳۰/۱)، ابوزید عبدالرحمن اللّجایی منجم مشهور (ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۶۸) و ابوعبدالله اُبُلّی که خود استاد ابن خلدون بود (ابن قاضی، همانجا؛ سارتن، ۲ (۲) /۲۲۳۷)، نام برد. وی گذشته از آنکه در علوم دستی قوی داشت (قس: ابن خلدون، ۳۸۲، ۳۸۷)، تحت‌تأثیر شیخ هزمیری به پیشگویی نیز می‌پرداخت و گفته‌اند که زمان مرگ امیر ابوسعیدبن یعقوب مرینی را به‌درخواست خود او پیش‌بینی کرد. همچنین موارد مشابه دیگری نیز از او نقل شده است (ابن قاضی، *جذوة الاقتباس*، ۱۴۹)، اما آنچه او را به عنوان یک دانشمند مشهور کرد، توجه او به ریاضیات و نجوم بود. به گفتهٔ ورنت، کتاب *منهاج الطّالب* او کتابی بسیار مفید برای محاسبهٔ پدیده‌های زودگذر و حاوی جداول نجومی است (۱۵/۱، ۱۶). کتاب *تلخیص اعمال الحساب* او نیز حاوی قاعدهٔ خطأین (دو خطا) است (طریقه‌ای در حل بعضی از مسائل سادهٔ ریاضی به وسیلهٔ فرض دو عدد دلخواه) که در تعیین جذر تقریبی اعداد گنگ به کار می‌رود و می‌توان آن را به این شکل بیان کرد:

در صورتی که $b>a$ باشد، $\sqrt{a^2+b} = a + \frac{b}{2a+1}$

در صورتی که $b\leqslant a$ باشد، $\sqrt{a^2+b} = a + \frac{b}{2a}$

که احتمالاً آن را با این رابطه نیز می‌توان نشان داد:

$$a + \frac{b}{2a} = \frac{(\frac{b}{2a})^2}{2a + \frac{b}{2a}}$$

و نیز حاوی مجموع مکعبها و مربعهای مطابق است:

$$1^3 + 3^3 + 5^3 + ... + (2n - 1)^3 = n^2 (2n^2 - 1)$$

$$1^2 + 3^2 + 5^2 + ... + (2n - 1)^2 = (\frac{2n-1}{6})\ 2n$$

(همانجا؛ سارتن، ۲(۲) /۲۲۳۶).

ابن بنّا که ابن خلدون (ص ۹۲) او را «شیخ المغرب» در نجوم و سیمیا و اسرار حروف نامیده و ابن‌قنفذ (*انس الفقیر*، ۶۶) از او با عنوان استاد استادان در هیأت و نجوم و ریاضیات یاد کرده و وی را در کنار ابن‌الشاط و قاضی ابوعبدالله محمدبن محمد لخمی، یکی از سه دانشمند بزرگ مغرب دانسته که صناعت تألیف در مغرب با او به پایان رسیده است (مقری، ۳۵۲/۲، ۲۳/۳).

ابن بنا سرانجام در ۷۲۱ ق /۱۳۲۱م و به روایتی ۷۲۶ ق در مراکش درگذشت (ابن قنفذ، *وفیات*، ۳۴۳؛ ابن قاضی، *درة الحجال*، ۱۵/۱). تاریخ درگذشت او را ۷۲۴ ق نیز ذکر کرده‌اند که به نظر می‌رسد مربوط به ابوالعباس احمد بن محمد مالقی قاضی اغمات بوده باشد (تنبکتی، ۶۷). وی هر روز پس از نماز صبح تا نزدیک غروب به کار می‌پرداخت (ابن حجر، ۳۳۰/۱)، بسیار اندک سخن می‌گفت و چون آغاز سخن می‌کرد جز به مسائل علمی نمی‌پرداخت و همه از مجلس او سود می‌بردند (ابن قاضی، *جذوة الاقتباس*، ۱۴۸). دربارهٔ این امساک در سخن، ابیاتی از خود ابن بنّا نیز نقل شده است (همو، *درة الحجال*، ۱۶/۱).

آثار: آثار ابن بنا در ریاضیات، نجوم، علوم دینی، تفسیر، ادب، اسرار حروف و طلسمات بالغ بر ۸۵ کتاب و رسالهٔ خرد و کلان است که برخی از مهم‌ترین آنها از این قرارند:

در ریاضیات: ۱. *تلخیص فی اعمال الحساب* که اقتباس و خلاصه‌ای است از کتاب محمدبن عبدالله حصّار (سارتن، ۲(۲) /۲۲۳۶) و از آثار مشهور در این زمینه است که شروح متعدد بر آن نوشته شده است (سوتر، I/162)، از جمله کسانی مانند ابوزکریا محمد اشبیلی، ابن المجدی مصری، قلصاوی اندلسی و عبدالعزیز بن علی بن داوود الهواری آن را شرح کرده‌اند (سارتن، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۴۷۲/۱). ابن بنّا خود این کتاب را شرح کرده و نام *رفع الحجاب عن تلخیص اعمال الحساب* (ابن قاضی، *درة الحجال*، ۱۵/۱؛ حافظ طوقان، ۴۳۱؛ ورنت، ۱۵/۱؛ قس: ابن خلدون، ۳۸۲) بر آن نهاده است. *تلخیص اعمال الحساب* در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م توسط آ. مار[1] به فرانسه ترجمه شد و در نشریهٔ آکادمی لینچه‌یی[2] (ج XVII، ۱۸۶۴م) به چاپ رسید و بعداً در ۱۸۶۵م نیز مستقلاً در رم منتشر شد (EI²). ابن قاضی این کتاب را به نظم درآورد (ورنت، همانجا) و ابن هائم آن را خلاصه کرد و *الحاوی* نام نهاد؛ ۲. *الجبر والمقابلة* (ابن قاضی، *جذوة الاقتباس*، ۱۵۲) که ظاهراً همان کتاب *الاصول* اوست (همو، *درة الحجال*،

1. A. Marre

2. Atti Ac. Lincei

۱۵/۱)؛ ۳. *المقالات الاربع* یا *المقالات فی علم الحساب* در اعداد صحیح، کسر، جذر و کعب و تناسب (همو، جذوة الاقتباس، ۱۵۱؛ سارتن، ۲(۲)/۲۲۳۶). این رساله در ۱۹۸۴م در عَمّان به کوشش احمد سعیدان به چاپ رسید (سعیدان، ۱۹)؛ ۴. مقدمه بر *اصول اقلیدس* در هندسه (ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۱۵۱؛ سارتن، همانجا).

در نجوم و زیج و تقویم: ۱. *کتاب فی الانواء* در صور کواکب. این کتاب در ۱۹۴۸م توسط رنو[1] با ترجمهٔ فرانسوی آن به نام «تقویم ابن البنای مراکشی»[2] به چاپ رسید؛ ۲. *الیسارة فی تعدیل السیارة* یا *الیسارة فی تقویم الکواکب السیارة* (ابن قاضی، درة الحجال، ۱۵/۱؛ سارتن، ۲(۲)/۲۲۳۷)؛ ۳. *منهاج الطالب فی تعدیل الکواکب* (تنبکتی، ۶۶) که خلاصه‌ای از زیج ابن اسحاق تونسی است که مورد توجه بسیار واقع شد (ابن خلدون، ۳۸۷). این اثر توسط ورنت همراه با ترجمهٔ اسپانیایی آن در انستیتوی مطالعات تطوان در ۱۹۵۲م به چاپ رسید؛ ۴. *المناخ فی ترکیب الازیاج* (ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۱۵۱). به گفتهٔ سارتن (همانجا)، این قدیم‌ترین کاربرد مکتوب واژهٔ المناخ[3] بدین مفهوم است.

در طلسمات و اسرار حروف: ۱. *عمل الطلسمات* (ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۱۵۲)؛ ۲. *طبایع الحروف* (همانجا). سارتن این کتاب را با مدخل النجوم یکی دانسته است (۲(۲)/۲۲۳۷)؛ ۳. *الزجر والفأل والکهانة* (ابن قاضی، همانجا).

در تفسیر: تفسیر سورهٔ عصر و کوثر (همان، ۱۵۰)؛ ۲. اختصار تفسیر کشاف زمخشری (همو، درة الحجال، ۱۵/۱)؛ ۳. *تسمیة الحروف وخاصیة وجودها فی اوائل السور القرآن* (همو، جذوة الاقتباس، ۱۵۱، ۱۵۲)؛ ۴. *تفسیر الباء من بسم‌الله الرحمن الرحیم* (همان، ۱۵۰).

در علوم دین: ۱. *الاقتضاب والتقریب للطالب اللبیب*، در اصول دین (همان، ۱۵۰، ۱۵۱) که شاید همان *التقریب فی اصول الدین* باشد (اندلسی، ۱(۳)/۶۳۸).

در ادب: ۱. *الروض المریع فی صناعة البدیع* (ابن حجر، ۳۳۱/۱)؛ ۲. *عیوب الشعر* (ابن قاضی، همانجا)؛ ۳. *قانون فی الفرق بین الحکمة والشعر* (همانجا).

در منطق: *کلیات فی المنطق* و شرحی که خود وی بر آن نوشت (همانجا؛ برای دیگرآثار ونسخ‌خطی نک‍: سوتر، 170-1/169؛ GAL,S, II/330-331, 363-364؛ ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۱۵۰ ـ ۱۵۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار الغرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ ابن خلدون، *المقدمة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن رشید، محمدبن عمر الفهری، *ملء العیبة بما جمع بطول الغیبة فی الوجهة الوجیهة*، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ همو، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره ـ تونس، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ ابن قنفذ قسنطینی، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ همو، *انس الفقیر و عزّ الحقیر*، به کوشش محمد الفاسی وادلف‌فور، رباط، ۱۹۶۵م؛ اندلسی، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة فی اخبار التونسیة*، به کوشش محمد حبیب الهیلة، تونس، ۱۹۷۰م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمه به عربی، حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ تنبکتی، احمدبن احمد، *نیل الابتهاج بتطریز الدیباج*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ حافظ طوقان، قدری، *التراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک*، قاهره، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳م؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سعیدان، احمد، *حواشی بر الفصول فی الحساب الهندی* اثر ابوالحسن احمدبن ابراهیم اقلیدسی، عَمّان، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض فی اخبار عیاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق /۱۹۴۰م؛ ورنت، خوان، «ابن البناء»، *زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران*، ترجمه احمد بیرشک، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

EI²; GAL, S; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Frankfurt, 1986.

بخش علوم

اِبْنِ بَنّا، ابوعلی حسن‌بن احمد بن عبدالله‌بن بنّاء بغدادی حنبلی (۳۹۶ ـ ۵ رجب ۴۷۱ق/۱۰۰۶ ـ ۱۱ ژانویهٔ ۱۰۷۹م)، عالم علوم قرآنی، محدّث، فقیه و استاد در انواع علوم. وی در بغداد زاده شد. ابن‌بنّا را داماد علی بن حسن قرمیسینی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) دانسته و گفته‌اند که دختر قرمیسینی، مادر ابو نصر محمد ــ بزرگ‌ترین فرزند ابن بنّا ــ بوده است (ابن رجب، ۱۰/۱). ابن بنا قرائات هفتگانه را نزد ابوالحسن حمّامی (۳۲۸ ـ ۴۱۷ق/۹۴۰ ـ ۱۰۲۶م) و فقه را نزد قاضی ابویعلی بن فرّاء حنبلی (۳۸۰ ـ۴۵۸ق/۹۹۰ ـ ۱۰۶۶م) و ابو الفضل تمیمی (۳۴۲ ـ ۴۱۰ق/ ۹۵۳ ـ ۱۰۱۹م) و دیگران آموخت (ابن جوزی، ۳۱۹/۸؛ ابن رجب، ۴۲/۱) و از ابوالفتح بن ابی الفوارس (۳۳۸ ـ ۴۱۲ق/۹۴۹ ـ ۱۰۲۱م)، ابوالحسین بن بشران (۳۲۸ ـ ۴۱۵ق/ ۹۴۰ ـ ۱۰۲۴م) و برادر جوان‌ترش ابوالقاسم بن بشران (۳۳۹ ـ ۴۳۰ق/ ۹۵۰ ـ ۱۰۳۹م)، هلال حفّار (۳۲۲ ـ ۴۱۴ق/۹۳۴ ـ ۱۰۲۳م)، ابن رِزْقویه (۳۲۵ ـ ۴۱۲ق/۹۳۶ ـ ۱۰۲۲م)، ابو علی بن شهاب عُکبَری (۳۳۵ ـ ۴۲۸ق/۹۴۶ ـ ۱۰۳۷م) تمیمی و دیگران حدیث شنید. استادان ابن بنّا در زمرهٔ استادان خطیب بغدادی مورّخ معروف نیز بوده‌اند و او شرح حال هر یک را در اثر خویش آورده است. کار و تحقیقات ابن بنّا از علوم قرآنی، حدیث، فقه و کلام فراتر رفت و در تاریخ، زندگی‌نامه، خطابه، لغت، علم تربیت و تعبیر رؤیا نیز وارد شد. در فقه گرایش وی به شافعی آشکار است. ابن رجب در مجموعه‌های او، معتقدات مشترک میان دو مذهب شافعی و حنبلی را دیده و قصد ابن بنا از گردآوری آنها را تألیف قلوب و توحید کلمه دانسته است (۴۳/۱). ابن‌بنّا در مسائل معیّن فقهی با دیگر فقیهان حنبلی اختلاف نظر داشت. ابن رجب (صص ۴۶ ـ ۴۷) به برخی از این اختلافات اشاره کرده است. ابن بنّا به پیروی از ابوالحسین بن منادی مقدمهٔ کتابهایش را مسجّع می‌نوشت (همو، ۴۴) و شعر نیز می‌سرود (ابن بنّا، ۲۷ ـ ۲۸،

---

1. H. P. J. Renaud

2. "Le calendrier d'Ibn al-Bannâ de Marrakech".

3. Almanac

۲۴۵).

عده‌ای از کسانی که دربارهٔ ابن بنّا اظهار عقیده کرده‌اند، وی را محکوم کرده و شماری به دفاع از او برخاسته‌اند. شجاع ذُهلی (د ۵۰۷ق/۱۱۱۳م) گفته است که ابن بنّا از قاریان تجویددان و شیوخی بوده است که از او احادیث نیکو شنیده‌ایم و بیش از این دربارهٔ او نمی‌گویم. سِلَفی (د ۵۷۶ق/۱۱۸۰م) گفته است که شجاع با این بیان به ضعف ابن بنّا اشاره می‌کند. مؤتمن ساجی (د ۵۰۷ق/۱۱۱۳م) از دیدار و منظر نیکوی ابن بنّا یاد کرده، اما گفته است که با شخصیت وی موافق نبوده تا از او حدیث بشنود (ابن حجر، ۱۹۵/۲). سِلَفی می‌گوید که ابن بنّا گاه قسمتی از اصل را حذف می‌کرده یا تغییر می‌داده است (ابن رجب، ۴۵/۱؛ ابن حجر، همانجا). ابن نجّار مورخ شافعی (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵ ـ ۱۲۴۶م) ابن بنّا را مورد انتقاد قرار داده و گفته است که تصانیف او دلالت بر کمی دانش او دارد و ابن رجب (۴۵/۱) به تُندی ابن نجّار را پاسخ داده است. ابن حجر انتقادات دیگران را نقل کرده و افزوده است که در کتابی که ابن بنّا دربارهٔ سکوت تألیف کرده به غلّو افتاده است (۱۹۵/۲). ابن رجب (۴۵/۱) نام این اثر را *الرسالة فی السکوت و لزوم البیوت* و حاجی خلیفه (۸۹۲/۱) *الرسالة المغنیة فی السکوت و لزوم البیوت* آورده است.

ابن بنّا در حیات استادش قاضی ابویعلی، در شرق بغداد به تدریس آغاز کرد و اندکی بعد دو حلقهٔ وعظ، فتوا و قرائتِ حدیث داشت: یکی در جامع قصر و دیگری در جامع منصور (ابن رجب، ۴۳/۱). وی همچنین در مسجدی که ابن جرده ساخته و به‌نام او معروف بود تدریس می‌کرد و معلم اولاد ابن جرده بود (ابن بنّا، ۲۶۶). شاگردان او در قرائت عبارت بودند از ابو عبدالله بارع، ابوالعز قلانسی، ابوبکر مَزْرَفی و حافظ حُمَیدی. افزون بر فرزندان ابن بنا، ابوالحسین بن ابی یعلی فرّاء، ابوبکربن‌عبدالباقی، ابن‌الحصین و ابوالقاسم بن سمرقندی و دیگران از وی روایت حدیث کرده‌اند (ابن رجب، ۴۲/۱). ابن بنا در ۷۵ سالگی درگذشت و در هر دو مدرسه‌ای که تدریس کرده بود، به امامت ابو محمد تمیمی طبیب حنبلی (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) بر جنازهٔ او نماز گزاردند و در گورستان باب حرب در مقبرهٔ امام احمد بن حنبل به خاک سپرده شد (ابن ابی یعلی، ۲۴۴/۲؛ ابن رجب، ۴۴/۱۱).

از ابن بنا سه فرزند می‌شناسیم که در شمار شاگردان او نیز بوده‌اند: ۱. ابونصر محمد (۴۳۴ ـ ۵۱۰ق/۱۰۴۲ ـ ۱۱۱۶م) که پس از پدر در حلقه‌های درس او به تدریس پرداخت (همو، ۱۴۲/۱ ـ ۱۴۳)؛ ۲. ابوغالب احمد (۴۴۵ ـ ۵۲۷ق/۱۰۵۳ ـ ۱۱۳۳م) که ابن جوزی از او حدیث شنیده است (ابن جوزی، ۳۱/۱۰)؛ ۳. ابو عبدالله یحیی (۴۵۳ ـ ۵۳۱ق/۱۰۶۱ ـ ۱۱۳۶م) که ابن عساکر و ابن جوزی از او حدیث شنیده‌اند (ابن رجب، ۲۲۶/۱ ـ ۲۲۸).

شمار تألیفات ابن بنا را ۱۵۰ (ابن جوزی، ۳۱۹/۸) و ۵۰۰ گفته‌اند (قفطی، ۲۷۶)، اما عدد اخیر شاید نتیجهٔ سهو در خواندن یا نوشتن «خمسین و مائة» بوده باشد. ابن بنا در زمینه‌های تاریخ، شرح حال، فقه، حدیث، کلام، اخلاق، تربیت، لغت و تعبیر رؤیا صاحب آثار بوده است. ابن رجب و دیگران نامهای تألیفات ابن بنا را ذکر کرده‌اند (۴۵/۱ ـ ۴۶)، ولی ما اکنون فقط از وجود سه اثر ابن بنا آگاهیم که هر سه در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود و نسخهٔ چاپی یکی از آنها نیز در دست است، بدین شرح:

۱. یادداشتهای روزانهٔ ابن بنا به خط خودش که گویا جزئی از کتاب *تاریخ* اوست. این یادداشتها رخدادهای اول شوال ۴۶۰ق/۳ اوت ۱۰۶۸م تا ۱۴ ذیقعده ۴۶۱ق/۴ سپتامبر ۱۰۶۹م را در بر دارد. این اثر برای تاریخ سدهٔ ۵ق/۱۱م بغداد دارای اهمیت بسیار است. ابن رجب از این یادداشتها نقل قول کرده است (مثلاً: ابن رجب، ۱۰/۱، ۱۱؛ قس: ابن بنا، ۱۴، ۱۷). این نسخه را ضیاءالدین ابوعبدالله محمد ابن عبدالواحد مقدسی مؤسس مدرسهٔ ضیائیهٔ دمشق بر کتابخانهٔ آن مدرسه وقف کرده است. این یادداشتها شانزده برگ است که جزو مجموعهٔ شمارهٔ ۱۷ (از برگ ۱۶۳ الف تا ۱۷۸ ب) در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود. این یادداشتها به کوشش جرج مقدسی با مقدمهٔ مبسوط و ترجمهٔ انگلیسی در «مجلهٔ مدرسهٔ مطالعات شرقی و افریقایی»[1] لندن چاپ شده است.

۲. *رسالة فی‌السکوت*، جزو مجموعهٔ شمارهٔ ۷ (از برگ ۷۸ تا ۸۳).

۳. *فضل‌التهلیل و ثوابه الجزیل*، جزو مجموعهٔ شمارهٔ ۴ در ۹۴ برگ (از برگ ۱۹۶ تا ۲۰۳) (ظاهریه، ۶۳). ابن رجب از رسالهٔ اخیر نام نبرده است.

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، مطبعةالسنة المحمدیة، ۱۳۷۱ق؛ ابن بنا، حسن بن احمد (نک: Makdisi, در مآخذ لاتین)؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن، *الذیل علی طبقات‌الحنابلة*، به کوشش هانری‌لائوست و سامی‌الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Makdisi, George, "Autograph Diary of an Eleventh - Century Historian of Baghdad", BSOAS, 1956, vol.XIII,1/9 - 31, II/239 - 260; ibid,1957, vol. XIX, 1/13 - 48, 426 - 443.

محمد آصف نکرت

اِبْن‌بُنان، ابوطاهر، محمدبن محمدانباری، مشهوربه ذوالریاستین (۵۰۷ ـ ۵۹۶ ق / ۱۱۱۳ ـ ۱۲۰۰م)، وزیر، قاضی، ادیب و کاتب مصری. نیاکان وی از انبار بوده‌اند (قفطی، ۲۰۹/۳؛ منذری، ۳۵۰/۱)، اما در بعضی منابع نسبت وی به تصحیف به صورتهای ابیاری (دُلجی، ۱۱۸)، انماری (سیوطی، ۲۱۲/۱) و دیناری (زبیدی، ۱۴۵/۹) آمده است. شهرتش نیز به ابن‌بیان (دلجی، همانجا؛ ابن‌تغری بردی،

1. BSOAS.

۱۵۹/۶) و کنیه‌اش به ابوحامد (غسانی، ۲۵۷) تصحیف شده است. وی در قاهره زاده شد و همانجا ادب و حدیث آموخت. قرآن کریم را نزد ابوعباس‌بن حُطَیْه فرا گرفت و از همو، و نیز از پدرش ابوالفضل محمد، محمدبن هبة‌اللّه‌بن حسن‌بن عُرس، مرشدبن یحیی‌بن قاسم مدینی و محمدبن حمزة‌بن احمدبن عِرْقی حدیث شنید (منذری، همانجا). کسان بسیاری از جمله ابوالفتوح‌بن حُصْری، مبارک‌بن انوشتکین جوهری عدل و رشیدابوالحسین عطار در قاهره و بغداد از او حدیث شنیدند (منذری، ۳۵۱/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۲۱/۲۱؛ صفدی، ۲۸۱/۱). ابن‌بُنان در زمان خلافت عاضد (آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر، د۵۶۷ ق / ۱۱۷۲م) ریاست «دیوان نظر» را داشت و هنگامی که صلاح‌الدین ایوبی عاضد را خلع کرد، ابن‌بنان نیز از سمت خود بر کنار شد و چندی در تنیس، اسکندریه و شهرهای دیگر به مشاغل گوناگون دیوانی پرداخت تا آنکه به توصیهٔ قاضی فاضل، وزیر صلاح‌الدین، که از پیش به ابن‌بنان ارادت و دلبستگی فراوان داشت، با احترام و مقرری کافی خانه‌نشین شد (منذری، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۲۲/۲۱؛ دلجی، همانجا؛ داوودی، ۲۵۰/۲). چندی بعد ابن‌بنان به یمن رفت و سیف‌الاسلام طغتکین‌بن ایوب برادر صلاح‌الدین، او را به وزارت برگزید (قفطی، ۲۰۹/۳). در ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶م، ابن‌بنان همراه با پیامی از طرف طغتکین به بغداد فرستاده شد و در آنجا مورد احترام بسیار قرار گرفت. ابن‌بنان در باب الازج بغداد به تعلیم قرآن و روایت سیرهٔ ابن‌هشام و صحاح جوهری پرداخت (ابن‌دبیثی، ۶۹؛ قس: قفطی، همانجا).

ابن‌دبیثی (همانجا) می‌گوید که در بغداد دیده است که مردم شعرهای ابن‌بنان را بر می‌نوشتند. قفطی نیز ابن‌بنان را ملاقات کرده و از محضر او بهره برده است. چندی بعد ابن‌بنان به شام و سپس به قاهره بازگشت. در آنجا چنان دچار تنگدستی شد که در پرداخت وامهای سنگین خود درماند. به همین سبب از سوی حاکم در جامع ازهر زندانی گردید. در این دوران، اگر چه ابن‌بُنان قاضی فاضل را همچون زمانی که از جملهٔ زیردستان وی بود به دیدهٔ حقارت می‌نگریست، با اینهمه قاضی فاضل از او حمایت کرد، ولی سرانجام یکی از وام‌دهندگان او را به باد دشنام و کتک گرفت و ابن‌بنان هنگام فرار از بالای جامع ازهر به پایین افتاد و پس از چند روز درگذشت و در قُرافهٔ قاهره به خاک سپرده شد (ذهبی، سیر، همانجا؛ داوودی، ۲۵۱/۲).

برخی منابع قدیم او را صاحب دو کتاب *تفسیر القرآن* و *المنظوم و المنثور* دانسته‌اند (ابن‌دبیثی، ۶۹؛ صفدی، ۲۸۱/۱؛ کتبی، ۲۶۰/۳؛ داوودی، همانجا). بغدادی (۳۰۲/۱) نیز از تفسیر ابن‌بنان نام برده است، ولی هیچ‌یک از این دو کتاب در دست نیست. ابن‌بنان، شعر نیز می‌سرود. پیش از این اشاره کردیم که ابن‌دبیثی، بغدادیان را دیده که شعر او را بر می‌نوشتند. صفدی (۲۸۱/۱) و عمادالدین کاتب نیز (نک: ابن‌سعید، ۲۵۹) شعر وی را ستوده‌اند. عمادالدین در خریده نوشته است که او را در قاهره، زمانی که متولی قصر خلیفه بوده، دیده است. سپس عمادالدین به مراتب فضل و ارجمندی مقام و توانایی او در شعر اشاره کرده است. ابن‌سعید، علاوه بر روایت بالا، از ذیل *خریدة القصر* نمونه‌هایی از اشعار او را که در مدح صلاح‌الدین سروده، و نیز دو نمونهٔ کوتاه از رسائل او را آورده است (صص ۲۵۹ ـ ۲۶۱). از اینکه بگذریم، از آثار ابن‌بنان جز چند بیت که در منابع پراکنده است (قفطی، ۲۱۰؛ صفدی، ۲۸۲/۱؛ کتبی، ۲۶۰/۳؛ داوودی، ۲۵۱/۲)، چیزی در دست نیست. ابن‌بنان خطی خوش داشت و گاه به کار استنساخ کتاب نیز می‌پرداخت (منذری، ۳۵۰/۱). برخی از منابع، از گرایش او به تشیع سخن گفته‌اند (صفدی، داوودی، همانجاها)، اما ابن‌ایاس (۱(۱)/۲۵۳) به صراحت او را از بزرگان علمای شافعی دانسته است (همانجا).

مآخذ: ابن‌ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌دبیثی (نک: ذهبی، *المختصر*...، در همین مآخذ)؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *النجوم الزاهرة فی حلی حضرة القاهرة*، به کوشش حسین‌نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بغدادی، اسماعیل‌بن محمد امین، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ ابن‌الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، *تاج‌العروس*؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۷۹م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ غسانی، الملک الاشرف، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م.

محمد عبدعلی

اِبْنِ بَوّاب، ابوالحسن علی بن هلال (د۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م)، خوشنویس و مُذَهِّب معروف. منابع متأخر لقب علاءالدین را هم به نام او افزوده‌اند (GAL,S,I/434؛ هوار، 80). زادروز و زادگاهش را نمی‌دانیم، ولی معلوم است که بیشتر زندگی را در بغداد گذرانیده است. پدرش هلال، دربانِ آل بویه (ابن تغری بردی، ۲۵۷/۴) بود و به همین سبب علی بن هلال به ابن بوّاب و یا ابن ستری معروف شد (ابن خلکان، ۳۴۲/۳). حتی در آن روزگار که در اوج شهرت بود و بزرگان او را استاد خطاب می‌کردند، دربانی پدر را به رُخش می‌کشیدند (ابن جوزی، ۱۰/۸)، چنانکه شاعران نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند (یاقوت، ۱۲۹/۱۵). استادش در ادب، ابوالفتح عثمان بن جنی (ه م. ابن‌جنی) بود و ابوعُبیدالله مرزبانی (ابن دمیاطی، ۲۰۳) و ابوالحسین محمد بن سمعون واعظ را نیز از استادان او یاد کرده‌اند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۴/۱۲). ابن بواب خوشنویسی را از محمد بن اسد (ابن خلکان، ۳۴۲/۳-۳۴۳) و محمد بن سمسانی آموخت و آنان این هنر را از ابن مقله (ه م) فراگرفته بودند (قلقشندی، ۱۳/۳). قاضی

احمد منشی قمی می‌نویسد (صص ۱۷ ـ ۱۸) که دختر ابن مقله به علی ابن هلال تعلیم خوشنویسی داد. ابن بواب پیش از آنکه خوشنویس شود، به نقاشی و نگارگریِ خانه‌ها اشتغال داشت، سپس به تذهیب کتب پرداخت و سرانجام به کتابت روی آورد (ذهبی، سیر، ۳۱۶/۱۷). در خوشنویسی به چنان پایه‌ای رسید که یگانهٔ روزگار خویش گردید، به گونه‌ای که نوشته‌اند: از متقدمین و متأخرین کسی را نمی‌توان یافت که چون او یا نزدیک به خط او بنویسد (ابن خلکان، ۳۴۲/۳). ذهبی (العبر، ۲۲۴/۲) او را صاحب خط منسوب (خطی که هر یک از حروف آن از لحاظ وضع و اندازه با حرف الف متناسب است) خوانده، امّا ابن خلکان (همانجا) وضع این خط را به ابن مقله نسبت



برگی از قرآن کریم به قلم نسخ از ابن‌بواب

داده و نوشته است که ابن بواب به تهذیب و تنقیح این شیوه پرداخت و به آن زیبایی و جلوه بخشید. رایس (صص 78-77) می‌گوید که تناسب هندسی حروف خط منسوب را ابن مقله به وجود آورد، اما ابن بواب که خود پیش از خوشنویس شدن با هنر تذهیب و نگارگری آشنا بود، با بینشی هنرمندانه به این تناسب زیبایی هنری بخشید. هندوشاه (ص ۲۰۸) آورده است که ابن طقطقی از کتابی یاد می‌کند که ابتدا می‌پنداشته به خط ابن مقله است، اما نظر یاقوت مستعصمی را دربارهٔ آن جویا می‌شود، یاقوت با دیدن نسخه و تأمل در آن در می‌یابد که به خط ابن بواب است و می‌گوید که وی آن را به شیوهٔ ابن مقله نوشته است و می‌افزاید که چون ابن بواب پس از کوشش بسیار نتوانسته همچون ابن مقله بنویسد، طریق خویش را اختراع کرده است. این سخن تقریباً به رای ابن خلکان (۳۴۲/۳) و قلقشندی (۱۳/۳) شباهت دارد. در یک نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م به نام *رسالة فی علم الکتابة* که مؤلف آن ناشناخته است و در برلن نگهداری می‌شود (آلوارت، I/7)، مطالبی راجع به ابن بواب آمده که رایس آنها را نقل کرده است. مؤلف این رساله می‌نویسد که ابن بواب دریافت که پیش از او خطاطان در اصلاح خط کوفی کوشیده‌اند و نیز بنومقله (ابن مقلهٔ وزیر و برادرش) در بهتر ساختن توقیع و نسخ کوشش کرده، اما در رسانیدن آن خطوط به درجهٔ کمال توفیق نیافته‌اند. از این رو خود به تکمیل کار آنان پرداخت. همچنین ابن بواب دریافت که استادش ابن اسد اشعار را به خط نسخ شبیه به محقّق می‌نویسد. او این خط را نیز به درجهٔ کمال رسانید (رایس، 79-78). از دیگر خطوطی که ابن بواب در اتقان و تحسین آنها کوشید، خطوط نرگس، ریحان، لؤلؤی، مُرصَّع، وشی و چند نوع دیگر را نام برده‌اند (جبوری، ۱۶۵).

ابن بواب در خوشنویسی به چنان پایگاهی دست یافت که به خط خوش او مثل می‌زدند. یاقوت (۱۲۸/۱۵) ابیاتی را که در آنها اشاره به خط زیبای او شده، نقل کرده است که از آن جمله شعری از ابوالعلاء معرّی است:

و لاحَ هِلاَلٌ مِثْلُ نُونٍ اجادَها
بِماءِ النُّضارِ الکاتِب ابنُ هِلاَلِ

ارزش هنر ابن بواب را در حیات او چنانکه می‌بایست، نمی‌دانستند. یک بار نامه‌ای در حدود ۷۰ سطر برای درخواست کمتر از دو دینار به یکی از بزرگان نوشت، در حالی که همان نامه چندی بعد به ۱۷ دینار و بار دیگر به ۲۵ دینار فروخته شد (همو، ۱۲۱/۱۵-۱۲۲). آثار خوشنویسی ابن بواب دیری نپایید که کمیاب و گرانبها شد. از محمد بن احمد انصاری معروف به ابن بَرْقُطی (د ۶۲۵ ق / ۱۲۲۸ م) که خود خوشنویسی معروف بود، ۲۵ قطعه به خط ابن بواب برجای ماند و یاقوت این موضوع را مهم می‌داند. این نشان می‌دهد که خط ابن بواب در اوایل سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م بسیار کمیاب بوده است (همو، ۲۷۷/۱۷ ـ ۲۸۱).

ابن بواب طبع شعر هم داشت. یاقوت اشعاری از او را نقل کرده است (۱۲۵/۱۵ ـ ۱۲۷). از آثار منظوم او قصیدهٔ رائیه در ادوات خوشنویسی است که ادبا، بلاغت آن را ستوده‌اند و برهان الدین ابراهیم جَعْبَری (د ۷۳۲ ق / ۱۳۳۲ م) آن را شرح کرده (حاجی خلیفه، ۱۳۳۹/۲) و ابن خلدون ۲۳ بیت از آن را در مقدمه آورده است (۱۰۹۲/۳-۱۰۹۴). اصل این قصیده ۲۸ بیت است (آلوارت، I/5). ابن بواب در انشا نیز مهارت داشت. یاقوت نامه‌ای از او را که به یکی از رؤسا نوشته بوده نقل کرده است (۱۳۰/۱۵-۱۳۲).

هنگامی که فخر الملک ابوغالب محمد بن خلف وزیر از جانب بهاءالدوله ابونصر بن عضدالدوله، والی عراق شد، ابن بواب را در سلک ندیمان خویش درآورد (همو، ۱۲۱/۱۵). ابن‌بواب مدتی نیز

سرپرست کتابخانهٔ بهاء الدوله در شیراز بوده است. در همین کتابخانه بود که وی ۲۹ جزء قرآن مجید به خط ابن مقله را دید و جزء ناقص را چنان با مهارت شبیه خط ابن مقله نوشت که بهاءالدوله نتوانست آن را تشخیص بدهد. از این امر به خوبی می‌توان دریافت که ابن بواب در شبیه نویسی و در تذهیب و صحافی بسیار ماهر بوده است (همو، ۱۲۲/۱۵-۱۲۳).

ابن بواب در جامع منصور بغداد موعظه می‌کرد (ابن اثیر، ۳۲۴/۹؛ ذهبی، سیر، ۳۱۶/۱۷). وی در تعبیر رؤیا نیز مهارت داشت. ذهبی به نقل از ابوعلی بنّا داستان جالبی از تعبیر رؤیای بدفرجام ابن سهلان وزیر به وسیلهٔ ابن بواب نقل کرده و افزوده است که تعبیر او به واقعیت پیوست و چندی بعد ابن سهلان به بدترین صورت کشته شد (سیر، ۳۱۶/۱۷-۳۱۷).

ابوالفضل بن خیرون ابن بواب را از اهل سنت دانسته (همان، ۳۱۸/۱۷)، اما قاضی نورالله شوشتری او را در شمار شیعیان آورده است (۴۸۸/۲). اینکه سید مرتضی در مرگ او مرثیه گفته (یاقوت، ۱۳۳/۱۵ - ۱۳۴، ذهبی، همانجا)،می‌تواند رأی قاضی نورالله را تقویت کند. به هر حال وی را به پارسایی و امانت ستوده‌اند (ابن کثیر، ۱۴/۱۲). تاریخ وفات او را ۴۲۳ ق / ۱۰۳۲ م نیز نوشته‌اند (ابن خلکان، ۳۴۳/۳) که بعید می‌نماید، زیرا یاقوت ۴۱۳ ق را از محمد بن هلال صابی که خود در سدهٔ ۵ ق / ۱۱م می‌زیسته نقل کرده است (۱۲۲/۱۵؛ نیز نک: ابن جوزی، ۱۰/۸). ابن بواب در جوار قبر احمد ابن حنبل دفن شد (همانجا).

هر چند که گفته‌اند ابن بواب ۶۴ نسخه از قرآن مجید کتابت کرده است (رایس، 76-75)، اما یگانه نسخهٔ کامل قرآن موجود به خط او در کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود که در ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱ م کتابت شده است. رایس نوع خط آن را نسخ نوشته، ولی درست آن است که بگوییم نسخ آمیخته به ریحان یا به عبارت دیگر نسخ ریحانی است. رایس این نسخه را که تذهیب آن نیز کار ابن‌بواب دانسته شده، از هر جهت مورد ارزیابی قرار داده است (صص 97-84). آثار دیگری نیز به ابن بواب منسوب است. از آن جمله دو نسخه از دیوان سلامة بن جَندل شاعر جاهلی است که اولی در توپکاپی‌سرایی استانبول و دومی در موزهٔ آثار ترک و اسلام نگهداری می‌شود (همو، 102, 98-97). همچنین کتابت منتخبی از کتاب *الحیوان* جاحظ مضبوط در همان موزه و نیز مجموعهٔ اشعاری در موزهٔ بریتانیا به ابن بواب نسبت داده‌اند، ولی رایس با دلایل مفصل، انتساب همهٔ این نسخه‌ها ــ جز قرآن محفوظ در چستربیتی ــ را به ابن بواب رد کرده است (ص 110). نیز از یک نسخهٔ قرآن کریم منسوب به ابن‌بواب اطلاع داریم که توسط سلطان سلیم عثمانی به جامع لاله‌لی استانبول اهدا شده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*)، اما به صحت انتساب آن یقین نداریم. شیوهٔ خوشنویسی ابن بواب تا زمانی که شیوهٔ یاقوت مستعصمی معمول گردید، رواج تمام داشت. ابن کثیر می‌نویسد که در عصر او ــ سدهٔ ۸ ق ــ بیشتر مردم بر شیوهٔ ابن بواب بوده‌اند (۱۴/۱۲). از شاگردان ابن بواب در خوشنویسی محمد بن عبدالملک را یاد کرده‌اند (قلقشندی، ۱۴/۳).

برخی از پیروان طریقهٔ ابن بواب در خوشنویسی: ۱. فاطمه بنت حسن بن علی عطار معروف به بنت اَقْرَعْ (د ۴۸۰ ق / ۱۰۸۷ م) که پیمان متارکهٔ جنگ میان دولتهای عباسی و روم به خط اوست (یاقوت، ۱۷۲/۱۶؛ ذهبی، سیر، ۴۸۰/۱۸)؛ ۲. ابوطالب مبارک کَرْخی (د ۵۸۵ ق / ۱۱۸۹ م) که گروهی عقیده داشته‌اند از ابن‌بواب بهتر می‌نوشته است (همان، ۵۶/۱۷)؛ ۳. ابوعلی حسن بن علی جوینی خوشنویسِ خط منسوب (د ۵۸۶ ق/ ۱۱۹۰ م). یاقوت از زبان اهل فن نقل می‌کند که پس از ابن‌بواب کسی خوش‌تر از او ننوشته است (۴۳/۹ - ۴۴)؛ ۴. فضل بن عمر معروف به ابن رائض (د ۶۰۹ ق / ۱۲۱۲ م) (همو، ۲۱۵/۱۶)؛ ۵. یاقوت بن عبدالله رومی موصلی (د ۶۱۸ ق / ۱۲۲۱ م) (همو، ۳۱۲/۱۹)؛ ۶. کمال الدین عمر بن احمد معروف به ابن عدیم مورخ حلبی (د ۶۶۰ ق / ۱۲۶۲م) که خط او را به جای خط ابن‌بواب می‌فروخته‌اند (همو، ۵/۱۶، ۴۵-۴۶).

قابل ذکر است که رساله‌ای به ترکی در شرح حال و آثار ابن‌بواب به قلم سهیل انور تألیف شده که محمد بهجة الاثری و عزیز سامی آن را به عربی ترجمه کرده‌اند و با عنوان *الخطاط البغدادی علی بن هلال* در بغداد (۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۸ م) از سوی مؤسسهٔ المجمع العلمی العراقی چاپ شده است. این رساله دارای اشتباهات زیادی است که در تعلیقات بهجة الاثری به آنها اشاره شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد ابن نجار*، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ جبوری، ترکی عطیه عبود، *الخط العربی الاسلامی*، به کوشش علی خاقانی، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م ، همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قاضی احمد قمی، احمد بن حسین، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Ahlwardt; GAL,S; Huart, Cl., *Les calligraphes et les miniaturistes de L'orient musulman*, Paris, 1908; Rice, D.S., *The Unique Ibn Al-Bawwab Manuscript*, Dublin, 1955.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ بُهْلول، ابو جعفر احمدبن اسحاق تنوخی انباری (۲۳۱-۳۱۸ ق/ ۸۴۶-۹۳۰ م)، قاضی حنفی، ادیب، لغوی، نحوی و شاعر. وی در انبار (عراق) زاده شد. پدرش از حافظان بزرگ بود که ابن عُیینه و طبقه‌اش را دریافته بود و برادرش بهلول نیز محدّثی معتبر بود که از سعیدبن منصور و طبقه‌اش روایت می‌کرد (وکیع، ۲۸۵/۳؛ ذهبی، ۴۹۷/۱۴-۴۹۸). ابن بهلول از پدرش اسحاق، ابراهیم بن سعید

جوهری، محمد بن زُنبور مکی، ابو یعقوب دَورَقی، محمدبن مثنی، ابو سعید اشجّ، مؤمل بن اهاب، ابو هشام رفاعی، سفیان بن محمد مصیصی، سعیدبن یحیی اموی، عبدالرحمن بن یونس رقّی و ابو عُبیدة ابن‌ابی السّفر حدیث شنید (خطیب، ۳۰/۴؛ ابن ابی الوفا، ۵۷/۱؛ ذهبی، همانجا؛ ابن جوزی، ۲۳۱/۶). وی از ابو کُریب نیز یک حدیث نقل کرده است (همانجا؛ ابن کثیر، ۱۶۵/۱۱). محمد بن اسماعیل ورّاق، ابو حفص بن شاهین، ابوالحسن جراحی، ابوالحسن دارقطنی، ابو طاهر مخلص و دیگران از او روایت کرده‌اند (ذهبی، ۴۹۷/۱۴؛ خطیب، ۳۰/۴). ابن بهلول در ۲۷۶ ق/ ۸۸۹ م از سوی موفق بالله نایب الخلافهٔ معتمد عباسی به قضای انبار، هیت و طریق الفرات گمارده شد. در عهد معتضد نیز درهمین مقام بود. در ۲۹۲ ق قضای نواحی جبل را نیز به وی سپردند و در ۲۹۶ ق، پس از توطئهٔ ابن معتز که بر ضد مقتدر ترتیب یافته بود، قاضی مدینة المنصور گشت و حدود ۲۰ سال در آن مقام بود. به علاوه قضای طسوجی، قطربُلّ، مسکن، انبار، هیت و طریق الفرات و پس از مدتی قضای اهواز نیز به وی تعلق داشت (ابن جوزی، ۲۳۱/۶-۲۳۲؛ یاقوت، ۱۳۸/۱).آزادگی و امانت ابن بهلول در امر قضا معروف است، چنانکه وقتی مادر مقتدر خلیفه یک قطعه زمین وقفی را که شرعاً قابل خرید و فروش نبود، خریداری کرده بود، خواست تا وقف‌نامه را که در دفتر موقوفات و نزد ابن بهلول بود پاره کند و موقوفه را متصرف شود، ابن بهلول در برابر مادر خلیفه ایستاد و از سپردن دفتر موقوفات سرباز زد و تهدید کرد که از کار کناره خواهد گرفت (ابن جوزی، ۲۳۳/۶؛ ابن کثیر، ۱۶۵/۱۱). وی توانست در زمان حامدبن عباس از ابن فرات و در زمان ابن فرات از علی بن عیسی که متهم به طرفداری از قرمطیان بودند دفاع کند (یاقوت، ۱۴۴/۱-۱۵۴). همچنین در امر حسین بن منصور حلاج او را به عنوان قاضی احضار کردند. وی گفت به آنچه دربارهٔ حلاج شایع کرده‌اند، نمی‌توان استناد کرد، برای اثبات جرایم منسوب به حلاج یا باید شهود معتبر وجود داشته باشند و یا خود وی بدان اقرار کند و چون هیچ کدام از این دو حاصل نبود، از فتوا دادن به کفر حلاج خودداری کرد (همدانی، ۲۳/۱). از داستان گفت و گوهای وی با محمد بن جریر طبری برمی‌آید که ابن بهلول خویشتن را در دانش و معلومات از او فراتر می‌دانسته است (خطیب، ۳۲/۴؛ ابن جوزی؛ ۲۳۲/۶؛ ذهبی، ۵۰۰/۱۴). ابن بهلول در علوم گوناگون، از جمله در نحوِ مبتنی بر مکتب کوفیان دانشی گسترده داشت و کتاب *فی النحو* او در همین زمینه است. همچنین شاعری پرسخن بود و اشعار بسیاری از خود و دیگران از بر داشت. قوّت حافظهٔ او را در شعر قدیم وجدید و اخبار و سیر ستوده‌اند (خطیب، ۳۱/۴-۳۲).در حدیث و ادب کتابهای *ناسخ الحدیث و منسوخه*، *ادب القاضی* (ناتمام) و *کتاب الدعاء*، و در نحو چنانکه اشاره شد، *کتاب فی النحو* از اوست (حاجی خلیفه، ۴۶/۱، ۱۴۱۷، ۱۹۲۰/۲). وی در ۸۷ سالگی درگذشت (سیوطی، ۱۲۸؛ابن عماد، ۲۷۶/۱).

مآخذ: ابن ابی الوفا، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ جلال الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد امین خانجی و احمدبن امین شنقیطی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقوت، ادبا.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ بی‌بی، حسین بن محمد بن علی جعفری رُغَدی (د پس از ۶۸۰ ق/ ۱۲۸۱ م)، ملقب به ناصرالدین معروف به ابن بی‌بی یا ابن بی‌بی مُنجّمه، ادیب و تاریخ نگار ایرانی. از زندگانی او جز آنچه خود در کتابش *الاوامر العلائیة* آورده ــ که آن هم بیشتر به احوال والدینش مربوط است ــ آگاهی دیگری نداریم، اما با توجه به اینکه وی با علاءالدین کیقباد اول (د ۶۳۴ ق/ ۱۲۳۷ م) معاصر بوده، و کتابش را نیز به نام او تألیف کرده، احتمالاً در سالهای پایانی سدهٔ ۶ ق و یا در اوایل سدهٔ ۷ ق به دنیا آمده است و چون کتابش را در پایان ۶۷۹ ق به اتمام رسانده، می‌توان گفت تا این سال زنده بوده است. پدرش مجدالدین محمد ترجمان، از سادات گور سرخ جرجان (گرگان)، در دستگاه سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه مقرب بود و در خدمت صاحب دیوان شمس‌الدین جوینی سمت منشیگری داشت. مجدالدین بعدها، در زمانی که به خدمت دربار سلجوقی درآمد، به عنوان مشیری «فراشخانهٔ خاص» برگزیده شد. سپس منصب ترجمانی یافت و با این سمت نزد امیران و حکمرانان مختلف به سفارت رفت و سرانجام در شعبان ۶۷۰ق درگذشت (ابن بی‌بی، ۴۴۳، ۴۸۲، ۴۸۵ ـ ۴۸۶، ۵۴۲). مادرش بی‌بی منجّمه (که علت اشتهار وی به ابن بی‌بی نیز به همین مناسبت است) دختر کمال‌الدین سمنانی رئیس شافعیهٔ نیشابور بود. بی‌بی منجّمه در ستاره‌شناسی مهارت داشت و چون «سهم الغیب [سهم: بخشی معین از فلک البروج] در طالع داشت، احکام او با قضا و قدر بیشتر موافق می‌آمد...» (همو، ۴۴۲)، به همین جهت در دستگاه امرا و سلاطین بسیار مورد احترام بود، چنانکه نزد جلال‌الدین خوارزمشاه جایگاه خاص داشت. هنگامی که کمال‌الدین کامیار از امیران سلجوقی، به سفارت نزد خوارزمشاه رفته بود، شهرت بی‌بی منجمه را شنید و در بازگشت نزد سلطان دربارهٔ او سخن گفت. پس از آنکه جلال‌الدین در آمِد (دیار بکر) از مغولان شکست خورد، والدین ابن بی‌بی به دمشق رفتند و مورد احترام ملک اشرفِ ایوبی واقع شدند. سپس به خواهش علاءالدین به دربار سلجوقی آمده، در قونیه اقامت گزیدند. از آنجا که برخی از پیشگوییهای بی‌بی منجمه (مثلاً پیروزی علاءالدین بر ملک اشرف) به حقیقت پیوسته بود، علاءالدین آن دو را برکشید و پدر ابن بی‌بی را در زُمرهٔ امرای سلجوقی درآورد (همو، ۴۴۲ ـ ۴۴۳). چنین به نظر می‌رسد که در تمام این مدت، ابن بی‌بی

همراه والدینش بوده، در دستگاه سلجوقیان می‌زیسته و احتمالاً بعد از مرگ پدر وظایف او را برعهده گرفته است. اگرچه خود در این باره سکوت اختیار کرده، اما تلخیص کنندهٔ ناشناختهٔ *الاوامر العلائیة* که آن را مختصر سلجوقنامه خوانده است (و این تلخیص را در زمان حیات مؤلف انجام داده است، زیرا که از او با عبارت «دامت فضائله» یاد می‌کند)، از ابن بی‌بی به عنوان «مالک دیوان طغرا» نام می‌برد (ص ۱۹۶) که همان ریاست دیوان انشاء است. از این روی می‌توان گفت که او خدمت دولتی داشته و تا پایان عمر نیز این سمت را حفظ کرده است.

یگانه اثر باقی مانده از ابن بی‌بی کتاب *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة* است، که آن را به اشارهٔ علاءالدین عطاملک جوینی و به نام علاءالدین کیقباد اول نوشته و می‌خواسته است که آن را ذیلی بر *تاریخ جهانگشای* جوینی در باب تاریخ سلاجقهٔ روم قرار دهد (ابن بی‌بی، ۹ ـ ۱۱). «علائیهٔ» اول در عنوان کتاب اشاره به علاءالدین عطاملک جوینی و دیگری اشاره به علاءالدین کیقباد است (İA, V (2)/713). در خاتمه نیز کتاب به عطاملک جوینی تقدیم شده است (ابن بی‌بی، ۷۴۲ ـ ۷۴۳). برخی از محققین نام این کتاب را *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة* خوانده‌اند که اشتباه است (نک: استوری، I/409 و حاشیه؛ دودا، 19-20، ضمیمه). مؤلف نخست قصد نوشتن تاریخ مملکت روم را داشته است، لیکن به سبب «اختلاف اقاویل» و عدم دسترسی به مآخذ از آن صرف نظر کرده است (ابن بی‌بی، ۱۱) و به ذکر رویدادهای زمان حکومت سلجوقیان از ۵۸۸ ق/ ۱۱۹۲ م یعنی تاریخ روی کارآمدن غیاث‌الدین کیخسرو تا ۶۷۹ ق/ ۱۲۸۰ م و دوران سلطنت ملک غیاث‌الدین مسعود، اکتفا کرده است. وی گوید که در تألیف کتاب، به مشاهدات خود که از آن با عبارت «دیدهٔ محقّق و شنودهٔ مصدّق» یاد می‌کند، پرداخته است (همو، ۱۰، ۷۴۲)، ولی ظاهراً در ذکر تاریخ سلطنت غیاث‌الدین کیخسرو اول و علاءالدین کیقباد مطالب خود را کلاً از سلجوقنامهٔ منظوم قانعی طوسی، ملک الشعرای دربار علاءالدین، برداشته است (نک: صفا، ۳ (۱)/ ۴۹۴ ـ ۵۰۰).

مهم‌ترین قسمت کتاب فصول مربوط به دوران کیقباد اول و جانشینان او می‌باشد که مؤلف معاصر آنان بوده است. اگرچه وی به سبب وابستگی به دربار در ذکر رویدادها بی‌طرف نمانده است (İA, V (2)/714)، اما اوضاع نابسامان بعد از درگذشت علاءالدین، از هم پاشیده شدن شیرازهٔ امور و نظام اداری و سیاسی آن دوره را به وضوح بیان کرده است (ابن بی‌بی، ۵۱۲، ۵۲۵، ۵۳۱). سبک نگارش این کتاب بسیار مغلق و متکلّفانه است، چندانکه مطالب تاریخی در میان عبارات پرتصنّع گم شده است و به سبب کثرت واژه‌های عربی و مهجور (صفا، ۳ (۲)/ ۱۲۱۷) به زحمت می‌توان شرح واقعه و بیان حادثه‌ای را از آن استخراج کرد. با اینهمه، کتاب وی یکی از مآخذ ارزشمند تاریخ سلجوقیان آسیای صغیر است.

یگانه نسخهٔ خطی کتاب ابن بی‌بی که برای کتابخانهٔ غیاث‌الدین کیخسرو سوم (د ۶۸۱ ق) استنساخ شده است، در کتابخانهٔ ایاصوفیه (شم ۲۹۸۵) نگاهداری می‌شود. نسخهٔ عکسی آن با مقدمه‌ای کوتاه به کوشش عدنان صادق ارزی در ۱۹۵۶ م در آنکارا انتشار یافته و طبع انتقادی آن نیز با همکاری صادق ارزی و نجاتی لوغال در ۱۹۵۷ م در آنکارا منتشر شده است. اگرچه مصححان در مقدمهٔ ترکی کتاب انتشار آن را در ۳ جلد وعده داده‌اند، ولی تاکنون فقط جلد اول آن به طبع رسیده است.

چنانکه گفته شد، از کتاب ابن بی‌بی گزیده‌ای به نام *مختصر سلجوقنامه* موجود است که به قلم شخصی ناشناس، در زمان خود مؤلف تلخیص شده است. وی عبارت پردازیهای ابن بی‌بی را اصلاح، اشعار را حذف کرده و مطالب تاریخی را در ۳۳۷ صفحه (برپایهٔ متن چاپ شده) آورده و در مقدمه علت تلخیص کتاب را «کبر حجم» و محروم ماندن اهل فضل از مطالعهٔ آن ذکر کرده است (مختصر سلجوقنامه، ۲). این کتاب به کوشش هوتسما چاپ شده است. عین همین چاپ با مقدمه‌ای در باب تاریخ سلجوقیان آسیای صغیر تحت عنوان *اخبار سلاجقهٔ روم* به وسیلهٔ محمد جواد مشکور در ۱۳۵۰ ش در تهران انتشار یافته است. فؤاد کوپرولو مورخ ترک، ناصرالدین یحیی را تلخیص کنندهٔ کتاب ابن بی‌بی و برادر وی معرفی می‌نماید (VII (1)/388-389)، ولی با توجه به اینکه ابن بی‌بی در هیچ جای اثر خود از وجود برادرش نامی نمی‌برد، این گفته درست نیست (İA, V(2)/715) و این اشتباه ظاهراً از آنجا ناشی شده است که نام ابن بی‌بی (حسین) در *مختصر سلجوقنامه* اشتباهاً «یحیی» نقل شده است (نک: استوری، I/408-410). ترجمهٔ ترکی کتاب *الاوامر العلائیه* در زمان سلطان مراد دوم به وسیلهٔ یازجی‌زاده علی انجام یافته است که فصل سوم *تاریخ آل سلجوق* یا *اوغوز نامه* تألیف یازجی زاده را تشکیل می‌دهد (یورد آیدین، 7؛ شمس‌الدین، ۴۳۵). فصل اول کتاب *اوغوزنامه* که دربارهٔ ایلات و طوایف و افسانه‌های اقوام ترک است از *جامع التواریخ* رشیدی و فصل دوم آن، که دربارهٔ سلجوقیان ایران و عراق است، از *راحة الصدور* راوندی گرفته شده است (همانجا؛ İA, V (2)/716). هوتسما بخشی از ترجمهٔ ترکی ابن بی‌بی را نیز انتشار داده است.

از مورخین عثمانی منجم باشی مؤلف *جامع الدول* و خیرالله افندی مؤلف *تاریخ عثمانی* بیش از دیگران در آثار خود از کتاب ابن بی‌بی استفاده کرده‌اند (کوپرولو، VII (1)/389).

مآخذ: ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة فی الامور العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، چاپ عکسی، آنکارا، ۱۹۵۶ م؛ همان، به کوشش نجاتی لوغال و عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۷ م؛ شمس‌الدین، اسلامده تاریخ و مورّخلر (مورخین و تاریخ در اسلام)، استانبول، ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۲ ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *مختصر سلجوقنامه*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲ م؛ یازجی زاده، علی، *تواریخ آل سلجوق (اوغوزنامه)*، به کوشش هوتسما، لیدن ۱۹۰۲ م؛ نیز:

Duda, Herbert, "Zur Geschichtsforschung über die Rum-Seldschuken", ZDMG, Band 14 (89), 1935; İA; Köprülü, M. Fuad, "Anadolu Selçuklulari Tarihi'nin yerli kaynakları", *Belleten*, 1943; Storey, C. A.,

Persian Literature, London, Vol. I, 1921; Yurdaydın, Hüseyin, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1982.
علی‌اکبر دیانت

اِبْن بیری، ابواسحاق ابراهیم بن حسین بن احمدبن محمد بن احمد بن بیری (۱۰۲۳ یا ۱۰۲۹-۱۰۹۹ ق / ۱۶۱۴ یا ۱۶۲۰-۱۶۸۸م)، فقیه حنفی و مفتی مکه.

ابن بیری در مدینه متولد شد. او آموزش را نزد عمویش علامه محمدبن بیری و شیخ الاسلام عبدالرحمن مرشدی آغاز کرد، سپس ادبیات را از علی بن جمال و حدیث را از ابن علان آموخت و از بسیاری از استادان آن زمان اجازه گرفت. او را در زمرهٔ فقیهان بزرگ حنفی و از دانشمندان این مذهب به شمار آورده‌اند (محبّی، ۱۹/۱-۲۰). عده‌ای از فقهای حنفی مصر کتباً اجازهٔ روایت به وی دادند. سرانجام به ریاست و امامت مذهب حنفیه رسید و مفتی مکه شد (همانجا)، و سالها براین سمت باقی بود و شماری از استادان از جمله حسن بن علی عجیمی و تاج‌الدین دهان و بسیاری از محدثانی که به مکه می‌آمدند از وی اجازهٔ روایت می‌گرفتند. ابن بیری در دوران حکومت شریف برکات محمدبن سلیمان مغربی که مردی بانفوذ بود و با او الفتی نداشت معزول شد. ابن بیری فرزندی شایسته داشت که در زمان حیاتش از دنیا رفت، پس از این واقعه وی از مردم کناره گرفت و به مطالعه و تحریر و تألیف پرداخت. تعداد تألیفات وی را بیش از ۷۰ ذکر کرده‌اند. وی در روز یکشنبه ۱۶ شوال ۱۰۹۹ ق / ۵ اوت ۱۶۸۸ م درگذشت و در معلات نزدیک مقبرهٔ حضرت خدیجه (ع) مدفون گردید (همو، ۲۰/۱). بروکلمان (GAL, S, II/647) سال وفات وی را ۱۰۹۶ ق / ۱۶۸۵ م ذکر کرده است.

آثار: *عمدة ذوی الالباب والبصائر لحل مبهمات الاشباه والنظایر*، نسخه‌هایی از آن در اوقاف بغداد (نک: اسعد طلس، شم ۸۲۲) و در مصر (ازهریه، ۲۰۸/۲)، و در الجزائر، موصل و رامپور (نک: GAL, S, II/425) موجود است؛ *جامع للمسائل المهمات فی الاحکام معین لمن ابتلی بفصل الخصومات من الفضلاء* که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ بریل لیدن موجود است (هوتسما، شم 486)؛ *العجالة فی حکم بیع العدة والامانة و السؤل والمراد فی جواز استعمال المسک والعنبر والزباد* که نسخهٔ آن دو در همان کتابخانه موجود است؛ *الاقوال المرضیة فی تحقیق حکم الاقتداء بالمخالف وماکان عمّت به البلیّة*؛ *رد قول العنید بجواز الاقتداء بالمخالف فی العید*؛ *رسالة الطلاق المعلق بالعباد*؛ *رسالة فی الفرائض*؛ *رفع الاذرعی فیما تدر بالعیار*؛ *القول الازهر فیما یفتی به بقول الامام زفر* که نسخ آنها در رامپور موجود است (بغدادی، ۳۴/۱؛ نک: GAL, S, II/647). علاوه بر کتب مذکور، محبی (۲۰/۱) و بغدادی (۳۴/۱) چند کتاب دیگر او را نام برده‌اند.

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ اسعد طلس، محمد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۴۵ م؛ محبّی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، بولاق، ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م؛ نیز:

GAL, S; Houtsma, M., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886.
قهار مقیمی

اِبْن بَیْطار، ابومحمد ضیاءالدین (EI^2: احمدالدین) عبدالله بن احمد مالَقی (د ۶۴۶ ق /۱۲۴۸م)، گیاه‌شناس و داروشناس اندلسی. وی احتمالاً از خاندان مشهور به ابن بیطار مالقه بود که ابن‌آبّار (شم ۳۵، ۱۶۵، ۲۴۱) از آنان یاد کرده است. تاریخ ولادت او به طور دقیق معلوم نیست، اگر چه برخی، بدون اشاره به مأخذ، ۵۹۳ ق /۱۱۹۷م را ذکر کرده‌اند (پالنسیا، ۴۷۹). ابن‌بیطار در اشبیلیّه که در آن روزگار پایتخت موحّدون، مرکز علم و ادب بود، دانش آموخت و با استادان خود، عبدالله بن صالح، ابو الحجّاج یوسف بن موراطیر و به‌ویژه گیاه‌شناس نامی اشبیلی، ابوالعباس احمد بن محمد مشهور به ابن‌الرومیّة، در اطراف آنجا به بررسی و گردآوری گیاهان دارویی پرداخت. آشنایی وی با آثار پزشکان و گیاه ـ دارو شناسان یونانی به‌ویژه دیسقوریدس[1] و جالینوس؛ اندلسی مانند احمد بن محمد غافقی قرطبی و ابوالقاسم خلف بن العباس زهراوی، و مغربی چون شریف ادریسی، اسحاق بن عمران و ابن جَزّار در همین دورهٔ دانش‌آموزی او در میهن خود فراهم شد (ورنت، ۱۷/۱، ۱۸). ابن‌بیطار در حدود ۶۱۷ ق /۱۲۲۰م به قصد تحقیق در محتویات گیاه‌شناختی آثار پیشینیان و معاینه و گردآوری عقاقیر، راهی مشرق یعنی کشورهای غربی جهان آن روز اسلام شد و از شمال افریقا (مراکش، الجزایر و تونس) دیدن کرد. به گزارش ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء*، که یگانه مأخذ معتبر شرقی درباره ابن‌بیطار است (۲۲۰/۳ ـ ۲۲۲)، به شهرهای یونان و دورترین شهرهای آسیای صغیر سفر کرد. در این مسافرتها، بسیاری از اهل فن را ملاقات کرد و از آنان اطلاعات بسیار دربارهٔ گیاهان محلی به دست آورد، به‌ویژه در بررسی مندرجات کتاب *الادویة المفردهٔ* دیسقوریدس، که با نامهای کتاب *الحشائش والنباتات* یا *المقالات فی الحشائش* نیز آمده است، سعی بلیغ نمود. سپس به شام رفت و در ۶۳۳ ق با ابن ابی‌اصیبعه در دمشق آشنا شد. در آنجا به خدمت سلطانِ ایّوبی محمدبن ابی‌بکر ملقب به المَلِک الکامل درآمد و در زمینهٔ داروهای مفرده و گیاهان پزشکی، معتمَد وی گشت و سلطان او را به ریاست عشّابان و «اصحاب البَسْطات» (ظاهراً به معنی داروفروشان یا عطاران) در قلمرو خود بگماشت. پس از مرگ این سلطان (۶۳۵ق /۱۲۳۷م)، ابن بیطار به قاهره رفت و به خدمت پسر و جانشین او، المَلِک الصالح نجم‌الدین ایوب، پیوست. در آنجا نیز از اعتماد و اکرام شاهانه برخوردار شد و بر همگنان برتری یافت و معروف‌ترین آثار خود، یعنی *الجامع* و *المغنی*، را به فرمان این پادشاه (نک: ابن‌بیطار، ۲/۱) و در روزگار اقامت در قاهره تألیف کرد (نک: مقری، ۶۹۱/۲). با اینهمه پس از چندی به دمشق بازگشت و تا پایان عمر در آنجا بود.

1. Dioscorides

نامی‌ترین شاگرد ابن‌بیطار در گیاه ـ داروشناسی، پزشک و به ویژه تذکره‌نویس معروف، ابن‌ابی اصیبعه بود که با وی به مشاهده و بررسی گیاهان دارویی به بیرون دمشق می‌رفت و تفسیری را که ابن‌بیطار بر کتاب دیسقوریدس نوشته بود، می‌خواند و مشکلاتی را که در آثار دیسقوریدس و جالینوس و غافقی و جز آنان داشت، از وی می‌پرسید. ابن ابی اصیبعه علم و اخلاق استاد خود را چنین ستوده است: «در گیاه‌شناسی، تحقیق و گزینش گیاهان و شناسایی رویشگاهها و نامهای مختلف و گوناگون آنها یگانهٔ روزگار و علامهٔ زمان خود بود [...] و من در او زیرکی و تیزهوشی و درایت شگفت‌انگیزی در معرفت گیاهان و در نقل گفته‌های دیسقوریدس و جالینوس یافتم [...] همچنین آنچه از نیکی رفتار، جوانمردی، خوش‌طینتی، خوش‌خلقی، خوش فهمی و کرامت نفس او دیدم [چندان] شگفت‌آور بود که به وصف نمی‌آید» (۳/۲۲۰ ـ ۲۲۱).

آثار: مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر ابن‌بیطار *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، یا *جامع مفردات الادویة والاغذیة* یا *الجامع فی الطب* نام دارد که در واقع بزرگ‌ترین دائرةالمعارف داروشناسی باز مانده از قرون وسطی است. در این تألیف وی به ترتیب الفبا، حدود ۱۴۰۰ دارو و خوراکی مفرد گیاهی و کانی و جانوری را با استناد به بیش از ۱۵۰ مأخذ و با استفاده از تجارب و مشاهدات شخصی (حدود ۴۰ مورد) وصف کرده است که با کتاب دوم قانون ابن‌سینا که حاوی تقریباً ۸۰۰ مادّه است، می‌توان مقایسه کرد. از ۱۴۰۰ دارو و خوراکی مذکور، تقریباً ۱۰۰۰ دارو را مؤلفان یونانی پیشین (به ویژه دیسقوریدس و جالینوس) شناخته بودند، ولی ۴۰۰ مادّهٔ دیگر را (که تقریباً ۲۰۰ مورد آنها گیاهی است) دانشمندان دورهٔ اسلامی (تا روزگار مؤلف) به قرابادین افزوده‌اند، که سهم بزرگی در پزشکی و داروشناسی قدیم داشته است (لکلرک، «تاریخ طب عرب[1]»، II/230). یکی دیگر از فواید این کتاب تألیفاتی است که ابن‌بیطار از آنها نقل کرده (مثلاً آثار شریف ادریسی، ماسَرجویه، مسیح [عیسی] بن حَکَم، ابن‌ماسَه، اسحاق‌بن عِمران، و حامد بن سَمَجون) و ظاهراً از دست رفته‌اند. از حدود ۱۵۰ مؤلفی که ابن‌بیطار ذکر کرده، تقریباً ۲۰ تن یونانی و بقیه عرب، عرب اسپانیایی، ایرانی، سریانی، کلدانی، هندی و جز آن هستند. یکی دیگر از محاسن این تألیف احتواء بر نامهای مترادف غیرعربی بسیاری از گیاهان است: یونانی، بربری، فارسی (تقریباً ۱۰۰ اصطلاح)، مترادفهایی به «عجمیّهٔ اندلس» (= زبان اسپانیایی عامیانهٔ قدیم مسیحیان اندلس، که ابن‌بیطار آن را «لطینی» می‌داند)، و جز اینها. *الجامع* به صورت دست‌نوشته تأثیری بزرگ بر داروشناسی مشرق اسلامی و غیراسلامی داشته است، و بسیاری از مؤلفان متأخر، با ذکر مأخذ یا بدون آن، از آن نقل کرده‌اند. نخستین چاپ آن (۴ بخش در ۲ مجلّد، قاهره، ۱۲۹۱ق / ۱۸۷۴م) پرغلط و معیوب است، و به ویرایشی دقیق به یاری دیگر نسخه‌های خطی موجود آن و با استفاده از پژوهشهای متأخر دربارهٔ این کتاب نیاز دارد (نک: دوزی، «ذیل قوامیس عرب[2]»، ص XIX). به سبب اهمیت و سیاق تألیف *الجامع*، تلخیصها و یا تحریرهایی نیز از آن انجام گرفته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۷۷۲/۲؛ GAL, S, I/647-648) که مهم‌ترین آنها *مالایَسَع الطبیب جَهله* از ابن‌کُتبی (یا ابن الکبیر) است (تألیف در ۷۱۱ ق)، که مؤلف *الجامع* را به «تطویل و تکرار و تقصیر و اشتباه بی‌شمار» و عیبهای دیگر متهم کرده (حاجی خلیفه، همانجا)، ولی خود مرتکب اغلاط و اشتباهات بسیاری شده است (مایرهوف، ص XXXVI). برعکس، در مغرب زمین، *الجامع* تأثیری چندان نداشته است، زیرا نهضت ترجمه از عربی به لاتینی در اواسط سدهٔ ۱۳م باز ایستاد. دانشمندان اروپایی در سدهٔ ۱۹م، در نتیجهٔ کوششهای ی. فُن‌زُنتهایمر[3] و به ویژه لکلرک، به مقام ابن‌بیطار و ارزش تألیف او پی بردند (نک: ووستنفلد، 130؛ لکلرک، همانجا؛ ورنت، ۱۸/۱). فن‌زنتهایمر در ۱۸۴۰ ـ ۱۸۴۲م ترجمه‌ای آلمانی در ۲ مجلد از متن کامل *الجامع* در اشتوتگارت منتشر کرد، که پر از غلط و اشتباه است (نک: دوزی، «درباب ترجمهٔ زونتهایمر از *الجامع* ابن‌بیطار[4]»، 200-183) و لکلرک پس از نشر مقاله‌ای دربارهٔ واژگان یونانی و لاتینی و بربری *الجامع* («بررسی تاریخی و واژه‌شناسی ابن‌بیطار[5]»، 461-433)، ترجمهٔ فرانسوی نسبتاً خوبی از این کتاب[6] همراه با شرح و بررسیهایی بسیار سودمند (۳ج، پاریس، ۱۸۷۷ـ۸۳م) فراهم آورد. این ترجمه سپس خود مبنای پژوهشهایی دربارهٔ داروشناسی و گیاه‌شناسی عرب ـ اسلامی واقع شده است. از میان دانشمندان غربی تنها کسی که خواسته ارزش *الجامع* را بکاهد، مایرهوف است. او پس از بررسی بخش موجود از کتاب *الادویة المفردة* غافقی و نیز با غور در *شرح اسماء العُقّار* ابن میمون معتقد شده است که ابن‌بیطار نه فقط مطالب کتاب خود را از غافقی نقل کرده، بلکه همهٔ محتویات کتاب او را در *الجامع* گنجانیده است. در مورد مترادفات هم، بیشتر آنها را از کتاب غافقی و واژه‌نامهٔ ابن‌میمون گرفته است (صص XI, XXIV, XXIX, XXXV). در رفع شبهات مایرهوف می‌توان چنین گفت: حتی اگر بپذیریم که ابن‌بیطار همهٔ محتویات کتاب غافقی را عیناً در تألیف خود آورده باشد، کمترین ستایشی که می‌توان از *الجامع* کرد، این است که این کتاب را مکمل تألیف غافقی بدانیم، زیرا میان این دو تألیف تقریباً ۱۰۰ سال فاصله هست و ابن‌بیطار علاوه بر اینکه تقریباً ۲۰۰ بار از غافقی مستقیماً نقل کرده، مطالب بسیاری نیز از مؤلفان معاصر وی و دیگر مؤلفان پس از وی آورده و نیز نتایج مطالعات و تجارب شخصی خود را هم افزوده است (نک: ابن‌بیطار، ۲/۱ـ۳).

از چندین اثر دیگر ابن‌بیطار فقط عنوانی در برخی از فهرستها یا تذکره‌های قدیم دیده می‌شود، ولی برای بیشتر آنها به یک یا چند

1. *Histoire de la médecine Arabe* 2. *Supplément aux dictionnaires arabes.* 3. J. Von Sontheimer 4. "Ueber Sontheimer's Uebersetzung des Ibn-al-Baitâr". 5. "Étude historiques et philologiques sur Ebn Beïthâr". 6. *Traité des Simples par Ibn el-Beïthâr.*

نسخهٔ خطی هم اشاره شده است (نک: ووستنفلد، 131-130؛ دیتریش، 174؛ GAL, S, I/897؛ GAL, I/648): ۱. تفسیر کتاب دیسقوریدس، در واقع واژه‌نامه‌ای یونانی-عربی است که در آن ابن‌بیطار برابرها و مترادفهای عربی یا معرّب تقریباً ۵۵۰ نام یونانی را که در چهارمقالهٔ اول (از پنج مقالهٔ) کتاب *الادویة المفردة* دیسقوریدس به کار رفته، به علاوهٔ برابرهای لاتینی بسیاری از آنها و سریانی برخی از آنها را نیز ذکر کرده است (جامعه، ۳(۱)/۵/۱۰۵-۱۱۲)؛ ۲. *رسالة فی الاغذیة والادویة*؛ ۳. *رسالة فی تداوی السُّموم*؛ ۴. *کاشف الوَیل فی معرفة امراض الخَیل*؛ ۵. *کتاب الابانة والاعلام بما فی المِنهاج مِن الخَلَل والأوهام*، در بیان بسیاری از اشتباهات ابن‌جَزله در کتاب *منهاج البیان فی ما یَستَعمله الانسان* (دربارهٔ داروها و خوراکیهای بسیط و مرکّب)؛ ۶. *کتاب الافعال الغریبة والخواص العجیبة*؛ ۷. *المُغنی فی الادویة المفردة* یا *المغنی فی العلاج بالادویة المفردة*، که در آن ابن‌بیطار داروهای مفردی را که برای درمان بیماریهای مربوط به یکایک اعضای بدن سودمند است، برای استفادهٔ پزشکان در ۲۰ فصل به اختصار معرفی کرده است؛ ۸. *میزان الطب* (GAL, I/648) یا *میزان الطبیب* (ورنت، ۱۷/۱-۱۸)؛ ۹. جزوه‌ای نیز با نام *مقالة فی اللیمون* به ابن‌بیطار و ابن‌جمعه، هر دو، منسوب است که به گفتهٔ ورنت (۱۸/۱) فقط ترجمهٔ لاتینی آن از آندره‌آ آلپاگو[1] موجود است.

مآخذ: ابن‌اَبّار، محمدبن عبدالله، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۶م؛ ابن‌ابی اصیبعة، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن‌بیطار، عبدالله‌بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق / ۱۸۷۴م؛ بالنسیا، آنخل‌گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ورنت، خوان، «ابن‌بیطار»، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Dietrich, Albert, *Medicinalia Arabica*, Göttingen, 1966; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, 1968; id, "Ueber Sontheimer's Uebersetzung des Ibn al Baiṭâr", ZDMG, 1968, Vol. 23; EI[2]; GAL; GAL,S; Leclerc, Lucien, "Études historiques et philologiques sur Ebn Beïthâr", JA, 1862, Vol. 19; id, *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971, 2 Vols.; Meyerhof, M., Introduction à *Šarḥ asma'al-'uqqar* de Maïmonide, Le Caire, 1940; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

هوشنگ اعلم

اِبنِ بَیِّع، محمدبن عبدالله، نک: حاکم نیشابوری.

اِبنِ بَیْلیک، احمد شهاب‌الدین محسنی (۲۴ محرم ۶۹۹-۷۵۳ ق / ۲۱ اکتبر ۱۲۹۹-۱۳۵۲ م)، شاعر، ادیب، فقیه شافعی و امیر منطقهٔ دمیاط.

ابن بَیْلیک در اسکندریه به دنیا آمد. پدر وی بدرالدین بیلیک بن عبدالله محسنی «نایب» (والی) اسکندریه و برادرش ناصرالدین در ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م «نایب» قاهره بود. پس از آنکه ناصرالدین مغضوب واقع شد، وی را به طرابلس و احمد را به دمشق تبعید کردند (ابن تغری بردی، ۲۴۰/۱-۲۴۱). در شام احمدبن بَیْلیک، دوست و همدم امیر تِنگِز (د ۷۴۱ ق / ۱۳۴۰ م) نایب شام شد. به جهت این دوستی امیر شام زمینی به «اقطاع» به وی واگذار کرد (همو، ۲۴۱/۱). وی با تقی‌الدین سُبکی نیز دوستی داشت، حتی هنگامی که به نظم *التنبیه* شیرازی همت گماشت، اشعار را به تدریج به نظر و تأیید او می‌رسانید (ابن حجر، ۱۳۲/۱). وی نیز مدتی امیر دمیاط بود (مقریزی، ۲ (۳) /۸۶۶).

آثار: از ابن بیلیک چندین کتاب به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان موجود است:

۱. *الجواهر الثمین فی نخب سیرالامین*، رساله‌ای در سیرهٔ نبوی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فاتح موجود است (عبدالبدیع، ۱۱۲/۲).

۲. *روضة الناظر ونزهة الخاطر*، این کتاب شامل نظم و نثر (سید، ۴۷۷/۱) و پند و اندرز و به شیوهٔ کتاب *زهرالآداب* حصری است که نویسنده، آن را برای امیر ناصربن البدر محسنی تألیف کرده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ توپکاپی سرای به شمارهٔ 8369 موجود است (کاراتای، IV/328)؛

۳. *الروض النزیه فی نظم التنبیه*، ابن بَیْلیک کتاب *التنبیه فی فروع الشافعیة* تألیف ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (د ۴۷۶ ق / ۱۰۸۳ م) را به نظم درآورد و *الروض النزیه* خواند (حاجی خلیفه، ۴۸۹/۱، ۴۹۲-۴۹۳). نسخه‌ای از این کتاب در مکتبة الاوقاف موصل (عبدالرزاق احمد، ۶۰/۳) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ چستربیتی به شمارهٔ 3312 موجود است (آربری، II/30).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سید، خطی؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ عبدالرزاق احمد، سالم، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ نیز:

Arberry; Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1969.

حیدر بوذرجمهر

اِبنِ تاشفین، نک: مرابطون.

اِبنِ تِبّون، نک: موسی‌بن سموئل.

اِبنِ تِبّون، نک: یعقوب بن مخیر.

اِبنِ تُرْک، ابوالفضل، یا ابومحمد عبدالحمیدبن واسع‌بن ترک جیلی (خُتّلی؟)، ریاضی‌دان برجستهٔ سدهٔ ۳ ق / ۹م و مؤلف آثاری در این فن.

از زندگی وی آگاهی چندانی از منابع موجود به دست نمی‌آید، جز اینکه او را معاصر ابوعبدالله محمّد خوارزمی ریاضی‌دان (د ۲۳۲ ق /

1. Andrea Alpago

۸۴۶م) دانسته‌اند (GAS, V/241). در گزارش منابع معدودی که به ذکر نام و نشان وی پرداخته‌اند، ابهاماتی نیز دیده می‌شود. از جمله ضبط نامشخص محل نسبت اوست، چنانکه ابن‌ندیم آن را ختلی آورده (ص ۲۸۱) و قفطی (ص ۲۳۰) جیلی ضبط کرده است. از سوی دیگر در یکی از دو نسخهٔ باقی مانده از کتاب *الجبر و المقابلة* او که متعلق به سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م است، ضبط کلمه به «جیلی» نزدیک‌تر است(سایلی، 87). از این رو، برخی در نسبت او جیلی (= گیلانی) را ترجیح داده‌اند (قربانی، *ریاضی‌دانان ایرانی*، ۳۱). با اینهمه واژهٔ تُرک در پایان سلسله نسب او، همچنان نسبت وی را در ابهام نگه می‌دارد، زیرا این واژه می‌تواند لقبی برای جدّ وی، یعنی بیان کنندهٔ تعلّق او به یکی از خاندانهای ترک باشد. سایلی (صص 89-87) با ذکر شواهدی از گروهی از دانشمندان ترک نژاد یا غیرترک که لقب ترک داشته‌اند، احتمال مذکور را بررسی کرده است. چنانکه ابوبرزه فضل‌بن محمدبن عبدالحمیدبن واسع (قفطی، ۲۵۴؛ قس: ابن‌ندیم، ۲۸۱) نوهٔ وی که همانند نیای خویش از ریاضی‌دانان به شمار می‌رفته نیز ملقّب به ترک بوده است. از متأخّرین، مؤلف *هدیة العارفین* (بغدادی، ۵۰۶/۱) بر نام و نسب وی «بغدادی» را هم افزوده و سال ۲۴۰ ق / ۸۵۴م را به عنوان سال وفاتش ضبط کرده است بی‌آنکه هیچ‌گونه سندی بر این گفتهٔ خود ارائه داده باشد. نویسندگان معاصر غربی اطلاعات بیشتری از وی به دست نداده‌اند، چنانکه سوتر (صص 18-17) تنها به نقل مطالب ابن‌ندیم و قفطی اکتفا کرده است.

به هرحال عبدالحمیدابن‌ترک از جمله دانشمندانی است که در نهضت عظیم علمی قرن ۳ ق / ۹م، علوم اسلامی را پایه‌گذاری کردند. نگاهی به فهرست آثار وی، که قفطی (ص ۲۳۰) آنها را مشهور و مورد استفاده دانسته، و خود وی را نیز دانشمندی بنام در میان اهل فن معرفی کرده است، نشان می‌دهد که ابن‌ترک، در عین توجه به جنبهٔ نظری حساب و ریاضیات، از فایده‌های عملی آن نیز غافل نبوده است. این آثار عبارتند از: ۱. کتاب *الجامع فی‌الحساب*، که خود شامل شش کتاب کوچک‌تر می‌شده است؛ ۲. کتاب المعاملات؛ ۳. کتاب *نوادرالحساب* و خواصّ الاعداد. از این سه اثر تاکنون نسخه‌ای گزارش نشده است؛ ۴. *الضرورات فی‌المقترنات عن کتاب الجبر و المقابلة*، که تنها رسالهٔ باقی مانده از اوست و بروکلمان (GAL, S, I/383) آن را *کتاب الجبر و المقابلة* نامیده است، اما ظاهراً این رساله بخشی از یک کتاب بزرگ‌تر بوده است (قربانی، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، ۲۹۸). هیچ‌یک از دو نسخهٔ شناخته شدهٔ این اثر عنوان ندارد و نام کتاب از روی افزوده‌های نُسّاخ در پایان دست‌نوشته‌ها استنتاج شده است (سایلی، 79). سایلی متن عربی این رساله را به انگلیسی و ترکی ترجمه و منتشر کرده و احمد آرام آن را به فارسی برگردانده و همراه بیان محتوای ریاضی آن به شیوهٔ جدید، در نشریهٔ سخن علمی به چاپ رسانیده است (ص ۸۹۷ به بعد).

از یک گزارش کوتاه حاجی خلیفه چنین بر می‌آید که ابو برزه (*کشف الظنون*: ابوبرده) در یکی از آثار خود ادعا کرده است که جد وی، عبدالحمیدبن ترک، در جبر و مقاله بر خوارزمی تقدم داشته است، اما ابوکامل شجاع‌بن اسلم (د ۳۱۸ ق / ۹۳۰م) ریاضی‌دان مصری در کتاب مفقودالاثر *الوصایا بالجبر والمقابلة* (و یا شاید *الوصایا بالجذور*، نک: GAL, S, I/390) او را به کم‌دانشی و ادعای بی‌اساس متهم کرده است (۱۴۰۷/۲ ـ ۱۴۰۸). صرف‌نظر از درستی، یا نادرستی این ادعا که تنها منبع آن گفتهٔ حاجی خلیفه است، و گذشته از گزارش ابن‌خلدون (ص ۳۸۳) که خوارزمی را نویسندهٔ نخستین کتاب در جبر و مقابله معرفی کرده است و با توجه به اینکه وی و ابن ترک معاصر بوده‌اند، از مقایسهٔ جبر و مقابله او و رسالهٔ باقی‌مانده از ابن‌ترک نمی‌توان دربارهٔ تقدم هیچ یک از آن دو بر دیگری نظری قطعی ابراز داشت.

رسالهٔ ابن‌ترک در واقع حل هندسی معادلات درجه دوم است (آرام، ۸۹۷). زبان رساله نیز زبان ریاضی قدیم است. برخی از اصطلاحات این کتاب امروز نیز در علم جبر به کار می‌روند، مانند اصطلاح «معادله» که بدون شکل فرمولی آن در متن رسالهٔ ابن‌ترک به صورت «معادل شدن فلان با فلان» به کار رفته است.

اصطلاح «مال» که در متن رساله به کار رفته است، در ریاضیات جدید معادل مجهول درجهٔ دوم، یعنی X^2 و «جذر» خود X است. خوارزمی در نخستین فصل از کتاب خود، این اصطلاحات را معنی کرده، اما ابن ترک مستقیماً به طرح مسأله و حل آن پرداخته است. این امر می‌تواند گواهی بر آن باشد که رسالهٔ مذکور بخشی از کتاب بزرگ‌تری بوده که در بخشهای پیشین آن، مقدمات آن گنجانیده شده بوده است. اما دربارهٔ دو واژهٔ ضرورت و مقترنات که در عنوان رساله دیده می‌شود، باید گفت که مقصود از مقترنات معادلات درجهٔ دوم است، یعنی معادلاتی که با شرط مخالف صفر بودن یک طرف، طرف دیگر معادله بیش از یک جمله داشته باشد. بنابراین در مقابل مفردات یا معادلات ساده مانند: $ax^2=b$، معادله‌ای مانند: $x^2+bx=c$ نمونه‌ای برای مقترنات یعنی معادلات مرکب به شمار می‌رود (سایلی، 82).

واژهٔ ضرورت را سایلی با توجه به واژهٔ اضطرار که به وسیلهٔ خوارزمی و خیام به کار برده شده، توضیح داده است. به گفتهٔ سایلی مفهوم این واژه به هریک از معادلات زیر که در آنها مبین معادله برابر با صفر باشد باز می‌گردد:

$x^2+bx=c$ و $x^2=bx+c$ و $x^2+c=bx$ (ص 81)، ضرورات، در واقع لزوم منطقی شرایطی است که برای جواب داشتن یا محال بودن چنین معادلاتی ضرورت دارند (آرام، همانجا).

مآخذ: آرام، احمد، «رساله‌ای از قرن سوم هجری در جبر و مقابله»، سخن علمی، س ۳، شـ ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۴۳ ش؛ ابن‌خلدون، مقدمه، بیروت، دارالفکر؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ بغدادی، اسماعیل‌بن محمدامین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۳م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ*

الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ نیز:
GAL,S; GAS; Sayili, Aydin, *Abdülhamid ibn Türk' ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı yazısı ve zamanın Gebri*, Ankara, 1962; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.
بخش علوم

اِبْنِ تُرْکُمانی، ابوالحسن علاءالدین علی بن عثمان بن‌مصطفی ماردینی (۶۸۳-۷۵۰/۱۲۸۴-۱۳۴۹ م)، مفسّر، محدّث، فقیه و قاضی حنفی، ادیب و شاعر مصری. نیاکان او از قبیلهٔ «ترکمان» و از «ماردین» ــ قلعه‌ای در بین‌النهرین ــ بودند (ابن تغری بردی، *المنهل* ۳۶۲/۱-۳۶۳) که به مصر کوچ کردند. پدر او قاضی فخرالدین (د ۷۳۱ ق / ۱۳۳۱ م) و برادرش احمدبن عثمان (د ۷۴۴ ق / ۱۳۴۳ م) و دو فرزندش عزالدّین عبدالعزیز (د ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸ م) و جمال الدین عبدالله (د ۷۶۹ ق / ۱۳۶۸ م) و برخی از نوادگان او نیز از فقیهان و قاضیان حنفی درمصر بوده‌اند (ابن ابی الوفا، ۳۶۶-۳۶۷؛ سیوطی، ۲۶۷/۱). وی دانشهای روزگار خود را مانند ادبیات، فقه، حدیث، تفسیر و کلام به خوبی آموخت و به مقام فقهی بلندی دست یافت و در ۷۴۸ ق به جای قاضی القضاة زین الدین بسطامی (د ۷۷۱ ق / ۱۳۶۹م) به قضاوت درمصر گمارده شد و تا هنگام مرگ این مقام را دارا بود (ابن حجر، ۱۰۰/۴؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۴۶/۱۰) و سرانجام در قاهره درگذشت.

یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگی ابن ترکمانی و از مشهورترین فتاوی او به حادثه‌ای مربوط می‌شود که در مراسم حج سال ۷۴۸ ق اتفاق افتاد. در این مراسم اختلافی در مورد وقوف در عَرَفه پدید آمد که ابن ترکمانی یک طرف این اختلاف بود. قاضی مکّه در حضور قاضی القضاة عزالدین بن جماعة روز جمعه را روز وقوف در عرفه اعلام کرد و حال آنکه روز عرفه در مصر و اسکندریه روز پنجشنبه بود. ابن ترکمانی که مصری بود با رأی قاضی مکه مخالفت کرد و فتوا داد که حج حاجیان باطل است و جملگی آنان باید مُحرِم بمانند و از تمام محرمات ایام احرام اجتناب ورزند تا بار دیگر در عرفه وقوف کنند. شافعیان، سخت براو خشم گرفته، فتوایش را رد و حتی او را به محاکمه تهدید کردند که با پا در میانی ابن جماعة و نادیده گرفتن رأی ابن ترکمانی ماجرا پایان یافت (مقریزی، ۲ (۳) / ۷۲۵).

از او آثاری در فقه، حدیث و ادب باقی مانده که عبارتند از: *جوهر النقی فی الرّد علی البیهقی*، این کتاب که از مهم‌ترین آثار ابن ترکمانی است، در نقد کتاب *السنن الکبیرة* اثر ابوبکر بیهقی است و در ۱۳۱۶ ق / ۱۸۹۸ م در دو جلد در حیدرآباد دکن چاپ شده است؛ *بهجة الاریب ممّا فی کتاب الله العزیز من الغریب*، نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی ملک (۹۸/۱) و آصفیه و دارالکتب المصریة (GAL,S, II/67-68) موجود است؛ *تخریج احادیث الهدایة* (جامعه، ۵ (۲) / ۲۱۱)؛ *التنبیه علی احادیث الهدایة والخلاصة* (دوسلان، 189)؛ *منظومة فی الکبایر* (آلوارت، II/630)؛ *الجواهر الفرد فی المناظرة بین النرجس والورد* (ظاهریه، ۱۶۹/۱-۱۷۱)؛ *تلخیص المتشابه* (حاجی خلیفه، ۴۷۳/۱)؛ *الدرة السنیة فی العقیدة السنّیة* (همو، ۷۴۰/۱)؛ *السعدیّة*، (همو، ۹۹۱/۲)؛ *الضعفاء والمتروکین* (همو، ۱۰۸۷/۲)؛ *مختصر ابن الصّلاح* (ابن ابی الوفا، ۳۶۷)؛ *مختصر المحصل* در کلام، این کتاب کوتاه شدهٔ *محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحکماء والمتکلمین* اثر امام فخرالدین محمد بن‌عمر رازی است (ابن حجر، ۱۰۱/۴؛ حاجی خلیفه، ۱۶۱۴/۲)؛ *المنتخب فی علوم الحدیث والمؤتلف و المختلف* (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۴۷/۱۰) که در نسب شناسی عرب است (حاجی خلیفه، ۱۶۳۷)؛ *مقدمة فی اصول الفقه* و *مختصر رسالة القشیری* (ابن تغری بردی، همانجا)؛ به گفتهٔ ابن حجر، (۱۰۱/۴) وی آثار دیگری نیز داشته است که ناتمام بوده‌اند.

مآخذ: ابن ابی الوفا، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیّة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م ؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سیوطی، *حُسن المحاضره*، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ظاهریه، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ ملک، خطی؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895; GAL,S.
حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ تَعاویذی، ابوالفتح محمدبن عُبیدالله (۱۰ رجب ۵۱۹ ـ ۲ شوال ۵۸۴ ق / ۱۲ اوت ۱۱۲۵ ـ ۲۴ نوامبر ۱۱۸۸م)، شاعر بزرگ بغدادی که به سبط ابن تعاویذی نیز مشهور است. ابن تعاویذی در واقع شهرت نیای مادریش ابومحمد مبارک بن مبارک بود که در کرخ بغداد زاده شد و به پارسایی معروف بود (ابن خلکان، ۴۶۶/۴، ۴۷۳). گویند چون شاعر در دامن این نیا پرورش یافت، به همو منسوب گردید (همو، ۴۶۶/۴؛ صفدی، *الوافی*، ۱۱/۴). سخن کسانی که گفته‌اند: گویا نیا، و یا نیای بزرگ شاعر تعویذ نویس بوده است (مثلاً: سمعانی، ۵۶/۳؛ منذری، ۱۰۴/۱)، برسندی استوار نیست. پدر ابن تعاویذی که نُشتکین نام داشت از «ممالیک» ترک نژاد و مولای یکی از مشهورترین خاندانهای عراق به نام بنی مظفر بود (ابن خلکان، ۴۶۶/۴). اما شاعر، بعدها که شهرتی فراهم آورد، نام ترکی نُشْتکین را نپسندید و آن را به عُبیدالله تغییر داد (ابن دبیثی، ۳۷؛ منذری، ۱۰۳/۱؛ ابن خلکان، همانجا).

از آغاز زندگی ابن تعاویذی تا حدود ۳۵ سالگی وی هیچ اطلاعی نداریم، جز آنکه در دامن نیایش پرورش یافت و گویا مانند پدر در پناه خاندان بنی مظفر زیسته است. عماد الدین کاتب که در ۵۶۱ ق / ۱۱۶۶م با او در بغداد رفت و آمد داشته است، اشارهٔ روشنی به شغل و احوال او نمی‌کند و تنها در آغاز گفتار، وی را «کاتب» وزیر عضدالدین محمد بن رئیس الرؤسا می‌خواند (برگ ۳۳). اما در آن زمان که دوران خلافت مستنجد بود (حک ۵۵۵ ـ ۵۶۶ ق / ۱۱۶۰ ـ

۱۱۷۰ م)، عضدالدین هنوز «استاذالدار» (رئیس دربار) بود و به وزارت نرسیده بود، و آنچه عماد الدین ذکر کرده، ظاهراً اطلاعاتی است که بعدها به دست آورده است. به هرحال، شاعر در آن هنگام، یا اندکی بعد، کاتب دیوان اِقطاع در بغداد شد (یاقوت، ۲۳۵/۱۸) و دیر زمانی در همین مقام باقی ماند و در آسایش و رفاه زیست، جز اینکه اندکی پیش از ۵۶۹ ق / ۱۱۷۳ م عضدالدین از وزارت خلع شد (ابن اثیر، ۴۰۹/۱۱ ـ ۴۱۰) و گویا به‌همین سبب بود که مستمری شاعر نیز قطع گردید و کار بروی تنگ آمد، آنچنانکه به یکی از بزرگان علوی به نام محمدبن مختار که نقیب شیعیان کوفه بود، روی آورد (عماد الدین، همانجا) و از او یاری خواست، و چون نقیب علوی سستی کرد، وی قصیده‌ای عتاب آمیز برای او فرستاد و در خلال آن به عزل وزیر و سختی روزگار خویش اشاره کرد (نک: ص ۲۱۴). در ۵۷۰ ق / ۱۱۷۴ م عضدالدین به مقام وزارت بازگشت (ابن اثیر، ۴۲۶/۱۱) و شغل و مستمری شاعر نیز از نو برقرار شد و این حال تا ۵۷۹ ق / ۱۱۸۳ م، یعنی پنج سال پیش از مرگ او، که بینایی خود را از دست داد(یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۶۷/۴؛ قس: صفدی، *الوافی*، ۱۱/۴؛ همو، نکت، ۲۵۹)، همچنان ادامه داشت و حتی قتل ممدوح و حامی دیرینش عضدالدین (۵۷۳ ق / ۱۱۷۷ م؛ نک: ابن اثیر، ۴۴۶/۱۱) در آن خللی پدید نیاورد. چون شاعر به سبب نابینایی از کار دیوانی کناره گرفت، مستمریش نیز قطع گردید، اما اندکی بعد، خواهش شاعر مورد قبول افتاد و آن حقوق سالانه به نام فرزندانش برقرار شد، پس از آن نیز به دنبال قصیدهٔ دلنشینی که در مدح ناصر خلیفه سرود، مستمری دیگری هم برای خود او مقرر داشتند (ابن تعاویذی، ۲۷۲؛ قس: یاقوت، ۲۴۷/۱۸؛ ابن خلکان، ۴۶۷/۴).

ابن تعاویذی با آنکه از هیاهوی شاعران زمان چون ابله بغدادی و ابن معلم (ﻫ م م) و هجاگویی با آنان به دور نبود، باز در جوّی آکنده از احترام و وقار زیست. روایت عمادالدین کاتب براین امر دلالت آشکار دارد: هنگامی که عمادالدین در بغداد می‌زیست، با شاعر که او را به فضل و ادب وصف کرده، دوستی داشت و چنانکه خود گوید میانشان «دوستی و هم عقیدتی» برقرار بود. این پیوند حتی پس از آنکه عمادالدین به شام رفت و به مراتب عالی رسید، همچنان استوار ماند و داستان پوستین خواستن او از عمادالدین و اشعاری که در این باب میانشان ردوبدل شد در کتب ادب معروف است (عمادالدین، برگ ۳۳؛ ابن خلکان، ۴۷۱/۴ ـ ۴۷۲، ۹۵/۷؛ ابن وردی، ۱۵۲/۲).

نویسندگان شیعه به حق او را پیرو آیین تشیع پنداشته‌اند (امینی، ۳۸۶/۵؛ صدر، ۲۲۱)؛ شعری که وی برای ابن مختار علوی فرستاده، و نیز قصیدهٔ بسیار مُفصلی (۷۴ بیت) که در رثای امام حسین (ع) سروده (ص ۴۵۶)، تردیدی در این امر باقی نمی‌گذارد. با اینهمه، در منابع کهنه‌تر هیچ اشارهٔ صریحی به مذهب او دیده نمی‌شود. از میان مؤلفان معاصر، عبدالسودانی مؤکداً او را سنی مذهب می‌داند و چنین استدلال می‌کند که شاعر رسمی دربار عباسیان نمی‌تواند به آیین تشیع باشد، و سپس در توجیه اخلاص و ارادت شاعر نسبت به امام علی (ع) و امام حسین (ع) می‌گوید: به سبب انتشار وسیع تشیع سیاست عمومی دستگاه خلافت به تشیّع و شیعیان متمایل شده بود و بسیاری از شاعران، از باب تملق ممدوحان شیعی مذهب خویش، اشعارشان را به رثای امامان (ع) و ذکر مصائب ایشان می‌آکندند (صص ۱۹۶، ۱۹۸ ـ ۱۹۹). اما ابن تعاویذی، حتی زمانی که چشمان خود را از دست داده بود و بربدبختی خویش می‌گریست و دیگر در پی جاه و مقام نبود نیز امامان شیعه را از خاطر نمی‌برد و ستمی را که روزگار برایشان روا داشته، برمی‌شمارد و بدین سان دل خویشتن را تسلی می‌بخشد (صص ۴۳۵ ـ ۴۳۸، ابیات ۴۱ ـ ۴۵). به نظر می‌رسد که در آن روزگار، براثر جنگهای پی در پی و کشمکشهای سیاسی و اوضاع نابسامان اقتصادی، نزاع میان دو فرقه فروکش کرده بود، چنانکه دیگر گرایش به تشیع مانعی در راه نفوذ به دستگاه خلافت و تصدی مشاغل عمده نمی‌گردید (نک: عبدالسودانی، ۱۹۵).

ابن تعاویذی پیش از آنکه بینایی خود را از دست دهد، به‌جمع‌آوری اشعار خویش همت گماشت و آنچه را که پس از نابینایی سرود، به نام «زیادات» برآنها افزود. به همین جهت برخی از نسخه‌هایی که از دیوان او به دست نویسندگان بعدی رسیده، فاقد «زیادات» بوده است (یاقوت، ۲۴۹/۱۸؛ ابن خلکان، ۴۶۷/۴). وی دیوان خود را به نحوی خاص تنظیم کرده است، از این قرار که آن را، پس از مقدمه‌ای زیبا، در چهاربخش نهاده: ۱. مدح خلفای عباسی؛ ۲. مدح بزرگان؛ ۳. مدح خاندان بنی مظفر؛ ۴. رثا، غزل، هجا ومعانی متفرقهٔ دیگر. این ترتیب همان است که در نسخ خطی دیوان دیده می‌شود، مثلاً نسخهٔ سپهسالار (نک: سپهسالار، ۵۴۶ ـ ۵۴۷)، اما مرگلیوث این ترتیب را به هم ریخته و اشعار او را برحسب قافیه تنظیم کرده است (ابن تعاویذی، *دیوان*).

کتاب دیگری نیز به نام *الحَجَبَة والحُجّاب* به او نسبت داده‌اند که اینک از دست رفته و کسی هم از قدما به محتوای آن اشاره نکرده است. این کتاب که در یک جلد بزرگ (یاقوت، ۲۴۹/۱۸) و یا در ۱۵ دفتر (ابن خلکان، ۴۷۱/۴) تدوین شده بود، ظاهراً شهرتی کسب نکرد و نسخه‌های آن کمیاب ماند (یاقوت، ابن خلکان، همانجاها؛ نیز قس: صفدی، *الوافی*، ۱۲/۴؛ همو، نکت، ۲۵۹).

ابن تعاویذی را، پس از مرگ، در گورستان باب اَبرَز بغداد به خاک سپردند. دربارهٔ تاریخ وفات او ــ برخلاف تاریخ ولادتش ــ اندکی اختلاف است که گویا آن هم از یاقوت سرچشمه گرفته باشد: وی (۲۴۹/۱۸) تاریخ مرگ او را به جای ۵۸۴ ق، سال ۵۸۳ ق نگاشته و ابن خلکان (۴۷۲/۴ ـ ۴۷۳) نیز با تردید آن را باز گو کرده است.

شعر ابن تعاویذی، سخت مورد تمجید معاصران و نویسندگان سده‌های بعد است. از این میان بی‌تردید ابن خلکان به او از همه شیفته‌تر است، چنانکه در ستایش شعر او گوید: من معتقدم که از ۲۰۰ سال پیش تاکنون کسی چون او نیامده است، اما از بیم سرزنش دیگر نویسندگان اضافه می‌کند که این سخن نظر شخصی اوست و دیگران

ناچار به پیروی از وی نیستند (۴۶۶/۴). جای دیگر (۴۶۸/۴) قصیده‌ای را که شاعر برای خلیفه فرستاده و در آن تقاضای مستمری سالانه نموده، نقل کرده و دربارهٔ آن می‌گوید که اگر برجماد خوانده می‌شد، هرآینه نرم می‌گردید (نیز قس: ۴۷۱/۴ و نیز ۴۶۵/۴ که به تندی هجای او اشاره دارد). نظر ابن خلکان البته در بیشتر منابع متأخرتر تکرار شده است. مثلاً صفدی (*الوافی*، ۱۱/۴ ـ ۱۲) همهٔ گفته‌های او را نقل کرده و خود نیز به ستایش شعر او پرداخته است. با اینهمه، وی به رغم تمجید بسیار، شعر او را از نظر معنی چندان عمیق نمی‌پندارد (همانجا؛ نکت، ۲۵۹).

بخش اعظم آثار ابن تعاویذی را قصاید مدح تشکیل می‌دهد. در مضامین قصاید مدح شاعران آن عصر دو عامل عمده به‌گونه‌ای چشمگیر جلوه‌گر است: نخست آنکه در آن روزگار، صلاح‌الدین ایوبی بر مسیحیان صلیبی چیره گردیده و آوازهٔ پیروزیهای او در سراسر جهان اسلام طنین افکنده بود، به همین جهت، بیشتر شاعران مسلمان که از پیروزی اسلام بر آیین نصرانی شادمان بودند و در صلاح‌الدین به چشم قهرمان می‌نگریستند، وی را مدح گفته‌اند (نک: عبدالسودانی، ۹۰ ـ ۹۱). ابن تعاویذی نیز در این باب چندین قصیده پرداخت و از بغداد به خدمت صلاح‌الدین فرستاد که دو تای آنها اگر بهترین قصاید او نباشند، بی‌تردید مشهورترین آنها هستند، زیرا بیشتر نویسندگان به آنها اشاره کرده و بخشهایی از آنها را نقل کرده‌اند (بائیّه و نونیّه در *دیوان*، صص ۲۲، ۴۲۰؛ قس: یاقوت، ۲۳۶/۱۸، ۲۴۰؛ ابن خلکان، ۲۰۸/۷ به بعد؛ نیز قس: عبدالسودانی، ۹۰ به بعد). مجموعاً شش قصیده از *دیوان* او به صلاح‌الدین مربوط است، که دوتای آنها، بیشتر شامل مدح وزیر صلاح‌الدین، القاضی الفاضل است (صص ۱۹۰، ۳۳۳) و یکی در مدح رسول او (ص ۱۸۵). این قصاید همه بین سالهای ۵۷۰ تا ۵۸۰ق/۱۱۷۴ ـ ۱۱۸۴م سروده شده‌اند.

عامل دوم آن است که در زمان مستضیء (۵۶۶ ـ ۵۷۵ق/۱۱۷۰ ـ ۱۱۷۹م) به درخواست صلاح‌الدین، در مصر نیز خطبه به‌نام خلیفهٔ بغداد خوانده شد. این امر، و نیز قدرت نسبی مجددی که دستگاه خلافت به دست آورده بود، شاعران را به سرودن قصایدی در تکریم و تعظیم خلفا و دستگاه خلافت بر می‌انگیخت. مایهٔ اصلی این مدایح البته چیزی جز ستایش خلیفه و اغراق در مدح او نبود، به‌طوری که حتی گاه او را «فاتح مصر» انگاشته‌اند. با اینهمه، نوعی احساس غرور میهنی، و سربلندی از اینکه سرانجام بغداد مرکز قدرت گردید، در لابلای این اشعار پدیدار است (نک: عبدالسودانی، ۹۲ ـ ۹۳). در هر حال، چنانکه در بخش بندی *دیوان* ملاحظه شد، سه چهارم قصایدابن تعاویذی در مدح است و بقیه به مضامین گوناگون، از هجا و عتاب و رثا و غزل... و نیز ذکر نابینایی و پیری و گله از ستم روزگار اختصاص دارد.

ابن تعاویذی چنانکه گذشت با شاعران همطراز خویش چون ابله بغدادی و ابن معلم رقابت و مهاجاة داشت (نک: ابن خلکان، ۵/۶ ـ ۷؛ قس: عبدالسودانی، ۶۱ ـ ۶۲). این رقابتها هر چند که گاه در زمینه ادب و زاییدهٔ چشم و همچشمیهای شاعرانه بود (مثلاً نک: ابن تعاویذی، ۱۵)، عموماً در کشمکشهای سیاسی جلوه‌گر می‌شد؛ از این قرار که ابن تعاویذی به ابن رئیس الرؤسا پیوسته بود و می‌دانیم که بخش عظیمی از اشعار خود را در ستایش او و خاندان او سروده است، در عوض مشهورترین وزیر زمان، یعنی ابن هُبَیره را تنها در یک قصیده مدح گفته است (ص ۳۴۴)، حال آنکه ابله بغدادی بیش‌تر مدایح خود را به ابن هُبیره تقدیم داشته است. گویی رقابت میان این وزیر و آن امیر، به رقابت میان دو شاعر نیز کشیده شده بود (نک: عبدالسودانی، ۹۴).

ابن تعاویذی و دو رقیبش ابن معلم و ابله، بی‌گمان نمایندگان واقعی شعر عراقی در سدهٔ ۶ق/۱۲م به شمار می‌آیند. شیوهٔ شاعری این سه تن، شیوه‌ای تقریباً یگانه است. قصایدشان اساساً به سبک و قالب کهن است و بخشهای معهود، یعنی نسیب و وصف و مدح را در بر دارد، و مقطّعات آنها به سبک مقطّعات شعرای قرن ۳ق/۹م نزدیک می‌گردد، اما این شاعران، جای جای از این اسلوبها کناره می‌گیرند و صور شاعرانهٔ بدوی را رها می‌کنند و معانی تازه‌ای را که با زمان متناسب‌تر است جایگزین آنها می‌سازند. به همین دلایل است که عبدالسودانی آنان را «محافظه‌کاران نوآور» خوانده است (نک: مثلاً صص ۵۹، ۶۳، ۶۵ و...).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تعاویذی، محمدبن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش د.س. مرگلیوث، قاهره، ۱۹۰۳م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دبیثی (نک: ذهبی، *المختصر*... در همین مآخذ)؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م،۲۸۱/۴؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت البدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة، ۷۶/۳؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، به کوشش حسن ایرانی، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ *دانشنامه*؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م، ۱۷۵/۲۱ ـ ۱۷۸؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ ابی عبدالله سعید بن محمد ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *العبر*، به کوشش ابو هاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م، ۸۸/۳ ـ ۸۹؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م، ۲۳/۳ ـ ۲۴؛ سپهسالار، خطی؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *انساب*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر والطباعة العراقیة؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ صنعانی، یوسف بن‌یحیی، *نسمةالسحر*، (خطی)، ۴۰۰/۲ ـ ۴۰۹؛ عبدالسودانی، مزهر، *الشعرالعراقی فی القرن السادس الهجری*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر*، (خطی،موجود نزد مؤلف مقاله)، قسم شعرای عراق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م، ۳۸۹/۳ ـ ۳۹۳؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ۱۰۳/۱ ـ ۱۰۴؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ق۳۰۴/۳ ـ ۳۰۶، ۴۲۹؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAL, I/288; GAL,S, I/442; EI[2], III/950.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ تَغْری بِرْدی، ابوالمحاسن جمال الدین یوسف بن تغری بردی بن عبدالله ظاهری حنفی (ح‌۸۱۲ ـ ۸۷۴ ق / ۱۴۰۹ ـ ۱۴۶۹م)، مورخ مسلمان. وی در خانهٔ امیرمنجک، جنب مدرسهٔ سلطان حسن در قاهره زاده شد (مرجی، ۱۰/۱) و به گفتهٔ خود ابن تغری بردی در *النجوم* (۱۱۸/۱۴) تولدش تخمیناً پس از ۸۱۱ ق بوده است. نام تغری بردی مرکب است از دو واژهٔ تُرکی تغری (تَنگری) و بردی (بیردی یا ویردی) که جمعاً به معنای «خداداد» است و اکنون نیز ترک زبانان، به ویژه ترکان خاوری، الله ویردی و خدای ویردی و مانند آنها را در نامگذاریها به کار می‌برند. تغری بردی پدر ابوالمحاسن را ــ که از غلامان ترک نژاد رومی بود ــ ملک ظاهر برقوق پادشاه مصر در اوایل سلطنتش خرید و آزاد ساخت و او از خاصگی وساقیگری کار را آغاز کرد تا به اتابکی (فرماندهی) سپاه مصر و نیابت شام رسید و سرانجام در ۸۱۵ ق درگذشت. از تغری بردی ده فرزند ــ شش پسر و چهار دختر ــ ماند ویوسف کوچک‌ترین فرزندان او بود (ابن تغری بردی، ۱۱۵/۱۴ ـ ۱۱۸). پس از درگذشت پدر، تربیت یوسف را ناصرالدین محمد، معروف به ابن عدیم یا ابن ابی جراد که شوهر خواهر او بود، به عهده گرفت. وی قاضی القضاة مصر بود. خواهر یوسف، پس از درگذشت ابن عدیم (۸۱۹ ق) به عقد شیخ الاسلام قاضی القضاة جلال‌الدین عبدالرحمن بلقینی شافعی (۷۶۲ ـ ۸۲۴ ق / ۱۳۶۰ ـ ۱۴۲۱م) درآمد و تربیت یوسف نیز برعهدهٔ وی قرار گرفت. ابن تغری بردی از حق تربیت بلقینی بر خویشتن به صراحت یاد می‌کند و از ابن عدیم در برابر نکوهشهای مقریزی به دفاع می‌پردازد (همو، ۱۴۳/۱۴ ـ ۲۳۷؛ مرجی، ۱۰/۱). بلقینی حفظ قرآن را به ابن تغری بردی آموخت. یوسف مختصر قدوری را نیز از برکرد و باز هم به جست و جوی دانش پرداخت. وی فقه را از شمس الدین محمد رومی حنفی و بهاءالدین ابوالبقاء حنفی، قاضی مکه، و بدرالدین محمود عینی حنفی فرا گرفت و نحو را از تقی الدین شُمُنّی آموخت و ملازمت وی داشت و در فقه نیز از او استفاده برد و تصریف را از علاءالدین رومی و دیگران فرا گرفت. مقامات حریری را نزد علامه قوام الدین حنفی خواند وبدیع و ادبیات را از علامه شهاب الدین احمدبن عربشاه دمشقی حنفی آموخت (مرجی، ۱۰/۱ ـ ۱۱) و معانی و بیان و شرح عقاید سعدالدین را نزد محیی الدین‌کافیه‌جی‌خواند (ابن صیرفی، ۱۷۶) و مقدار زیادی از اشعار شیخ الاسلام شهاب الدین احمدبن حجر عسقلانی (۷۷۳ ـ ۸۵۲ ق / ۱۳۷۱ ـ ۱۴۴۸ م) را نزد او نوشت و در درسش حاضر شد و از مجالس وی سود برد. همچنین نزد ابن ظهیره قاضی مکه (۷۸۹ ـ ۸۲۷ ق / ۱۳۸۷ ـ ۱۴۲۴م) از شعر او و دیگران نوشت و نیز از شاعران مکه، علامه‌بدرالدین بن عُلَیف (ز ۷۹۴ ق /۱۳۹۲م) و قطب الدین ابوالخیر بن عبدالقوی (۷۸۲ ـ ۸۵۲ ق / ۱۳۸۰ ـ ۱۴۴۸م) استفاده برد (مرجی، ۱۱/۱ ـ ۱۲). نجم الدین غزی (۹۴/۱) محمد توزی را نیز از استادان ابن تغری بردی شمرده و نوشته است که در طلب کیمیا نزد او خدمت کرده است. بسیاری از دانشمندان یاد شده و نیز مقریزی، محمود بن احمد عینی، عبدالرحمن زرکشی، عبدالرحیم ابن فرات، شمس‌الدین محمد نواجی و جز آنان برای وی اجازه نوشتند که مرجی ترکمانی، دوست و شاگرد و کاتب وی، از آنان به تفصیل یاد کرده است (۱ / ۱۴ ـ ۱۵). ابن تغری بردی خود نیز اشاراتی به بعضی از اجازه‌های خود دارد، مثلاً اجازهٔ مفصل ابن عربشاه را در *النجوم الزاهرة* نقل کرده است (۵۴۹/۱۵ ـ ۵۵۱). از مسموعات وی سنن ابو داوود، جامع ترمذی، *شمایل المصطفی* ترمذی، مشیخهٔ فخربن بخاری، مسند ابن عباس و *فضل الخیل* دمیاطی را یاد کرده‌اند. وی از ابن فُرَیج (۷۶۸ ـ ۸۴۵ ق / ۱۳۶۶ ـ ۱۴۴۲م)، ابن بَردَس (۷۶۲ ـ ۸۴۶ ق / ۱۳۶۰ ـ ۱۴۴۳م) و ابن ناظر (۷۶۲ ـ ۸۴۹ ق / ۱۳۶۰ ـ ۱۴۴۶م) حدیث شنید و اجازه گرفت (مرجی، ۱۳/۱).

ابن تغری بردی به دانش تاریخ دل بست و ملازمت مورخان روزگار خود عینی و مقریزی را اختیار کردو در این امر جهد فراوان به کار بست. جودت ذهن و فهم صحیح، ابن تغری بردی را یاری کرد تا در این علم سرآمد شدو به تألیف و تصنیف پرداخت (همو، ۱۲/۱). وی همچنین در موسیقی، فنون جنگی چون تیراندازی و نشانه‌زنی و گوی و چوگان نیز مهارت یافت. مرجی ترکمانی (۱۶/۱)، دیانت، خویشتن‌داری، عفت، کناره‌گیری از مردم، دوری از اعیان دولت، خوش‌مشربی و حشمت و حیای وی را ستوده و ابن ایاس او را از نوادر شمرده است (۴۶/۳). سخاوی، باوجود اعتراف به دانش و شخصیت ستودهٔ ابن تغری بردی، مؤلفات وی را دارای «وهم کثیر» و سقطات و حذف و تکرارهای بی‌جا و قلب وتصحیف و تحریف دانسته و برای هر مورد مثالی ذکر کرده است (*الضوء اللامع*، ۳۰۶/۱۰ ـ ۳۰۸). البته سخاوی برنام بسیاری از بزرگان روزگار خویش انگشت انتقاد گذارده و بربسیاری آزار روا داشته است، چنانکه بزرگ‌ترین مورخ این روزگار، مقریزی را به قصور و ضعف روایت و بیان متهم کرده است (*التبرالمسبوک*، ۲۱ ـ ۲۴). همچنین ابن خلدون و بقاعی محدث نیز از نیش قلم وی در امان نبوده‌اند و سیوطی این عمل وی را در رسالهٔ *مقامة الکاوی علی تاریخ السخاوی* نکوهش کرده است (عدوی، ۲۲ ـ ۲۴). ابن صیرفی نظم ابن‌تغری‌بردی را در مرتبه‌ای پست می‌داند و او را عامی می‌شمارد و در تاریخ نویسی به تعصب متهم می‌سازد و در چند مورد مثال می‌آورد (صص ۱۷۷ ـ ۱۸۲). مهم‌ترین اثر ابن تغری بردی کتاب *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة* در تاریخ مصر است. این کتاب از فتح مصر و فرمانروایی عمروعاص در آنجا (۲۰ ق / ۶۴۱م) آغاز شده و تا رخدادهای ۸۷۲ ق /۱۴۶۷م یعنی دوران سلطنت ملک اشرف قایتْبای محمودی را در بردارد. این کتاب به ترتیب تاریخی حکومت والیان، خلفا و سلاطین مصر تألیف شده و در آن وقایع مربوط به دوران حکومت هر فرمانروا و رخدادهای آن عهد چه مربوط به مصر و چه متعلق به دیگر نواحی جهان اسلام به ویژه سرزمینهای نزدیک به مصر آمده و در پایان هرسال وضع آب رودنیل ثبت شده است. مطالب این کتاب به ویژه آن قسمت که در عصر مؤلف

اتفاق افتاده و خود شاهد آنها بوده است، برای محققان تاریخ مصر و جهان اسلام از اهمیت خاص برخوردار است. زیرا هم مؤلف، خود پیوندِ نزدیک با حُکّام داشته و هم حوادث را مفصل‌تر از همهٔ مورخان نوشته است. فهیم شلتوت، دانشمند مصری، در مقدمهٔ مجلد شانزدهم *النجوم الزاهرة* مؤلف را به «صدق در احکام و شجاعت در اعلان آنها» می‌ستاید (ص «و»). ابن تغری بردی در این اثر بارها از مقریزی نقل قول کرده است. در کتاب *النجوم الزاهرة* شماری از اصطلاحات دیوانی مصر که اغلب ریشهٔ فارسی دارند، آمده است؛ مثلاً: استادار، استاداریه، امیرآخور، بشخاناه، جمدار، خشداش و خجداش، خاصگی، خوَند، دوادار، رنگ (اشعار)، رکبخاناه، زردخاناه، لالا و جز آنها. این کتاب که قبلاً قسمتهایی از آن به نام *تاریخ ابوالمحاسن ابن تغری بردی* (از سال ۲۰ تا ۳۵۶ ق /۶۴۱ ـ ۹۷۶م، در دو مجلد به کوشش یوینبل و ماتس، لیدن، ۱۸۵۵ ـ ۱۸۶۱م و از سال ۳۶۶ تا ۵۶۶ ق /۹۷۷ ـ ۱۱۷۱م و ۷۴۶ تا ۸۷۲ ق / ۱۳۴۵ ـ ۱۴۶۷م به کوشش پاپر، برکلی، ۱۹۰۹ ـ ۱۹۲۹م) چاپ شده بود، اکنون به نام *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة* در ۱۶ مجلد به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۹۲ ق /۱۹۲۹ ـ ۱۹۷۲م). حاجی خلیفه (۱۹۳۳/۲) می‌نویسد که چون سلطان سلیم مصر را فتح کرد، این تاریخ را دید و پسندید و به احمدبن سلیمان بن کمال پاشا (د ۹۴۰ ق / ۱۵۳۳م) دستور داد آن را به ترکی ترجمه کند. ابن کمال پاشا در آن زمان قاضی عسکر آناتولی بود. او در هر منزل جزئی از کتاب را ترجمه و حسن آشچی‌زاده آن را پاکنویس می‌کرد. ابن تغری بردی خود، کتاب *النجوم الزاهرة* را تلخیص کرده، آن را *الکواکب الباهرة من النجوم الزاهرة* نام نهاده است.

اثر دیگر وی *المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی* است. مؤلف در این کتاب، تقریباً شرح حال ۳۰۰۰ تن از سلاطین، امراء، وزرا، دانشمندان، شعرا، مورخان، خطاطان و مهندسان را یاد کرده است. اینان عبارتند از کسانی که در مصر و شام زندگی می‌کرده‌اند و نیز معاصران آنان از مغولان گرفته تا بزرگان عراق، یمن، حجاز، مغرب، اندلس و غیره. در این کتاب حتی شرح حال بعضی از شاهان اروپا چون لویی نهم و بعضی از زنان چون شجرة الدّر، همسر ملک صالح، و مونسه خاتون دختر سلطان ابوبکر عادل ایوبی نیز آمده است. *المنهل الصافی* به ترتیب حروف معجم تألیف شده و با شرح حال رجالی که در ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲م در عهد عزالدین ایبک ترکمانی درگذشته‌اند، آغاز گردیده و تا ۸۵۵ ق/۱۴۵۱م ادامه یافته است. مؤلف، خود این کتاب را در یک مجلد مختصر ساخته و آن را *الدلیل الشافی علی المنهل الصافی* نام گذاشته است. نسخه‌ای از این کتاب که به خط یونس بن سودون در حیات مؤلف در ۸۶۰ ق / ۱۴۵۶م کتابت شده در کتابخانهٔ قره چلبی سلیمان به شمارهٔ ۲۲۶ نگهداری می‌شود (ابوالفضل ابراهیم، ص «و»). منهل در مصر طبع شده است.

اثر دیگر ابن تغری بردی *حوادث الدهور فی مدی الایام والشهور* است که ذیل *السلوک لمعرفة دول الملوک* مقریزی است. این کتاب چنانکه مؤلف نیز در مقدمه یاد می‌کند از وقایع ۸۴۵ ق/۱۴۴۱م آغاز می‌شود. منتخباتی از این کتاب به کوشش پاپر از سوی انتشارات دانشگاه کالیفرنیا در سالهای ۱۹۳۰ ـ ۱۹۴۲م چاپ شده است.

مورد *اللطافة فی من ولی السلطنة والخلافة* کتاب دیگری است که ابن تغری بردی آن را با میلاد پیامبر (ص) آغاز کرده، سپس به ذکر غزوات و احوال آن حضرت و خلفای راشدین تا خلیفهٔ معاصر خویش القائم بامرالله، از خلفای عباسی مصر پرداخته و سرانجام احوال ملوک مصر را، از آغاز حکومت سلاطین ایوبی تا دولت اینالی، آورده است. جزئی از این کتاب با ترجمهٔ لاتینی آن به کوشش کارلایل در کمبریج در ۱۷۹۳م چاپ شده است. مرجی (ص ۱۷) این کتاب را مختصر *منهل الصافی* دانسته است.

آثار دیگر ابن تغری بردی عبارتند از *البشارة* که تکملهٔ *اشارهٔ* ذهبی است؛ *البحر الزاخر فی علم الاول والآخر*؛ *حلیة الصفات فی الاسماء والصناعات*؛ *نزهة الرائی* و رساله‌ای در موسیقی و جز آنها (همانجا؛ ابن صیرفی، ۱۷۸؛ عدوی، ۲۷ ـ ۲۸). ابن تغری بردی در نزدیکی تربت اشرف اینال برای خود مدفنی ساخت و کتب و تصانیفش را وقف مسجد آن کرد. وی سرانجام پس از تحمل تقریباً یک سال بیماری قولنج درگذشت.

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدایع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش احمدیوسف‌نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *النجوم*؛ ابن صیرفی،علی بن داوود، *انباء الهصر بابناء العصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابوالفضل ابراهیم، محمد، مقدمهٔ *المنهل الصافی* (نک: ابن تغری بردی، در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *التبر المسبوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ شلتوت، فهیم، مقدمهٔ *النجوم* (نک: ابن تغری بردی، در همین مآخذ)؛ عدوی، احمدزکی، مقدمهٔ جلد اول *النجوم* (نک: ابن تغری بردی، در همین مآخذ)؛ غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبّور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ مرجی ترکمانی، احمدبن حسین، مقدمهٔ *النجوم* (نک: ابن تغری بردی، در همین مآخذ).

محمد آصف فکرت

اِبْنِ تِلْمیذ، ابوالحسن هبة الله بن ابی العلاء (یا ابی الغنائم: ابن خلکان، ۶۹/۶) صاعدبن هبة الله بن ابراهیم ملقب به موفق الملک و امین‌الدوله و سلطان الحکماء (قفطی، ۳۴۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۶۸/۲) و معروف به ابن تلمیذ، پزشک، داروشناس، ادیب و شاعر مسیحی بغدادی. علت اشتهار وی به ابن تلمیذ را انتساب به ابوالفرج معتمدالملک یحیی بن تلمیذ نیای مادری وی دانسته‌اند که او نیز به ابن تلمیذ شهرت داشته است (قفطی، همانجا). ابن تلمیذ در بغداد و در خانواده‌ای مسیحی تولد یافت. پدر وی پزشکی مشهور بود (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در هیچ یک از منابع قدیمی اشاره‌ای به سال تولد وی نشده است، ولی با توجه به تصریح بیشتر مآخذ که در گذشت او را در ۲۸ ربیع‌الاول ۵۶۰ ق / ۱۲ فوریهٔ ۱۱۶۵ م (همو، ۲۷۶/۲؛ یاقوت، ۲۷۹/۱۹) یا صفر همان سال (ابن عبری، ۲۰۹) دانسته و اینکه وی ۹۴

(بنابر نوشتهٔ بیشتر منابع) یا ۹۵ سال (ابن کثیر، ۲۵۰/۱۲) عمر کرده است، باید تولد او در حدود ۴۶۵ یا ۴۶۶ ق/ ۱۰۷۳ یا ۱۰۷۴ م باشد. بنابه رأی شیخو (۳۱۵/۱) وی در ۴۷۴ ق زاده شده است، و بیهقی (ص ۱۴۳) نیز درگذشتِ او را ۵۴۹ ق یاد کرده است.

ابن تلمیذ مقدمات علوم را در زادگاه خویش فرا گرفت و به گفتهٔ ابن خلکان استاد وی در پزشکی هبة الله بن سعید بوده است (۷۵/۶). وی سپس برای تکمیل معلومات و مطالعات پزشکی به ایران سفر کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲۶۸/۲). چنانچه از منابع جدید بر می‌آید وی به سراسر ایران رفته و اطلاعات خویش را در زبان فارسی تکمیل کرده است (الگود، ۱۹۲) و گویا در این دوره بوده است که او به دربار سلطان سنجر راه یافت. به گفتهٔ بیهقی (صص ۱۴۲، ۱۴۳)، ابن تلمیذ به هنگام بیماری سلطان نسخه‌ای برای وی تهیه کرد که با مخالفت پزشک دربار سنجر روبه‌رو شد. ابن تلمیذ در شهر ساوه به دیدار موفق‌الدین ابوطاهر حسین بن محمد رسید و از کتابخانهٔ مهم وقفی او استفاده کرد و در مدح وی اشعاری سرود (شیخو، ۳۲۰/۱). آنگاه او به بغداد بازگشت (همو، ۳۱۶/۱) و پس از درگذشت ابوالفرج یحیی بن تلمیذ به جای وی نشست (قفطی، ۳۴۰) و به دربار خلفای عباسی راه یافت و پزشک مخصوص خلیفه المقتفی شد و نیز ریاست بیمارستان عضدی یافت و تا هنگام مرگ در همان منصب باقی بود (یاقوت، ۲۷۶/۱۹). سپس به ریاست پزشکان بغداد منصوب شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۱/۲) و ریاست هیأت ممتحنهٔ پزشکان را به عهده گرفت (الگود، ۱۹۴). به گفتهٔ بیهقی حقوق سالیانهٔ وی در بغداد بیش از ۲۰٬۰۰۰ دینار بود که همهٔ آن را در راه طالبان علم و افراد مستحق انفاق می‌کرد (ص ۱۴۳). یاقوت نوشته است که خلیفه دارالقواریر را در تیول وی قرار داد، اما چون عون‌الدین بن هُبیره به وزارت نشست آن اقطاع را از او بازگرفت و مدتی بعد خلیفه دوباره آن را با اقطاعی دیگر به او باز داد (۲۷۷/۱۹). میان ابن تلمیذ و اوحدالزمان ابو البرکات هبة الله ابن مُلکا رقابت و دشمنی بود و یک بار ابن مُلکا در نامه‌ای که به حیله به خلیفه رسانید، کوشید که نظر خلیفه را نسبت به ابن تلمیذ تغییر دهد، اما خلیفه در مقابل این سعایت، جان و مال ابن مُلکا را بر ابن تلمیذ مباح ساخت و ابن تلمیذ متعرض او نشد و فقط در چند بیت شعر او را هجو کرد (همو، ۲۷۷/۱۹ـ۲۷۸).

ابن تلمیذ را بسیاری از منابع یکی از پزشکان و حکیمان برجستهٔ دورهٔ عباسی به شمار آورده‌اند، چنانکه قفطی او را بقراط عصر و جالینوس زمان خود دانسته است (ص ۳۴۰) و بیهقی به نقل از ابوبکر ابن عروة نوشته است که وی غیر از دانش پزشکی در علوم دیگر به‌ویژه در منطق و طبیعیات چیره دست بوده است (صص ۱۴۱ـ۱۴۲)، چنانکه از همه جا برای استفاده از دانش وی به بغداد می‌آمدند (ابن خلکان، ۶۹/۶، به نقل از عمادالدین کاتب) و جمعی بسیار در مجلس درس او حاضر می‌شدند (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲ـ۲۷۴). فخرالدین محمد ماردینی از دوستان ابن تلمیذ بود و مدتها با وی معاشرت داشته است (همو، ۲۷۴/۲) و از شاگردان برجستهٔ او به شمار می‌رفت، چنانکه ابن ابی الخیر مسیحی و موفق الدین مطران نیز از شاگردان ممتاز وی بودند (EI²). عده‌ای از شاگردان وی بعدها به شام و مصر رفتند و مدارس پزشکی تازه‌ای تأسیس کردند که در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م بر رونق این مدارس افزوده شد (همانجا). داستانها و حکایاتی از مهارت وی در درمان بیماریها و نیز از دورهٔ ریاست وی بر پزشکان بغداد و امتحان از آنان نقل شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۰/۲ـ۲۷۳).

ابن تلمیذ در الهیات مسیحی نیز اطلاعات گسترده‌ای داشت، چنانکه به گفتهٔ یاقوت، او کشیش مجتمع مسیحی بغداد و رئیس آن بود (۲۷۷/۱۹). وی از مسائل اسلامی به‌ویژه طب بر پایهٔ احادیث نبوی نیز بهره‌ای وافر داشت و شرحی بر احادیث نبوی نوشت که در نوع خود از اولین کتابها در این موضوع به شمار رفته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۳/۲). وی در خوشنویسی نیز استادی زبردست بود و ابن ابی اصیبعه خود نوشته‌های وی را که در نهایت زیبایی و در مجلدی بزرگ جمع‌آوری شده بود، دیده و نوشته است که بیشتر افراد خاندان وی کاتب بوده‌اند (۲۶۸/۲). ابن تلمیذ به موسیقی و موسیقی‌دانان نیز علاقه‌مند بوده است و از شعری خوب و نثری زیبا نیز برخوردار بود و نثر وی از نظم او بهتر بوده است (یاقوت، ۲۷۶/۱۹ـ۲۷۷). مکاتبات شعری شورانگیز با معاصران خویش از آن میان با ابوالقاسم علی بن افلح کاتب، ابن صدقهٔ وزیر، سعدالملک نصیرالدین وزیر، ابوالفتح هبة الله بن صاعد و موفق‌الدین ابی طاهرحسین بن محمد داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۰/۲ـ۲۹۳). ابیاتی از اشعار او را یاقوت (۲۸۱/۱۹ـ۲۸۲)، قفطی (ص ۳۴۱) وابن ابی‌اصیبعه (۲۸۱/۲ـ۲۹۳) آورده‌اند. محتوای اشعار وی از مسائلی چون پزشکی عمومی، بهداشت غذایی، سلامت روانی، دوستی، مهمان‌نوازی، فروتنی و پند و اندرز تشکیل می‌شود. وی اشعاری نیز در هجو و مذمت معاصران خود دارد (قس: ابن طقطقی، ۷۷؛ شیخو، ۳۲۶/۱ـ۳۲۷). بیهقی سخنان حکمت‌آمیزی از او نقل کرده است (ص ۱۴۳). از نثر بدیع و دلنشین ابن تلمیذ نامه‌ای که او به فرزندش ابونصر رضی‌الدین نوشته، در دست است. این نامه مشحون از پند و اندرز است (یاقوت، ۲۷۹/۱۹ـ۲۸۱). با اینکه ابن تلمیذ مسیحی بود و تا زمان مرگ هم مسیحی باقی ماند، در بغداد کسی باقی نماند که در تشییع جنازهٔ وی حاضر نشود (ابن خلکان، ۷۶/۶). او در صحن داخلی کلیسای عتیقه در بغداد به خاک سپرده شد (شیخو ۳۱۵/۱). ابن تلمیذ ثروتی کلان و کتابخانه‌ای بزرگ و بی‌نظیر به ارث گذاشت (یاقوت، ۲۷۹/۱۹). پس از درگذشت پسر ابن تلمیذ کتابهای پدر بر ۱۲ شتر بار شد و به خانهٔ مجدبن صاحب منتقل گردید (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۶/۲) و جزء اموال دولتی قرار گرفت (EI²). ابن تلمیذ دارای آثار و تألیفات طبی متعددی است، اما هیچ یک از آنها ابتکاری نیستند، بلکه بیشتر شرح، تفسیر و تلخیص آثار بقراط، جالینوس، ابن سینا، ابو زکریای رازی، حنین بن اسحاق، ابن مسکویه و ابن جَزْله است (یاقوت، ۲۷۸/۱۹ـ۲۷۹). از

این آثار برخی تاکنون به صورت خطی باقی مانده وجز یکی از آنها، هیچ‌کدام به چاپ نرسیده است. برخی از مشهورترین آثار وی عبارتند از: *اقراباذین* در داروشناسی و داروسازی به زبان عربی، دو خلاصه از آن تهیه شده بود که در بیمارستان عضدی مورد استفاده قرار گرفته و جایگزین *اقرابا*ذین شاپور بن سهل (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م)شده بود(EI^2). نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های جهان موجود است (GAL, I/642؛ آتش، ۴ (۱) / ۳۶؛ مرکزی، ۵۹۴/۸، ۵۹۶، ۵۹۷)؛ *الرسالة (المقالة) الامینیة فی الفصد*، که در ۱۳۰۸ ق / ۱۸۹۰ م در لکنهو چاپ شده است (GAL, S, I/891). این رساله که در رگ‌زنی و خون‌گیری است و در ۱۰ فصل به نامهای *مقالة فی الفصد*، *الفصد، الامینیة فی الطب* و *مقالة الامینیة* نیز خوانده شده است. دربارهٔ نسخه‌های خطی دیگر آثار ابن تلمیذ می‌توان به این منابع مراجعه کرد: GAL؛ محفوظ؛ آستان؛ شورا و احسان اوغلی (نک: مآخذ همین مقاله).

مآخذ: آتش، احمد، «المخطوطات العربیة فی مکتبات الاناضول»، جامعه، خطی، س ۵، شم ۱ (شوال ۱۳۷۷ ق / مه ۱۹۵۸ م)؛ آستان قدس، فهرست؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، الفخری، به کوشش هارتویک درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن‌عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ احسان اوغلی، اکمل‌الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن ابی‌القاسم،*تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ جامعه، خطی، س ۳، شم ۱ (شوال ۱۳۷۶ ق / مه ۱۹۵۷ م ؛ شورا، خطی؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة بعد الاسلام*، بیروت، ۱۹۲۴ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸؛ مرکزی، خطی؛ محفوظ، حسین علی، «نفائس المخطوطات العربیة، فی ایران»؛ جامعه، خطی، س ۳، شم ۱، شوال ۱۳۷۶ ق/مه ۱۹۵۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: EI^2; GAL; GAL, S.

علی رفیعی

اِبْن‌ِ تومَرْت، ابوعبدالله محمدبن عبدالله‌بن تومرت بربری مَصمودی هَرْغی (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، فقیه اصولی، مدّعی مهدویّت و امامت در مغرب اقصی (مراکش کنونی) و بنیان‌گذار سلسلهٔ موحدون در شمال افریقا و اندلس.

مقدمه: از نیمه‌های سدهٔ ۵ق/۱۱م، گروهی از قبایل مغرب اقصی معروف به لَمْتونَه بر دیگر قبایل محلّی استیلا یافتند و سرانجام حکومتی را در شمال افریقا پایه گذاشتند که در تاریخ به مرابطون یا مرابطیّه معروفند. قلمرو حکومت آنان که در ۵۴۲ق/۱۱۴۷م منقرض شد (ابوالفدا، ۲۳۴) از کرانه‌های نهر دویره[1] در شمال اسپانیا تا بلندیهای صحرای کُبری در افریقا و از لیبی تا اقیانوس اطلس گسترده بود (عنان، *تراجم*، ۲۳۵). در این دوران مذهب مالک بن انس (د ۱۷۹ق/۷۹۵م) که تعلیماتش منحصر به فروع دین می‌شد، در قلمرو مرابطون رایج بود (*دائرة‌المعارف الاسلامیة*، ۱۰۶/۱). اگرچه سلطنت مرابطون در آغاز ماهیت دینی داشت و امرای این سلسله که لقب امیرالمسلمین داشتند، خود را رسماً مسئول امر به معروف، نهی از منکر و اجرای قوانین اسلامی می‌دانستند، لیکن چندان نپاید که روحیهٔ تسامح دینی و لاابالیگری بر آنان مستولی شد. در مراکش و دیگر شهرهای مغرب مظاهر فساد از قبیل خرید و فروش علنی شراب، باده‌گساری آشکارا، آمد و شد خوکان در بازارهای مسلمانان، انواع لهو و لعب و جور و ظلم و غصب اموال یتیمان و غیره رواج یافت. نشانه‌های ضعف ایمان و اختلال در ادارهٔ مملکت و دستگاه قضا روز به روز مشهودتر می‌شد. در عهد ابوالحسن علی بن یوسف‌بن تاشفین (حک ۵۰۰ ـ ۵۳۷ق/۱۱۰۷ ـ ۱۱۴۳م)، به گفتهٔ مراکشی (ص ۱۷۷)، زنان بر اوضاع مستولی بودند، ادارهٔ امور به عهدهٔ آنان سپرده شده بود و مفسدان و شریران و قاطعان طریق در پناه آنان می‌زیستند. علی بن یوسف که فقط به عنوان امیرِ مسلمانان دل خوش کرده بود، روزگار را به عبادت و گوشه‌نشینی می‌گذراند و بیش از پیش از احوال متزلزل ملک خویش تغافل می‌ورزید. سوس سرزمینی که ابن تومرت از آن برخاست، جایگاه بربرهای خشنی بود که زندگی را در سختی و عسرت می‌گذراندند. آنان ظاهری خشن و طبیعتی ساده و بی‌غلّ و غش داشتند. جهل و نادانی بر آنان غلبه داشت و احتمالاً فقط معدودی از آنان در علم به مسائل اسلامی به حدّ ممتازی دست یافته بودند. قبایل مذکور به قوای مرموز و پنهانی سخت اعتقاد داشتند (سالم، ۷۶۹/۲).

در چنین شرایطی بود که ابن تومرت پرورش یافت و حرکتی را رهبری کرد که به تأسیس سلسلهٔ موحدون (۵۲۴ ـ ۶۶۷ق/۱۱۳۰ ـ ۱۲۶۹م) انجامید. پس از قیام فاطمیان یا عُبَیدیان که با ماهیتی شیعی و به زعامت ابومحمد عبیدالله یا محمد بن عبدالله بن میمون (۲۵۹ ـ ۳۲۲ق/۸۷۳ـ۹۳۴م) در مغرب اوسط (حدوداً، تونس امروزی) آغاز و پس از چندی مرکزیت آن به مصر منتقل شد (دار مستتر، ۴۵ ، ۴۷، ۱۵۶ ـ ۱۶۹)، جنبش ابن تومرت دومین حرکت از این دست در غرب اسلامی بود. ابن تومرت نیز چون عبیدالله هم گرایشهای شیعی و ضد عباسی داشت و هم مدعی مهدویّت بود. البته قبلاً مرابطون که همچون موحدون عصبیتهای قبیله‌ای و آرمانهای دینی داشتند، با شعارهای اسلامی آغاز کردند، اما آنان جدا از خط شیعی بودند و از زمان یوسف ابن تاشفین (حک ۴۵۳ ـ ۵۰۰ق/۱۰۶۱ ـ ۱۱۰۷م) به بعد خلافت عبّاسیان را به رسمیت شناختند (لین پل، ۵۰). به علاوه، برخلاف مرابطون که رهبری آن در آغاز به دست یک شخصیت مذهبی به نام عبدالله بن یاسین و تنی چند از بزرگان غیر دینیِ قبایل صَنهاجه ــ یحیی بن ابراهیم، یحیی بن عمر و ابوبکر بن عمر لَمتونی ــ بود که در تمام امور امامتِ عبدالله را گردن نهاده بودند (ابن عذاری، ۸/۴، ۱۰؛ لین پل، ۴۹)، زعامت موحدون در شخص ابن تومرت که مرد سیاست و دین با هم بود، خلاصه می‌شد (بیضون، ۳۸۲، به نقل از عبدالله علام). امرای لمتونی مدتی در جست و جوی فقیهی بودند که به میان قبیلهٔ آنان بیاید و بربرهای بی‌خبر از دین و دانش را ارشاد کند. عبدالله بن یاسین

1. Duero

هنگامی که خویشتن را مشمول حمایت و مورد احترام بربرها دید، به امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد و بعدها امرای آنان را به محاربه با قبایل دیگر و به انقیاد در آوردن آنان تحریض کرد (ابن عذاری، ۸/۴)، لیکن ابن تومرت رأساً اقدام کرد و با تدریس، موعظه، امر به معروف و نهی از منکر مردم را گرد خویش آورد، و به موازات تبلیغ دینی اهداف خود را دنبال کرد.

ولادت و تبار: در تاریخ تولد ابن تومرت اختلاف است. ابن‌اثیر (۵۷۸/۱۰) فوت او را ۵۲۴ق و در ۵۱ یا ۵۵ سالگی دانسته است. با این حساب تولد او باید در ۴۷۳ یا ۴۶۹ق رخ داده باشد. ابن خلکان (۵۳/۵) و ابن تغری بردی (۲۵۵/۵)، ۱۰محرم ۴۸۵ق را تاریخ تولد وی دانسته‌اند. به گزارش زرکشی (ص ۴)، ابن سعید ۴۹۱ق، ابن خطیب اندلسی ۴۸۶ق و سرانجام غرناطی ۴۷۱ق را سال ولادت ابن تومرت اختیار کرده‌اند. محمد ماضور مصحح *تاریخ الدولتین*، ۴۹۱ را مُصَحَّف ۴۷۱ و علت آن‌را تقارب حروف سبعین و تسعین دانسته است (همانجا). بنابراین ۴۷۱ق اقدم تاریخهایی است که برای تولد ابن تومرت نقل کرده‌اند. او در قریه‌ای از بلاد سوس، واقع در مغرب اقصی، در خانواده‌ای فقیر، ولی پرهیزگار دیده به جهان گشود. قبیلهٔ او هَرغه، یکی از شاخه‌های فرعی (بطون) مصمودهٔ کبری از قومی معروف به ایسَرغینَن بود که به زبان محلی نام شرفاء بود (مراکشی، ۱۷۸). گروه قبایل مصموده از نسل برنس بن بربر و یکی از بزرگ‌ترین و پرشاخه‌ترین قبایل مغرب بودند (قلقشندی، قلائد، ۱۶۹). پدرش از اهالی سوس و مادرش از خاندانی معروف به بنی یوسف بود (عنان، *عصر المرابطین*، ۱۵۸). گرچه نام پدرش عبدالله بود، ولی همیشه به تومرت بن وکلّید شهرت داشت و «وکلّید» به شکلهای واجلید و وُجَلّید نیز آمده که صورتی است از آجلید بربری به معنای زعیم و قائد. این می‌رساند که ابن تومرت گرچه تهی دست بود، ولی اصلی محترم داشت (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۶۴؛ قس: بیذق، ۳۰؛ مؤنس، ۱۷۷). در تاریخها برای ابن تومرت به دو نوع نسب بر می‌خوریم، یکی بیش و کم بربری و دیگری عربی ـ علوی. ابن خلدون (همانجا) نسب بربری ابن تومرت را از مآخذ مختلف به دو گونه گزارش می‌کند، یکی: محمد بن عبدالله بن وجلّید بن یامصال بن حمزة ابن عیسی، و دیگری: محمد بن تومرت بن تیطاوین بن سافلا بن مسیغون بن ایکلدیس بن خالد، و اما نسب عربی او را که به حسن بن علی بن ابی‌طالب (ع) می‌رسد این گونه آورده است: محمد بن عبدالله ابن‌عبدالرحمن بن هود بن خالدبن تمام بن عدنان بن سفیان بن صفوان ابن‌جابر بن عطاءبن رباح بن محمد از اولاد سلیمان بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی‌بن ابی‌طالب (همو، ۶(۲)/۴۶۵). ابن خلکان (۴۵/۵، ۴۶) همین سلسله نسب را با اندک اختلافهایی در وفیات خود نقل می‌کند و می‌گوید آن را به خط یکی از ادبای زمان خود بر پشت جلد کتابی دیده است. ابن ابی زرع (ص ۱۷۲) نیز تقریباً عین سلسله انسابی را که ابن خلکان به دست داده، در تاریخ خود نقل کرده است. مراکشی (ص ۱۷۸) بدون آنکه شجرهٔ ابن تومرت را مطابق روایت دیگران بیاورد، می‌گوید نسب مهدی را به خط خودش دیده که به حسن ابن‌حسن بن علی‌بن ابی‌طالب می‌پیوندد. پیش از ابن خلدون، بیذق که از یاران نزدیک ابن تومرت و در سفر و حضر در خدمت او بوده، با استناد بر افرادی موثّق نسب بربری وی را مطابق روایت نخستین ابن خلدون ذکر کرده و آن‌را «نسبت صحیح» دانسته است، منتها در شجره‌ای که او آورده بعد از نام حمزة بن عیسی، عبارت «... بن عُبیدالله بن ادریس بن ادریس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن فاطمة بنت رسول‌الله صلعم» را اضافه دارد (ص ۲۱). بیذق در جایی دیگر از خاطراتش، ابن تومرت را با القاب العربی القرشی الهاشمی الحسنی الفاطمی، توصیف می‌کند (ص ۱۱). بعضی از مورخان در صحت انتساب ابن تومرت به خاندان نبوت تردید کرده‌اند و آن‌را ادعایی بیش ندانسته‌اند. به روایت ابن ابی زرع (ص ۱۷۲) ابن مطروح قیسی، وی را صرفاً مردی از قبیلهٔ هرغه یکی از قبایل مَصموده دانسته است. از متأخرین، عنان (*تراجم*، ۲۳۸) نسبت عربی ـ علوی ابن تومرت را که پاره‌ای از مورخان هواخواهِ موحدّون و دبیران دولت آنان تأیید کرده‌اند، انتحالی باطل و جامه‌ای عاریتی می‌داند و معتقد است که ابن تومرت برای توجیه ادعای مهدویّت و پیشبرد ریاست دینی ـ سیاسی خود چنین نسبتی را به خود بسته است، یا دیگران به او بسته‌اند. وی می‌افزاید که بسیاری از قبایل بربر در راه رسیدن به قدرت و سلطنت، انساب عربی یا نبوی را انتحال می‌کردند، چنانکه بنی حمود نسب خود را به اهل بیت می‌رساندند و قبیلهٔ صَنهاجه که در دولت مرابطون صاحب مقامات بودند، خویشتن را در اصل از عرب یمانی می‌دانستند (همانجا). با اینهمه حضور پاره‌ای اسمهای عربی در سلسلهٔ نسب بربری ابن تومرت احتمال انتحال صرف را ضعیف می‌کند، زیرا می‌توان تصور کرد که نخستین نیاکان وی جزو اعراب مسلمانی بودند که به هنگام بسط اسلام به شمال افریقا، در این دیار ساکن شدند. گفتهٔ ابن‌اثیر (۵۶۹/۱۰) که «هرغه قبیلهٔ ابن تومرت، وقتی مغرب به دست مسلمانان گشوده شد، همراه موسی بن نُصَیر به این سرزمین آمدند»، و نیز اشارهٔ گذرای ابن خلدون (*العبر*، ۶(۲)/۴۶۴) در این زمینه، مؤید فرض یاد شده است. بنابراین به سادگی نمی‌توان نسبت عربی ابن تومرت را انتحال دانست. وقتی موسی‌بن نصیر در عهد عبدالملک بن مروان (د ۸۶ق/۷۰۵م) به حکومت افریقیه منصوب شد و در شمال افریقا تا مغرب اقصی و اندلس به فتوحات چشمگیری نایل آمد و سرانجام قبایل بربر را به رشتهٔ انقیاد حکومت اسلام در آورد، گروهی از اعراب را بر آنان گمارد تا قرآن و علم دین به آنان بیاموزند (ابن عذاری، ۴۱/۱، ۴۲). از این رو امکان اختلاط و ازدواج اعراب فاتح با بربرهای نومسلمان بسیار زیاد بوده است و انتساب ابن تومرت به اصل عربی غیرعادی نمی‌نماید.

محمد بن تومرت از اوان جوانی دوستدار علم و دین بود و چندان از وقت خود را در مساجد به روشن کردن قندیلهای آن می‌گذراند که به

اسافو، یعنی روشنی، ملقّب گردید (، ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲) / ۶۴۵). در *الحلل الموشیة* (ص ۱۰۳) اسافو جزو القاب پدر ابن تومرت آمده است. شوقِ دانش اندوزی و درد دین وی‌را بر آن داشت که راه مشرق در پیش گیرد.

سفرها و خطرها:

الف ـ به‌سوی شرق: ابن تومرت در ۵۰۰ ق / ۱۱۰۷ م (همانجا) یا ۵۰۱ ق (مراکشی، ۱۷۸) با دستی تهی سوس را ترک کرد. نخست دریا را به‌قصد اندلس پیمود و به قرطبه رسید. در این شهر که آن‌زمان یکی از مراکز علمی مهم به‌شمار می‌رفت (ابن‌خلدون، *العبر*، ۶ (۲) / ۴۶۵) یک چند نزد قاضی ابن حَمدین درس خواند(EI², III/958، به نقل از ابن قنفذ) و از اندیشه‌های ابن‌حزم اندلسی متأثر گردید (همان، III/843). آنگاه در بندر المریّه، جنوب شرقی اسپانیا، به‌کشتی نشست و به‌جانب شرق حرکت کرد. بر سرِ راهش به‌شهر هدیّهٔ تونس وارد شد و از امام ابو عبدالله محمد بن علی مازَری (د ۵۳۶ ق / ۱۱۴۲ م)، فقیه و محدّث مشهور مالکی (ابن خلکان، ۴ / ۲۸۵) دانش آموخت. سپس به اسکندریه رفت و در خدمت امام فقیه ابوبکر محمد بن ولید طُرطـوشی (د ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م)معروف به ابی رَندقه، فقیه پرهیزگار مالکی (همو، ۵ / ۲۶۴) به تعلّم پرداخت (زرکشی، ۴) و از اسکندریه به قصد زیارت حج به مکه رفت و مدتی کوتاه در این شهر اقامت کرد و از علم شریعت، حدیث نبوی و اصول فقه و دین توشهٔ سرشاری برگرفت (ابن خلکان، ۵/ ۴۶). چون در این شهر به امر به معروف و نهی از منکر پرداخت، مردم آزارش کردند و از شهر بیرونش راندند (ذهبی، سیر، ۱۹ / ۵۴۲). پس از ادای فریضهٔ حج یا بنا به اقوالی، پیش از آن، به‌بغداد نیز رفت و آنجا به‌دیدار جمعی از علما از جمله کیا ابوالحسن هراسی (د ۵۰۴ ق / ۱۱۱۰ م)، فقیه مشهور شافعی و یکی از مدرّسان نظامیّهٔ بغداد (ابن خلکان، ۳ / ۲۸۶) توفیق یافت (ابوالفدا، ۲۳۲). در بغداد فقه و اصول را نزد ابوبکر محمد بن احمد الشّاشی (د ۵۰۷ ق / ۱۱۱۴ م) فقیه شافعی و حدیث را از مبارک بن عبدالجبار و دیگران شنید (مراکشی، ۱۷۸). گرچه مورخانی‌که گزارشی از احوال ابن تومرت را آورده‌اند، عموماً از دیدار وی با امام محمد غزالی (د ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م) یاد کرده‌اند، ولی اغلب آنها مانند ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲) / ۴۶۶) و ابوالفدا (ص ۲۳۲) دربارهٔ این ملاقات اظهار تردید می‌کنند. حتی بعضی، مانند ابن‌اثیر (۵۷۰/۱۰) از قدما، و گلدزیهر[1] و مولر[2] و محمد عنان از متأخرین، آن‌را داستانی مجعول می‌دانند (عنان، عصر *المرابطین*، ۱۶۱، ۱۶۳). آنچه مورخان دربارهٔ دیدار این دو شخصیت گفته‌اند گزارش یک دیدار عادی و ساده نیست، بلکه ظاهراً شرح یک زمینه چینی است که طرّاحان آن، یعنی بعضی از شیفتگان یا مقربان ابن‌تومرت خواسته‌اند به‌کمک آن وی را در هاله‌ای از قداست و رمز فرو برند و زعامت دینی و مهدویّت او را امری از پیش مقدّر شده و مؤید به امدادهای غیبی و تأییدات الهی جلوه دهند. علت تردید در قبول داستان ملاقات غزالی با ابن‌تومرت، عدم انطباق زمانی میان آخرین سالهای اقامت غزالی در بغداد و ورود احتمالی ابن‌تومرت به این شهر است. همان‌گونه که گفته شد، ابن‌تومرت در ۵۰۰ یا ۵۰۱ ق از زادگاه خود بیرون رفت و پس از مدتی اقامت در اندلس، مهدّیه و اسکندریّه و ملازمت خدمت عدّه‌ای از علما و فقها، به‌حج رفت و سرانجام به‌بغداد رسید، در حالی‌که غزالی در ۴۸۸ ق مسند تدریس خود را در نظامیه ترک کرد، و ده‌سالی‌را به سیاحت در دمشق، بیت المقدس، مدینه و نیز زیارت حج گذراند و آنگاه به‌بغداد بازگشت و پس از توقف کوتاهی در این شهر به‌نیشابور رفت و تا هنگام مرگ هرگز به‌عراق بر نگشت. بنابراین، احتمال قریب به یقین آن است که ابن‌تومرت موقعی به‌بغداد رسید که غزالی آن شهر را ترک کرده بود.

ب ـ مراجعت به‌مغرب:

۱. بغداد به اسکندریّه: ابن تومرت پس از گذراندن ۱۱ سال در بلاد شرق اسلامی (سالم، ۲/ ۷۷۰)، در ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م (ابن ابی زرع، ۱۷۳)، به‌تعبیر ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲) / ۲۲۶)« چون دریایی جوشان از علم و شهابی فروزان از دین »آهنگِ بازگشت کرد. در راه گذارش باز به‌مصر افتاد و این زمانی بود که آمر بن مستعلی فاطمی (خلافت: ۴۹۵ ـ ۵۲۴ ق/ ۱۱۰۲ ـ ۱۱۳۰ م) بر این کشور حکومت می‌کرد. در آن عهد اسکندریه از لحاظ حیات علمی موقعیّت بارزی داشت و گروه بسیاری از علمای عصر فاطمی مانند محمد بن میسّر فقیه اسکندریه، عبدالرحمن‌بن‌عوف‌بن عمرو، امام ابی‌بکر طرطوشی و حافظ المقدس در آنجا متوطن بودند و تأثیر عظیمی در رونق نهضت علمی این شهر داشتند (سالم، ۲/ ۷۷۱). ابن تومرت در اسکندریه که رفاه طلبی و تن آسانیِ بیش از حد مردم بر وی سخت گران آمد (همانجا)، به امر به‌معروف و نهی از منکر قیام کرد و به اندازه‌ای در این‌کار پای فشرد که والی اسکندریه او را از شهر بیرون کرد (مراکشی، ۱۷۹). می‌نویسند هر موقع از خشونت مردم احساس خطر می‌کرد و خود را در مخمصه می‌دید، به‌عمد کلامش را آشفته می‌کرد و به لکنت تظاهر می‌نمود تا جایی‌که او را دیوانه می‌پنداشتند (ابن خلکان، ۵/ ۴۶).

۲. از اسکندریه تا مَلاّله: در بندر اسکندریه به‌قصد مغرب به کشتی نشست. در کشتی به عادت معمول، امر به‌معروف و نهی از منکر آغاز کرد و کشتی نشستگان را به اقامهٔ نماز و تلاوت *قرآن* ملزم ساخت (همانجا) و آنان‌که از اصرار او به‌تنگ آمده بودند، به دریایش افکندند، اما او بیش از نصف روز به‌روی آب شناور بود، بی‌آنکه آسیبی به‌وی برسد. اهل کشتی که این دیدند، مقهور عظمتش شدند. پس او را از آب برگرفتند و به‌خدمتش در ایستادند و تا پایان سفر از هیچ اکرامی به او فرو گذار نکردند (مراکشی، ۱۷۹). مورخانی که رؤیای ابن تومرت را، که دیده بود دوبار همهٔ آب دریا را نوشیده، گزارش کرده‌اند (ابن خلکان، ۴۶/۵؛ سبکی ۷۱/۴)، ظاهراً به این رویداد التفات داشته‌اند. گویا نخستین شهری‌که پس از ورود به‌بلاد مغرب نزدیک، بدان پای

---

1. Goldziher 2. Müller

نهاد، و ظاهراً تنها ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲)/۴۶۶) بدان اشاره کرده، طرابلس بود. در این شهر که علما را منحرف از مذهب راستین خود یافت، آنان را به باد انتقاد گرفت.آنچه در توان داشت، در این راه دریغ نکرد تا جایی‌که خویشتن را دستخوش آزار مردم کرد (همان، ۶ (۲) / ۴۶۷). مورخان عموماً می‌نویسند که ابن تومرت پس از ترک اسکندریه، بر سر راه خود به مغرب، به‌مهدیه وارد شد، امیر افریقیه در آن‌وقت ابوطاهر یحیی‌بن‌تمیم بن معزّصنهاجی (حک ۵۰۱ ـ ۵۰۹ ق) بود (ابن خلکان، ۴۶/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۲/ ۱۸۶)، لیکن گزارش مورخان دربارهٔ تاریخ ورود ابن‌تومرت به افریقیه و حاکم این‌بلاد در آن‌زمان اندکی مغشوش است.

ابن ابی دینار (ص ۹۱) می‌نویسد که ابن تومرت در عهد حکومت علی‌بن یحیی‌بن‌تمیم به مهدیه وارد شد. در *الحلل الموشیة* (ص ۱۰۶) آمده که ماجرای امر به‌معروف و نهی از منکر ابن تومرت پس از رسیدن به‌مهدیه، به‌عزیز بن‌ناصر گزارش شد و این امیر کوشید تا او را دستگیر کند و بنابر این وی به‌بجایه، شهری در مغرب میانه، گریخت. زکّار و زمامه مصححان *الحلل*، افزوده‌اند که منظور از عزیز بن‌ناصر، علی بن یحیی بن تمیم بن معز(حک ۵۰۹ ـ ۵۱۵ ق) است (همان، ۵۴، حاشیه). واقع این است که در میان سلسلهٔ بنی زیری که بر مهدیه و دیگر شهرهای افریقیه فرمان می‌راندند، کسی‌را به‌نام عزیز بن ناصر نمی‌شناسیم. به احتمال زیاد منظور مؤلف *الحلل الموشیة* از این شخص، عزیز بن‌منصور بن ناصر بن علّناس (حک ۵۰۰ ـ ۵۱۵)از بنی حماد است که بر بجایه سلطه داشتند (زرکشی، ۵؛ زامباور، ۱۱۰). این امیر اتفاقاً در همان سال فوت علی بن‌یحیی در گذشته است. بنابر این، ماجرای اخلال ابن‌تومرت در مهدیه قاعدتاً باید به‌حاکم این شهر که یکی از بنی زیریان بوده، گزارش شده باشد، نه به‌حاکم بجایه که از بنی حماد بوده است. آنچه ابن خلکان (۴۷،۴۶/۵) دربارهٔ تاریخ ورود ابن‌تومرت به مهدیه گفته است، حکایت از وجود اختلاف دیگری در گزارشهای تاریخی دارد و آن اینکه او در بعضی از تاریخها خوانده که ابن تومرت در زمان پدر یحیی بن تمیم، یعنی ابوطاهر تمیم‌بن المعز بادیس (حک ۴۵۳ ـ ۵۰۱ ق) (لین پل، ۴۸) از مهدیه گذشته است. چنانچه ۵۰۵ ق را تاریخ ورود ابن تومرت به مهدیه بدانیم، پس این امر نمی‌تواند در عهد حکومت تمیم بن معز بوده باشد، زیرا این امیر در ۵۰۵ ق در قید حیات نبوده است. به‌علاوه، ابن خلکان خود تصریح دارد که قاضی ابن قفطی سال خروج ابن تومرت را از مصر جزو وقایع ۵۱۱ ق آورده است (۴۷/۵). این تاریخ حدود ۱۰ سال پس از پایان حکومت تمیم بن معز بوده است. همچنین اگر اقامت ۱۱ سالهٔ ابن تومرت در شرق را مسلّم بدانیم، باز ورود و اقامت وی در مهدیه نمی‌تواند همزمان با حکومت تمیم بن معز بوده باشد. باری، ابن‌تومرت در حالی‌که از مال دنیاجز قمقمه وعصایی با خود نداشت، در زیّ سادهٔ فقها به مهدیّه وارد شد و به گفتهٔ ابن‌اثیر (۵۷۰/۱۰) در مسجد السّبت و به روایت ابن خلکان (۴۷/۵) در مسجد معلّق اقامت گزید. مردم برای کسب علم بر او گرد آمدند. هر کجا منکری می‌دید، به تغییر آن مبادرت می‌ورزید. چون در این کار مبالغه کرد، امیر صنهاجی او را احضار کرد و به جماعتی از فقیهان دستور داد که در حضورش با او مباحثه کنند. امیر چون هیأت او را نیک یافت و کلام متینش را شنید، وی را احترام کرد و از او التماس دعا نمود (ابن‌اثیر، ۵۷۰/۱۰). این خود موجب شهرت بیشتر ابن تومرت گردید (ابن کثیر، ۱۸۶/۱۲). از گفتهٔ ابن‌اثیر برمی‌آید که، به خلاف روایت *الحلل*، وی با طیب خاطر از مهدیه بیرون رفت. ابن تومرت از مهدیه به مُنَستیر، در شمال مهدیه بر کرانهٔ شرقی تونس امروزی، سفر کرد و با جماعتی از صالحان در آنجا اقامت گزید و پس از مدتی راه بجایه را در پیش گرفت (ابن‌اثیر، همانجا). پیش از رسیدن به بجایه‌گذار او به شهرهای تونس و قُسنطینه افتاد. در آن زمان امرای بنی خراسان بر تونس حکومت داشتند (زرکشی، ۴). همینکه ابن تومرت به تونس وارد شد طالبان علم به او روی آوردند و او مدتی را به ارشاد خلق و تعلیم کتاب و سنّت به فقها صرف کرد. آنگاه از همراهان معدود خود خواست که آمادهٔ حرکت به مغرب اقصی شوند. شرح سفر و ماجراهای او پس از ورود به تونس تا زمان مرگ را، یکی از مریدانش به نام ابوبکر بن علی صنهاجی معروف به بیذق در خاطرات خود گزارش کرده است. به درستی معلوم نیست که وی در چه تاریخی به خدمت ابن تومرت پیوسته است. آیا نخستین بار در تونس با او ملاقات کرده، یا پیش از ورود ابن تومرت به این شهر در ملازمتش بوده است؟ آنچه به وضوح از یادداشتهای او که با عنوان *اخبار المهدی* به چاپ رسیده، برمی‌آید، این است که بیذق در تونس جزو پیروان ابن تومرت بوده و با دو نفر دیگر به نامهای یوسف دکالی و حاج عبدالرحمن در مصاحبت او تونس را به قصد قسنطینه ترک کردند (بیذق، ۵۰، ۵۱). ابن تومرت در این شهر با عبدالرحمن میلی فقیه، یحیی بن قاسم و عبدالعزیز بن محمد دیدار کرد. امیر قسنطینه ابن سَبُع بن عزیز و قاضی آن قاسم بن عبدالرحمن بود. ابن تومرت در کنار تدریس به طلبهٔ علم، به آنچه خلاف موازین اسلام بر می‌خورد، سخت می‌تاخت و خواستار اجرای دقیق حدود شرع می‌شد. روزی دید که می‌خواهند متهم به قتلی را تازیانه بزنند. اعتراض کرد و گفت کسی که قتل بر او واجب است، مستوجب تازیانه نیست. جایی دیگر که سارقی را تازیانه می‌زدند، به مجریان حد گفت: شما از شرع به‌دور افتاده‌اید. حدّ این سارق قطع دست است، ولی شما از سرِ جهل ضرب تازیانه را جانشین قطع ید می‌کنید و اجرای دو حد برای جرمی واحد جایز نیست. آنگاه از سارق خواست که پیش او صادقانه توبه کند و او چنین کرد (همو، ۵۱). به بجایه که رسید، در مسجد ریحانه منزل گزید و فقیهانی چون مُحْرِز، ابراهیم زَیدوی و ابراهیم محمد بن میلی به سویش شتافتند. باز به شیوهٔ مألوفِ خود به امر به معروف و نهی از منکر مشغول شد. امیر بجایه، عزیز بن منصور بن ناصر بن علناس بن حماد، مردی عیاش و تندخو بود. او و اتباعش مرتکب اعمال زشت می‌شدند. روزی ابن تومرت بر منکراتی که از او در ملأ عام سر زد، سخت

معترض شد و به سبب آن بلوایی به راه افتاد. امیر و خاصگان او بر ابن تومرت خشمگین شدند و در کار او به مشورت نشستند (ابن خلدون، *العبر*، ۶(۲) /۴۶۷). سرانجام امیر فرمان داد تا گروهی طالب علم به مناظره با وی مأمور شوند. آنان در سرای یکی از این طالبان علم گرد آمدند. ابن تومرت نخست از شرکت در مجلس مناظره تن می‌زد، اما به اصرار عمر بن فلفول کاتب با آنان به مباحثه نشست. هر چه از او سؤال کردند، پاسخ گفت، اما آنها نتوانستند به هیچ یک از پرسشهای او جواب گویند. ابن فلفول از او استدعا کرد که از امر به معروف و نهی از منکر دست بدارد، ولی او که برای خود رسالتی قائل بود، و از طرفی هم از عاقبت کار اندیشه داشت، از این کار ابا کرد، اما به یکی از آبادیهای نزدیک بجایه به نام ملاّله، بر ساحل دریای مغرب، نقل مکان کرد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۱۶۵، به نقل از ابن‌قطان).

۳. در ملاّله: دورهٔ بسیار مهمی از زندگی دینی ـ سیاسی ابن تومرت در ملاّله که چند فرسنگ از بجایه فاصله داشت، آغاز گردید. این ناحیه مرکز یکی از قبایل صنهاجه به نام بنو و ریاکل بود که از عزّت و اعتباری برخوردار بودند (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۶۷). اینان مقدم ابن تومرت را محترم شمردند و پناهش دادند. حاکم بجایه از آنان خواست که او را تحویل وی دهند، لیکن آنان از این کار خودداری کردند و خشم امیر را برانگیختند. ابن تومرت مدتی در میان مردم به تدریس پرداخت (همانجا). اهل ملاله برای وی مسجدی بنا کردند و طالبان علم از هر گوشه و کنار به خدمتش آمدند. در این ناحیه نیز هیچ‌گاه رسالت شرعی خود را از یاد نبرد. بر کنار جاده‌ای در حومهٔ این شهر بود که او به عبدالمؤمن بن علی کومی برخورد. این مرد پس از اندک زمانی در رأس اصحاب ابن تومرت قرار گرفت و در پیشبرد نقشه‌های او بالاترین نقش را ایفا کرد. ماجرای دیدار این دو شخصیت معروف چنان با گزارشهای افسانه‌آمیز و شاخ و برگهایی آراسته شده است که باز شناختن واقعیت از خیالبافیهای مریدان شیفتهٔ ابن تومرت، دشوار می‌نماید. خلاصهٔ گزارش این دیدار که ابوبکر صنهاجی آن‌را به تفصیل در یادداشتهای خود آورده، به این شرح است:

عبدالمؤمن بن علی به قصد تحصیل علم همراه عمویش یعلو از مغرب اقصی به سوی شرق می‌رفت. پیش از ورود به بجایه به مَتّیجه رسید و چند روزی در آنجا اقامت کرد. شبی خوابی دید. برای تعبیر آن به اشارهٔ عموی خود به ملاله پیش ابن تومرت رفت و این فقیه سوسی او را از سفر به شرق بازداشت. گزارش مورخان دیگر دربارهٔ ملاقات عبدالمؤمن و ابن تومرت با آنچه بیذق روایت کرده، در بعضی جاها، تفاوتهایی دارد. عبدالواحد مراکشی (ص ۱۸۲) محل دیدار این دو را فَنزاره از بلاد متّیجه می‌داند، حال آنکه در گزارش بیذق متّیجه محلی است که عبدالمؤمن نخستین رؤیاهایش را در آنجا دید و از آنجا به بجایه و سرانجام به ملاله پیش ابن تومرت رفت. طبق روایت ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲) /۴۶۷)، همان زمان که ابن تومرت بر کنار جاده‌ای نزدیک ملاله به نظاره نشسته بود، عبدالمؤمن را دید و وی را از سفر به مشرق منصرف کرد.

۴. از ملاله به تینملل: ابن تومرت با یاران خود که اکنون بر تعدادشان افزوده شده بود، به جانب اَخماس حرکت کرد. در این شهر مسجد ویرانی را دید و دستور داد آن‌را از نو بنا کنند. از اخماس به کسّاس رفتند. در آنجا نیز به امر او مسجدی متروکه را مرمّت کردند. از آنجا به ملیانه و از ملیانه به وانشریس یا وانشریش سفر کردند.

در وانشریش، شهرکی از توابع بجایه، ابن تومرت به عبدالله بن محسن وانشریشی برخورد (بیذق، ۵۸، ۵۹) که دست تقدیر او را نزدیک‌ترین یاران وی، بعد از عبدالمؤمن، قرار داده بود. به درستی روشن نیست که آیا این نخستین ملاقات ابن تومرت با وانشریشی بود، یا مدتی پیش از آن او را دیده بود. البته از ظاهر روایات چنین بر می‌آید، که این دو نخستین بار در وانشریش دیدار کردند. بیذق از شخصی به نام یَرزیجن بن عمر معروف به عبدالواحد یاد می‌کند که نزدیک مسجد محل اقامت ابن تومرت در ملاله خانه داشت و گویا جزو یاران وی درآمد (بیذق، ۵۳). به گمان عریان و علمی (مراکشی، ۱۸۱) این عبدالواحد همان کسی است که ابن اثیر از او با عنوان ابوعبدالله ونشریسی، ابن کثیر با عنوان ابوعبدالله تومرتی و ابن خلکان به اسم عبدالله ونشریسی، با حذف «ابن» یاد کرده‌اند و همه به شخص واحدی نظر دارند که نامش عبدالواحد، کنیه‌اش ابوعبدالله و منتسب به ونشریس بوده است و چون این ناحیه در شرق کوههای مصامده بوده، عبدالواحد به شرقی، اشتهار یافته است. این گفتهٔ مراکشی (ص ۱۸۱) که عبدالواحد در میان قبایل مصمودی به عبدالواحد شرقی معروف بوده و نخستین کسی است که پس از عبدالمؤمن در سلک مصاحبان ابن تومرت درآمد، می‌تواند مؤید نظر فوق باشد. سبکی (۷۳/۴) به صراحت می‌گوید که عبدالواحد مشرقی در ملاله به ابن تومرت و عبدالمؤمن پیوست و همراه آنان راه مغرب اقصی پیش گرفتند. اگر عبدالواحد و ابن محسن ونشریسی یک فرد بوده‌اند، پس می‌توان گفت که ونشریسی پیش از ملاقات در ونشریس، در ملاله هم ابن تومرت را دیده است. با اینهمه آنچه موضوع را مغشوش‌تر می‌کند، یادداشتهای خود بیذق (ص ۷۳) است که می‌گوید: سومین کسی که با ابن تومرت بیعت کرد، عبدالواحد مشرقی و چهارمین نفر عبدالله بن محسن وانشریسی مکنّی به بشیر بود.

ونشریسی فقیهی مهذّب، نیک سیرت و فصیح در دو زبان عربی و مغربی بود. روزی ابن تومرت با او در کیفیت دستیابی به مقاصد خویش به گفت وگو نشست و به وی پیشنهاد کرد که دانش و قدرت سخنوری خود را از مردم پنهان نگه دارد و خویشتن را الکن و بی‌بهره از فضایل نشان دهد. قرار براین شد که به وقت لزوم، به اشارهٔ ابن تومرت، او دفعتاً اظهار علم و فصاحت کند به گونه‌ای که خلق، کار او را حمل بر معجزه کنند و هر چه ابن تومرت و ونشریسی بگویند باور کنند. ونشریسی چنین کرد. آنگاه ابن تومرت عدّه‌ای حدود ۶ نفر از جوانان بی‌تجربه، ولی چابک و قوی بنیهٔ مغربی را با خود همراه ساخت. وی

به نادانان بی‌تجربه بیش از هوشمندان زیرک تمایل نشان می‌داد (ابن خلکان، ۴۸/۵).

۵. در تلمسان: به دنبال تأمین این قوای مختصر، ابن تومرت و اصحاب، راه خود را به جانب غرب ادامه دادند، تا به تلمسان رسیدند. مردم از ورود وی با خبر شدند و همگان از وضیع و شریف مقدمش را گرامی داشتند و بزرگان شهر مجذوب او شدند (مراکشی، ۱۸۳). روزی عروسی را دید که سواره به خانهٔ شوهر می‌رود. پیشاپیش او گروهی به لهو و لعب و اعمال خلاف سنّت مشغول بودند. ابن تومرت که در نهی از منکرات مُصر بود، دفهای آنان را شکست و عروس را از زین پایین کشید (بیذق، ۶۰). سرانجام قاضیِ تلمسان، ابن صاحب الصّلاة، او را به سبب شیوه‌ای که در پیش گرفته بود و نیز به سبب مخالفت با اهل منطقه توبیخ کرد، اما به رغم انتظار قاضی که می‌پنداشت گوشزدهای او ابن تومرت را از شیوهٔ مختارش باز خواهد داشت، او راه خود را ادامه داد و ناگزیر از تلمسان به وَجْدات رفت. در این شهر نزد ابن سامغین و محمدبن فارة، قاضی شهر، منزل گزید (همانجا). فقیهانی چون زیدان، یحیی یرْنانی، یوسف بن سمغون و دیگران به خدمت او آمدند و فقیه سوسی آنان را به امر به معروف و نهی از منکر سفارش می‌کرد. فردای آن روز، زنانی را دید که از جایی که مردان وضو می‌ساختند، آب می‌آوردند. او اختلاط زنان و مردان را خلاف شرع دانست و دستور داد که آبراهه‌ای و مخزن آبی نزدیک جامع شهر بسازند. امر وی که اجرا شد، با یاران به سوی صاء حرکت کرد. در صاء زنانی مزیّن به زر و زیور در جامه‌های زیبا دید که شیر می‌فروشند. او صورت خود را گرداند و از برابر آنان گذشت و به فقیه یحیی بن یصلیتّن که حاضر بود، گفت: چرا از خداوند پروا ندارد و در تغییر منکرات نمی‌کوشد. سپس ضمن استناد به آیات قرآنی در ضرورت حفظ پوشش زنان، اخطار کرد که این گونه افعال جاهلی در حکم مخالفت با خداوند است. آنگاه از صاء به شهر دیگری رفت. در این شهر نیز به رسالت شرعی خود ادامه داد. روزی شنید که مردی را زنـده به صلیب کشیده‌اند. برآشفت و گفت چرا زندگان را مصلوب می‌کنید؟ اموات را باید به دار آویخت. چنانچه مرگ براین مرد واجب است، نخست او را بکشید و سپس به دارش آویزید. یکی دو مورد دیگر نیز که انحرافاتی از حدود شرع مشاهده کرد، گستاخانه تقبیح کرد و خواستار اجرای صحیح موازین اسلام شد. پس از پشت سرگذاشتن چند شهر دیگر، سرانجام به شهر فاس رسید و نخست در مسجد ابن الغنائم و سپس در مسجد ابن الملجوم منزل گزید (همو، ۶۲، ۶۳).

۶. در فاس: ابن تومرت در این شهر به مسئولیت شرعی خویش ادامه داد. علم و دین تعلیم کرد و مردم را از معاصی و مناهی بازداشت. در یک مورد به پیروان خود فرمود که با گرزهایی در میان گروهی که به لهو نشسته بودند، بیفتند و آنچه از آلات طرب بیابند، بشکنند (همو، ۶۵). بیشتر آنچه مردم را بدان دعوت می‌کرد، از مبانی اعتقادی اشعریه سرچشمه می‌گرفت. در آن زمان اهل مغرب از شیوه‌های نظری اشاعره دوری می‌جستند و با هرکس که به راهی جز راه آنان می‌رفت، عناد می‌ورزیدند. والی فاس مجمعی از فقها فراهم آورد تا با ابن تومرت به مباحثه بنشینند. این سوسیِ ناآرام که میدان را خالی و فقیهان را از علوم کلامی بی‌بهره دید، موفق شد خودی نشان دهد و در بحث برهمهٔ آنان چیره شود. فقیهان که موضع خود را در خطر یافتند، به والی توصیه کردند که چون حضور ابن تومرت در شهر موجب فساد اذهان مردم می‌شود، او را از آن دیار بیرون کند و والی نیز توصیهٔ آنان را پذیرفت (مراکشی، ۱۸۴؛ سبکی، ۷۳/۴). ابن تومرت از فاس به مغیله و از آنجا به مکناس یا مکناسه روان شد. در مکناسه محلی به نام کدیة البیضاء را پر از زنان و مردانی دید که زیر درختی گرد آمده بودند. از راست و چپ به میان آنان افتاد و متفرقشان ساخت (بیذق، ۶۵) و البته مورد آزار اشرار شهر قرار گرفت (زرکشی، ۵). در مکناسه، در مسجد ابی تمیم اقامت گزید و طالبان علم از هر طرف به وی روی آوردند. پس از چند روز تعلیم و ارشاد، راه فنزاره در پیش گرفت و از آنجا به سلا رفت و پیش فقیه احمدبن عشره منزل کرد. بعضی از علما و رجال شهر برای کسب فیض به محضرش شتافتند و او از آنان خواست که مردم را امر به معروف و نهی از منکر کنند. پس از عبور از شهرهایی چند، در ۵۱۵ ق / ۱۱۲۱م با یاران خود به مراکش وارد شد (همانجا).

۷. در مراکش: این شهر در آن زمان مرکز امارت امیرالمسلمین علی‌بن‌یوسف‌بن‌تاشفین بود. وی سلطانی بزرگ، بردبار، پارسا، عادل و متواضع بود (ابن ابی زرع، ۱۵۷، ۱۶۵؛ ابن خلکان، ۴۹/۵). ابن تومرت بعد از ورود به مراکش روز جمعه‌ای به مسجد جامع شهر رفت. علی بن یوسف را در آنجا دید که جلوس کرده و وزرا در حضورش ایستاده‌اند. در کمال گستاخی رو در روی امیر ایستاد و گفت: «خلافت از آنِ خداست و نه از آن تو؛ جایی که نشسته‌ای مقام عدل است؛ آن را به اهلش واگذار و برو». آنگاه بیرون رفت و چون مسجد از جمعیت خالی شد، باز بدان درآمد و با فقیهان به مباحثه نشست و آنان را به نیروی منطق و قدرت بیان مجاب کرد. سپس به مسجد عرفه نقل مکان کرد و چند روزی در آنجا ماند (بیذق، ۶۷، ۶۸). او در مراکش بیش از جاهای دیگری که برسر راه خود از آن گذشته بود، معاصی و اعمال شنیع دید؛ لذا برامر به معروف و نهی از منکر افزود. هر روز بر جمع پیروانش اضافه می‌شد و مردم به او حسن نیّت بیشتر پیدا می‌کردند. روزی خواهر امیرالمسلمین و موکب او را همراه با دخترکانی زیبا طلعت دید که گشاده روی در راه می‌رفتند. رسم مرابطون چنین بود که زنانشان گشاده روی و مردانشان پوشیده روی در انظار ظاهر می‌شدند. لقب مُلَثَّمین (روی پوشیدگان) که ابن تومرت از سر تحقیر به مرابطون داد، ناظر به همین شیوهٔ رایج بود. بعدها این کلمه با مرابطون به صورت مترادف به کار برده شد. باری، ابن تومرت که زنان را در چنان هیأتهایی دید، فرمود که صورتهای خود را بپوشند. آنگاه خود و اصحاب به واپس راندن چارپایان آنان آغاز کردند. در این اثنا خواهر امیر از مرکوب خود به زیر افتاد. گزارش واقعه را به سمع علی بن

یوسف رساندند و او، به اشارهٔ یکی از معتمدین خود به نام مالک بن وُهَیب (ابن خلکان، ۴۹/۵)، ابن تومرت را احضار کرد و از فقیهان خواست تا با او مناظره کنند (ابن اثیر، ۵۷۱/۱۰). وقتی در محضر امیر، محمد بن اسود، قاضی مریّة از ابن تومرت پرسید که چرا از سلطانی عادل، حلیم و فرمانبردارِ حق انتقاد می‌کنی؟ با تندی و جسارت گفته‌های او را یکی یکی رد کرد و به وی یادآور شد که در قلمرو چنین سلطانی، آشکارا خمر فروخته می‌شود، خوکان در میان مسلمانان حرکت می‌کنند، مال یتیمان به عنف گرفته می‌شود و منکراتی از این دست صورت می‌گیرد (ابن خلکان، ۴۹/۵، ۵۰). به روایت ابن ابی زرع (ص ۱۷۴) ابن تومرت، به هنگام اظهار این انتقادات تند، شخص علی بن یوسف را مخاطب قرار داد و در دنبالهٔ اعتراضاتش به امیر، که در بدو ورود ابن تومرت او را تحقیر کرده بود، گفت: بر توست که سنت را احیا و بدعتهای شایع در قلمروت را نابود کنی. علی بن یوسف پس از استماع مواعظ توبیخ آمیز او سربه زیر انداخت و در سکوت فرو رفت. کسی از آن جمع یارای سخن گفتن نداشت، جز مالک بن وهیب که جسارت زیاد داشت و مردی بهره‌مند از فلسفه، هیأت و علوم دیگر بود (مراکشی، ۱۸۵)؛ گفت: قصد این مردِ سوسی امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه خیال شورش را برضدّ ما در سر می‌پرورد. مصلحت آن است که تا رشته در دست امیراست، به کشتن یا زندانی کردن او فرمان دهد و الاّ جبران پی‌آمدهای فتنهٔ او ممکن نخواهد شد (ابن اثیر، ۵۷۱/۱۰). گویا فقیهان حاضر در آن مجلس که در بحثهای اعتقادی و کلامی از ابن تومرت شکست خورده بودند، به امیر هشدار دادند که چنانچه این مرد «خارجی» در شهر بماند، عقاید مردم را فاسد خواهد کرد (ابن ابی زرع، ۱۷۵). امیر که قتل ابن تومرت را مصلحت نمی‌دید، فرمان داد او را زندانی کنند، اما یکی از بزرگان مرابطی به‌نام بیان بن عثمان (ابن‌اثیر، ۵۷۱/۱۰) یا ییِنْتان بن عمر (بیذق، ۶۸) امیر را از اینکه می‌خواست «خداشناس‌ترین مرد روی زمین» (همانجا) را به‌بند کشد، منع کرد. این بود که علی‌بن یوسف به اخراج او از مراکش فرمان داد و ابن‌تومرت هم که با وجود مالک‌بن وهیب در مراکش، اقامت در این شهر را دیگر صواب نمی‌دید، آنجا را ترک کرد و در گورستانی در بیرون شهر خیمه زد و گروهی طالب علم به خدمتش آمدند که تعداد آنان رفته رفته فزونی گرفت. ابن تومرت به‌موازات امر و نهیهای معمول خود و تعلیم دین، مردم را علیه مرابطون که به اعتقاد او کافر بودند، به جهاد تحریض می‌کرد (ابن ابی زرع، ۱۷۵ ؛ زرکشی، ۵). چون مالک بن وهیب از طریق کاهنان و پیشگویان اطلاع یافته بود که مردی از قوم بربر در مغرب خروج و به تغییر شکل سکه‌ها اقدام خواهد کرد، و می‌پنداشت که ابن‌تومرت، به‌قول ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲)/۴۶۹)«صاحب درهم مربع» است، امیر را بر آن داشت که شورشیِ سوسی را تعقیب کند.امیر گروهی را به‌دستگیری وی مأمور کرد. بعضی از شاگردان ابن تومرت او را از قصد گماشتگان امیر آگاه ساختند و او در ۵۱۴ ق/۱۱۲۰ م شتابناک و مخفیانه آنجا را ترک کرد (ابن ابی زرع، ۱۷۶) و راه تینملل را در پیش گرفت و بر سر راه خود به اغمات رسید. بیذق (ص ۷۰) از عالمی در این شهر به‌نام عبدالحق بن ابراهیم یاد می‌کند که به دانش و فهم ابن تومرت حسد می‌ورزید. فقیه سوسی او را با حجت و منطق قوی ساکت کرد، لیکن به روایت ابن خلکان (۵۰/۵)، ذهبی (سیر، ۵۴۴/۱۹) و سبکی (۷۲/۴)، عبدالحق بن ابراهیم مصمودی کسی بود که ابن تومرت و اصحاب او برای رای زنی پیش او رفتند و او ضمن اکرام فراوان به‌آنان هشدار داد که اغمات جای امنی برای آنان نیست و مصلحت در آن است که به نقطه‌ای نزدیک اغمات به‌نام تینملل که محلی کوهستانی و صعب‌العبور است بروند. امکان دارد که بیذق و دیگران از دو شخص جداگانه سخن می‌گویند که اتفاقاً شباهت اسمی داشته‌اند، زیرا گزارش بیذق را که خود ناظر بخشی از وقایع زندگی ابن تومرت بوده، نمی‌توان به سادگی مردود دانست. باری، همینکه ابن تومرت کلمهٔ تینملل را از عبدالحق شنید، به یادش آمد که این نام برای او آشناست (صفدی، ۳۲۵/۳) و قبلاً آن‌را در یک کتاب جَفر دیده است (ابن خلکان، ۵۱/۵). بنابر این به‌قصد این محل، راه جبال سوس را که در واقع خانه و قبیلهٔ او، هرغه، در آنجا بود، در پیش گرفت. نخست به مسفیوه سپس به هنتاته رسید (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/ ۴۶۸). آوازهٔ ورودش که به قبایل کوه نشین رسید، گروه گروه به خدمتش روی آوردند و به حلقهٔ طاعتش در آمدند. ابن تومرت در هر کدام از آنان که جلادتی می‌دید، طرح شورش بر ضدّ مرابطون را با او در میان می‌گذاشت؛ اگر بی‌درنگ به او ملحق می‌شد، در زمرهٔ خواصش به‌شمار می‌آورد و گرنه از او اعراض می‌کرد. معمولاً جوانان پر شور بی‌تجربه بودند که بی‌تأمل دست انقیاد به‌سوی او دراز می‌کردند، گر چه پیران احتیاط کار آنان را از سخط سلطان بر حذر می‌داشتند (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۴۴/۱۹). روز به‌روز بر شمار حامیان او افزوده می‌شد. او مخصوصاً از حمایتهای اسماعیل ایکیک رئیس قبیلهٔ هزرجه برخوردار گردید (بیذق، ۷۱، ۷۲). قبیله هنتاته که یکی از نیرومندترین قبایل بود، به‌وی گروید و رسولانی از جانب تینملل از سر اطاعت پیش او آمدند و به‌آنجا دعوتش کردند.

رو در روی سلطان عهد:

الف ـ در تینملل : چون این شهر میان دو کوه، در نقطه‌ای مرتفع واقع و دستیابی بدان بسیار دشوار بود، ابن تومرت آن‌را حصنی استوار و مطمئن یافت. نخست چند سالی را در کوههای درن، در حوالی تینملل، گذراند و سرانجام در این شهر مستقر گردید و نقشه‌های خود را جدّی‌تر و شتابزده‌تر پی‌گرفت. گرچه تا این زمان گروههای زیادی را با خود همراه کرده بود، ولی این تعداد برای اجرای آنچه او در سر می‌پروراند، با توجه به محدودیت زمانی و احتمال مرگ ناگهانی، بسنده نبود و تنها با موعظهٔ مردم و استمالت از رؤسای قبایل نیز مقصود حاصل نمی‌شد. این بود که به‌فکر بعضی اعمال خشن و مکر آمیز افتاد، اعمالی‌که با شیوهٔ نسبتاً ملایم و به‌دور از «سفک دماء» او

(مراکشی، ۱۸۷) مباینت داشت و در آن خونریزی، خشونت و استبداد مطلق مجاز شمرده می‌شد. از جمله چون ترسید که مبادا اهل کوهستان او را به امیر المسلمین تسلیم کنند، بر آن شد که آنان‌را در حیله‌ای درگیر سازد که به سبب آن هم ایشان را منقاد خود کند و هم آنان‌را بر سلطان وقت بشوراند. در میان اقوام کوه‌نشین به قومی بر خورد که فرزندانشان پوستی سرخ و چشمانی آبی داشتند در حالی که پدرانشان گندمگون و سیاه چشم بودند. سبب را پرسید، خاموش ماندند. چون اصرار ورزید، گفتند: ما رعایای سلطان این سرزمینیم. همه ساله مملوکان او برای گرفتن خراج از کوه بالا می‌آیند، ما را از خانه‌هایمان بیرون می‌کنند و با زنان ما خلوت می‌کنند. این است که فرزندان ما بر این صفت به‌دنیا می‌آیند و ما را یارای رفع این فضیحت نیست. ابن تومرت که ظاهراً در جست‌و جوی مستمسکی از این دست بود، گفت: به‌خدا سوگند، که مرگ از چنین حیاتی بهتر است. چگونه به‌چنین بدنامی رضا داده‌اید، حال آنکه در شمشیر زنی و جنگاوری از همه برترید! وقتی از او چاره‌جویی کردند، نخست از آنان پیمان گرفت که چنانچه آنان را از این رسوایی رهایی بخشد به حلقهٔ اطاعت او در آیند؛ سپس توطئه‌ای را به‌آنان پیشنهاد کرد که با اجرای آن کوهستان‌نشینها توانستند مملوکان سلطان را یکجا به‌هلاکت برسانند. تنها یکی از آنان که جان سالم به‌در برد، خبر واقعه را به‌سلطان مراکش رساند. وی نادم از بی‌عنایتی به نصیحت مالک بن وهیب، سپاهی به پناهگاه ابن تومرت گسیل داشت. فقیه سوسی اهل کوهستان را دستور داد تا راههای دستیابی به تینملل و پناهگاههای آن‌را مسدود کنند. بعضی از قبایل مجاور هم یاری کردند. وقتی سپاه سلطان نزدیک شد، کوه‌نشینان از اطراف بر آنان باران سنگ فرو ریختند. سنگباران از نیمروز تا شب هنگام ادامه یافت و چون شب فرا رسید، سپاه سلطان بازگشتند. چون سلطان تاب مقابله را با اهل کوهستان که در پناهگاههای مطمئن تحصّن گزیده بودند، نداشت از رویارویی با آنان منصرف شد (ابن خلکان، ۵/۵۱،۵۲).

ب ـ خیانت به حامیان خود: یکی دیگر از موارد غدر ابن تومرت کاری بود که با اهل تینملل کرد. روزی پس از نماز عشا از مسجدی که بیرون تینملل برای او ساخته بودند، به شهر وارد شد. انبوهی اهل کوهستان و استواری شهر را که دید، ترسید که مبادا مردم از او روی بگردانند. بنابراین دستور داد از آن پس بی‌سلاح در مسجد پیش او بیایند. چند روزی که مردم چنین کردند، به امر او پیروان فریفتهٔ او بر سر مردم بی‌گناه ریختند و آنان را در خانهٔ خدا به قتل رساندند، سپس وارد شهر شده، به کشتار خلق، اسیرکردن زنان و تاراج اموال پرداختند. شمار قربانیان این واقعه را ۱۵٬۰۰۰ نوشته‌اند. وی سپس خانه‌ها و زمینهای مردم را میان پیروان خود تقسیم کرد و دیواری به گرد شهر کشید و قلعه‌ای بر بلندیهای کوه بنا کرد (ابن اثیر، ۱۰/۵۷۲، ۵۷۳). در واقع، شهر را از افراد نامطمئن تهی کرد و به «خودیها» اختصاص داد. از قراین برمی‌آید که این واقعه مربوط به بعد از زمانی است که ابن تومرت خود را امام معصوم اعلان کرد، زیرا وقتی یکی از یاران نزدیکش از او پرسید که چرا خلقی را که به ما اکرام کرده و پناه داده‌اند، می‌کشیم؟ رو به اصحاب کرد و گفت: این سؤال به معنای تردید در عصمت امام است، او را بکشید و یاران بی‌درنگ چنین کردند (ابن عذاری، ۴/۶۹؛ ذهبی، سیر، ۱۹/۵۴۵).

ج ـ مراسم بیعت: ابوبکر صنهاجی گزارش می‌دهد که وقتی ابن تومرت به تینملل [ظاهراً به حومهٔ آن] رسید، زیر درختی که او و بعضی دیگر از مورخان از آن به نام شجرة الخَرّوب یاد کرده‌اند، از همراهان بیعت گرفت. نخستین بیعت کننده عبدالمؤمن بن علی بود. به دنبال او نه نفر دیگر از یاران نزدیک با وی بیعت کردند. ابن تومرت این ده نفر را که کتب تاریخ در اسامی آنان اندکی اختلاف دارند، «عشرة» نامید. ابوبکر خود را هفتمین نفری معرفی می‌کند که با ابن تومرت دست بیعت داد (بیذق، ۷۳). به دنبال ده نفر خواص، دیگران، از قبایل مختلف، یکی پس از دیگری با او بیعت کردند. ابن ابی زرع (ص ۱۷۶) تاریخ این بیعت را بعد از نماز جمعهٔ ۱۵ رمضان ۵۱۵ ق و ابن عذاری (۴/۶۸) سال ۵۱۶ ق گزارش کرده‌اند و این، یک سال پس از رسیدن ابن تومرت به تینملل بوده است (ابن ابی زرع، همانجا). از روایت ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲)/ ۴۷۰) این چنین برمی‌آید که او سه سال پس از گرفتن بیعت از یاران، به کوه تینملل رفت و در آنجا سکنی گزید. به‌هرحال، آنچه مسلّم است، این است که مراسم بیعت زمانی انجام شد که ابن تومرت در حول و حوش زادگاه خود بود. روز پس از بیعت ابن تومرت با اصحاب عشره درحالی که شمشیرها را حمایل بسته بودند، به مسجد رفتند. او در آنجا بر منبر نشست و پس از حمد خدا و درود به محمد (ص) که مبشّرِ ظهور امام مهدی (ع) است، به ذکر صفات و علامات مهدی موعود پرداخت و گفت وقتی زمین را جور و فساد فرا می‌گیرد، او ظهور وجهان را از قسط و عدل پرخواهد کرد. پروردگار او را برای نسخ باطل و رفع جور برخواهد انگیخت. مکان او مغرب اقصی و زمان او آخرالزّمان خواهد بود (الحلل، ۱۰۷). پس از آنکه به یاری فصاحت و سحر بیان شوق به دیدار مهدی را در ضمایر مستمعان شعله‌ور ساخت و از این رهگذر جوّ مطلوب را فراهم دید، اعلان داشت که: «من محمد بن عبدالله همان مهدی معصوم منتظَرم». آنگاه پیوستگی نسبت خود را به رسول اکرم (ص) و علی بن ابی طالب (ع) بیان داشت و دست خود را به سوی جمعیت دراز کرد تا با او به عنوان مهدی موعود بیعت کنند و گفت: «بر چیزی با شما مبایعت می‌کنم که اصحاب رسول خدا بر آن با وی بیعت کردند» (مراکشی، ۱۸۷، ۱۸۸؛ ذهبی، سیر، ۱۹/۵۴۸؛ سبکی، ۴/۷۴). خلق یک به یک با او بیعت کردند. روایت دیگر در نحوهٔ بیعت مردم این است که وقتی ابن تومرت فضایل و نشانه‌های مهدی منتظر را برشمرد، اصحاب دهگانه که عبدالمؤمن در رأس آنان بود، برابر وی برخاستند و گفتند «این نشانه‌ها که گفتی در کسی جز در تو نمی‌بینیم. تو همان مهدی هستی». سپس با او دست بیعت دادند (ابن اثیر، ۱۰/۵۷۱)، و بدین ترتیب شأن

و منزلت روحانی و هالهٔ قداستی را که از پی آن بود، در نظر پیروان مفتون و فدایی خود پیدا کرد. از آن پس آنچه می‌گفت و می‌فرمود نه حرف و حکم فقیهی زاهد یا زعیم دینی ساده، که حرف و حکم امام معصومی بود که حدود ۴ قرن پیش از آن، رسول خدا ظهورش را بشارت داده بود. از این پس هر که با او به معارضه برمی‌خاست، کشته می‌شد. اگر از کسی بی‌ادبی می‌دید، به تازیانه‌اش می‌بست و چنانچه بی‌ادبی تکرار می‌شد، متمردْ محکوم به اعدام بود. کسی که به برادر، فرزند یا پدر اهانت می‌کرد، حکمش قتل بود. خلاصه، برای پیشبرد نقشه‌ها و دردست داشتن زمام امور، شدت عمل نشان داد و تدریجاً نظامی را پی ریخت که بعدها اساس دولت موحدون را تشکیل داد (عنان، *عصر المرابطین*، ۱۷۴ ـ ۱۷۵، به نقل از ابن قطان).

د ـ ترتیب اصحاب: پس از تکمیل بیعت، ابن تومرت که تا این زمان فقط «امام» خوانده می‌شد و از این پس به مهدی ملقب گردید، پیروان خود را به ترتیب سابقهٔ مصاحبت و خدمت، حدّ سرسپردگی، یا وابستگی قبیله‌ای و غیره به طبقاتی تقسیم کرد. نخستین ده نفر از ملازمان خود را که اول بار با او بیعت کردند و از مهاجران اولیه بودند «اهل عشره» نامید. اینان که از جانب امام به «جماعه» نیز ملقب شدند (بیذق، ۳۲)، زُبدهٔ اصحاب و معتمدان موثّق او بودند (ابن اثیر، ۵۷۶/۱۰). اولین اینان، نزدیک‌ترین شاگردانش، عبدالمؤمن بن علی از قبیلهٔ قیس سلیم و موسوم به «صاحب وقت» (بیذق، ۳۲، ۳۳) بود که پس از درگذشت ابن تومرت، خلیفهٔ او شد. دومین گروه را ایت خمسین یعنی اهل خمسین نامید (ابن اثیر، همانجا) که مرکب از رؤسا و قبایل مختلف بودند. عنوان دیگر این طبقه «مؤمنین» بود، زیرا به اعتقاد ابن تومرت کسی بر روی زمین ایمان اینان را نداشت و خداوند به واسطهٔ آنان روم و فارس را خواهد گشود و دجال را هلاک خواهد کرد (مراکشی، ۱۸۸). ابن تومرت برای مشورت به این طبقه مراجعه می‌کرد (ابن ابی زرع، ۱۷۷). هفتاد نفری را که پس از خمسین به وی گرویدند، اهل سبعین نام نهاد. این سه طبقه از مخلص‌ترین و مقتدرترین یاران ابن تومرت بودند. بقیهٔ پیروان را به اعتبار شغل یا وظیفه، نسبت خانوادگی و پیوندهای عشیره‌ای به ۱۲، و در پاره‌ای روایات به ۱۴ طبقه مانند طلبه، حفّاظ، اهل هرغه، اهل جنفیسه، غازیان و غیره تقسیم کرد و برای هر طبقه مراتبی وضع نمود. این طبقات ثابت و لایتغیّر و تابع انضباط و نظام خاصی بودند (*الحلل*، ۱۰۹). ابن تومرت تمام پیروان خود را «موحدون» نامید و این تعریضی بود به قبایل لمتونه و حکّام مرابطی که به تجسیم متمایل بودند و از تأویل آیات قرآنی دربارهٔ صفات الهی اعراض داشتند (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۷۱). به علاوه، وی برای بعضی از اصحاب خاص مسئولیتهایی معین کرد. از جمله ابن بقّال را کاتب مراسلات، ابو ابراهیم اسماعیل ابن یسلاّلی را قاضی مردم از جانب خود، ابوعمران موسی بن تماری را امین الجماعه وابوعبدالله محمد بن سلیمان را امام جماعت قرار داد (بیذق، ۳۳). ابن تومرت به دنبال گرفتن بیعت و نیز در سالهای بعد در هر فرصت مناسب، به قصد تقویت روحیهٔ شهادت طلبی، انقیاد و سرسپردگی بی‌چون و چرای پیروان و تشجیع آنان به جهاد با مرابطون، در خطابه‌های مؤثری که برای آنان ایراد می‌کرد، چنان لزوم داشتن ایمان به مهدی و اطاعت محض از دستورهای او و گناه معارضه کردن با امام معصوم را عظیم جلوه می‌داد که هواخواهان ناآگاه و دلباختهٔ او حاضر بودند به امر او بی‌درنگ به روی پدر، برادر و فرزند خود شمشیر بکشند. او کشتن و خونریزی را در نظر آنان ناچیز جلوه می‌داد (مراکشی، ۱۹۱، ۱۹۲). پس از تثبیت قدرت در میان قبایل نزدیک، رسولانی را برای نشر دعوتش به نقاط دوردست فرستاد، تا عشایر دیگر را به قبول امامت و مهدویّت او بخوانند. دسته دسته از اطراف و اکناف به اطاعت او درآمدند و رفته رفته بر قدرتش افزوده شد و شهرتش بالا گرفت.

هـ ـ درگیری با مرابطون: قصد نهایی ابن تومرت از جمع قوا مقابلهٔ مستقیم با حکومت وقت یعنی مرابطون بود. پس به دنبال اخذ بیعت از طرفداران، به فکر تجهیز آنان برای جنگ با علی بن یوسف افتاد. اتفاقاً از ۵۱۴ ق/ ۱۱۲۰ م سلطنت مرابطون بر اثر بروز بعضی ناآرامیها رو به قهقرا نهاده بود (ابن ابی دینار، ۱۰۹، ۱۱۰) و این زمینهٔ مساعدی برای فعالیتهای خصمانهٔ ابن تومرت بود. کمابیش همزمان با ورود ابن تومرت به کوههای سوس، فتنه‌ای در قرطبه رخ داد و سلطان مجبور شد بدان سو حرکت کند. مدت زیادی در قرطبه نبود که خبر گسترش حرکت ابن تومرت را در بلاد سوس شنید و چون به مراکش بازگشت، به فکر متوقف کردن او افتاد (عنان، *عصر المرابطین*، ۱۷۸)؛ اما چون خطر ابن تومرت را بیشتر از آنچه تصور می‌کرد، یافت، چاره‌ای جز جنگ با او ندید. لذا نیرویی تجهیز کرد و والی سوس ابوبکر بن محمد لمتونی را بر آن گماشت. لیکن چون این نیرو کاری ازپیش نبرد، امیرالمسلمین لشکر بزرگ‌تری به قیادت برادرش ابواسحاق ابراهیم به مقابلهٔ او اعزام داشت. اینان نیز قبل از جنگ منهزم و گروه زیادی از آنان مفقود شدند و موحدون بر مواضع آنان دست یافتند (*الحلل*، ۱۱۰). این، مقدمهٔ پیروزیهای بعدی ابن تومرت بود. توالی و ابعاد بعضی از درگیریها و محاربات ابن تومرت با مخالفان و محل دقیق آنها کاملاً روشن نیست. به نظر می‌رسد پاره‌ای از این رویاروییها پیش از انتقال ابن تومرت به داخل تینملل و بقیه بعد از آن رخ داده باشد. به علاوه، بعضی از این مناقشات که به غزوات معروف شده‌اند، جز برخوردهای جزئی با بعضی از قبایل تابع مرابطون نبوده است (سالم، ۷۷۹/۲). بیذق (صص ۷۴-۷۷) شرح ۹ غزوه را زیر عنوان غزوات ابن تومرت و یک غزوه را با عنوان غزاة البشیر در یادداشتهای خود آورده است، درواقع جنگ بشیر هم که به قیادت محسن ونشریسی بود، جزو جنگهای خود ابن تومرت باید محسوب شود. از این غزوات هفتمین غزوه که در کشاکش آن ابن تومرت جراحت برداشت، در مقابل قبیلهٔ هسکوره و هفت غزوه محققاً برضدّ مرابطون بوده که بیذق از آنان به مُجسّمون، زَراجنه (همو، ۷۵،

۷۶) یاد می‌کند. جنگ هشتم نیز ظاهراً برضدّ همین مرابطون بوده است. البته گزارش بیذق از این جنگها چندان مشروح و واضح نیست. به علاوه، گویا ارادت و شیفتگی او نسبت به ابن تومرت موجب شده که مراد خود را در همهٔ جنگها پیروز جلوه دهد، کما اینکه مثلاً لحن او در گزارش غزوات اول و پنجم خاکی از هزیمت دشمنان است، در صورتی که به گزارش ابن قطان (به نقل عنان، *عصر المرابطین*، ۱۸۰) این هر دو جنگ به شکست یاران ابن تومرت و قتل تعداد بسیاری از آنان انجامید. باری، ابن تومرت سالهای ۵۱۶ تا ۵۱۸ ق را به درگیریهای محلی با گروههای هم‌پیمان مرابطون گذراند و بسیاری از آنها را مطیع خود ساخت. بلاد وسیعی را در جبال درن، واقع در سوس، از تامبوت گرفته تا ماغوصه و جنفیسه به تصرف درآورد، بدین ترتیب توانست قدرت مطلقهٔ خود را بر کلّ منطقهٔ سوس تثبیت کند (همانجا). او با هر قبیله از قبایل مصمودی مانند هزرجه و هسکوره که به اطاعتش در نیامدند، جنگید و گروهی را مقتول یا اسیر کرد (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲) / ۴۷۰). علی بن یوسف دریافت که حرکت ابن تومرت یک شورش محلّی ساده نیست، بلکه پیداست که این فقیه مرقّع‌پوش خیالهای دور و درازتری در سر دارد که دیر یا زود پی‌آمدهای آن دامنگیر دستگاه سلطنت او خواهد شد. پس باید چاره‌ای اساسی بیندیشد. از سوی دیگر، امام مهدی که پیروزیهای محدود اولیّه و افزایش شمار یاران و حامیان جانباز، وی را به پیروزیهای نهایی دلگرم ساخته بود، نامهٔ تند و سرزنش‌آمیزی به مرابطون نوشت. در این نامه مرابطون را مغضوب پروردگار، فریب خوردهٔ شیطان و مشتی باغی و طاغی خواند و از آنان خواست که به راه تقوا و سنّت الهی بازگردند و گرنه به یاری خداوند با آنان خواهد جنگید و از آنان و دیارشان اثری باقی نخواهد گذاشت (*الحلل*، ۱۱۱). درواقع، این نامه اعلان جنگی بود به مرابطون که سالها کشت و کشتار میان دو گروه رقیب، لمتونه و موحدون، را از پی داشت.

و ــ طرح تمییز: یکی از شیوه‌های محیلانه‌ای که ابن تومرت برای تصفیهٔ پیروان خود از مخالفان و منافقان اِعمال کرد، طرحی است که به مَیْز یا تمییز معروف شده است. گرچه دربارهٔ بهانه و مستمسک ظاهریِ ابن تومرت در اجرای این تصفیه و تاریخ دقیق آن در روایات مورخان اختلافهایی دیده می‌شود، ولی شک نیست که انگیزهٔ اصلیش از پیش پای برداشتن آنانی بود که نسبت به برنامه‌های او تعلل و تأملی از خود نشان می‌دادند و حاضر نبودند کورکورانه و به طیب خاطر به هرچه او می‌فرمود، تن دردهند. بسیاری از روایات برنامهٔ تمییز را مربوط به نتیجهٔ یکی از درگیریهای موحدون با مرابطون می‌دانند. در ۵۱۷ ق ابن تومرت لشکری به فرماندهی عبدالمؤمن به جنگ مرابطون اعزام کرد. در این رویارویی موحدون شکست خوردند و در تینملل به محاصرهٔ دشمن درآمدند. چون محاصره به درازا کشیده و فشار عسرت و گرسنگی از حدّ تحمل بیرون بود، ظاهراً عده‌ای از اعیان شهر برآن شدند که با امیرالمسلمین مصالحه کنند. چون این خبر به امام رسید، نسبت به مراتب فداکاری و اطاعت محض گروههایی از قبایل مختلف ظنین شد و به فکر از میان بردن آنان افتاد (ابن اثیر، ۵۷۳/۱۰، ۵۷۵). بعضی از مورخان نوشته‌اند که وقتی مهدی هزیمت پیروان خود را از برابر مرابطون دید، به گروهی از آنان بد دل شد و تصمیم گرفت آنهایی را که در محل تردیدند، به هلاکت برساند (امین، ۲۵۵/۱). امکان دارد وی هزیمت پیروان از یک سو و تصمیم به مصالحه با مرابطون را، از سوی دیگر، گناه همین گروههای مظنون می‌دانسته است. ابن وردی (۴۴/۲) بدون توضیحی می‌گوید: در میان اطرافیان ابن تومرت قومی بودند که وی از آنان بیمناک بود، لذا تصمیم به نابودی آنان گرفت. ابن اثیر (۵۷۵/۱۰) از جماعتی از فضلای مغرب چنین روایت می‌کند که چون ابن تومرت به کثرت اهل شرّ و فساد در میان مردم کوهستان پی‌برد، شیوخ قبایل را جمع کرد و به آنان گفت دین شما جز با امر به معروف و نهی از منکر و اخراج مفسدان از میان خود استوار و درست نخواهد بود. مفسدان و اشرار را از اعمال زشتشان نهی کنید. چنانچه پند شما را نپذیرفتند، اسمهای آنان را به اطّلاع من برسانید، تا در کارشان فکری بکنم. آنان این کار را کردند و اسامی فاسدان هر قبیله را نوشتند. ابن تومرت دوبار دیگر خواست تا صورت‌برداری از اسامی زشتکاران تکرار شود. سپس از صورتهای تهیه شده، نامهای تکراری و مشترک در صورتها را استخراج و ثبت کرد. اینان کسانی بودند که باید نابود می‌شدند. ابوبکر صنهاجی مرید و خدمتگزار وفادار امام مهدی بلافاصله پس از گزارش نهمین غزوهٔ موحدان به موضوع مَیْز می‌پردازد و می‌نویسد که مهدی به فضل خداوند امر به تمییز داد تا مخالفین، منافقین و خبیثان از میان موحدین بیرون رانده شوند و خبیث از طیّب متمایز گردد و مردم حق را آشکارا ببینند (بیذق، ۷۸). کسی که می‌بایستی در این تصفیهٔ خونین نقش اول را به عهده بگیرد، ابو عبدالله ونشریسی بود که گویا امام او را از مدتها پیش برای چنین روزی انتخاب کرده بود. امام همیشه این مردِ به ظاهر ساده را احترام می‌کرد و به اطرافیان می‌گفت در این مرد سرّی از اسرار خداوند نهفته است که به زودی ظاهر خواهد شد. اکنون زمان آن فرا رسیده بود که این راز از پرده بیرون افتد. ونشریسی که تاکنون در نظر پیروانِ از همه جا بی‌خبرِ ابن تومرت، امّی، نادان، سبک مغز، الکن و بی‌بهره از علم و قرآن می‌نمود، ظاهراً با قرار قبلی و به اشارهٔ امام، دفعتاً و معجزه‌آسا فضایل خود را ظاهر کرد و به زبان فصیح قرآن خواند. امام نخست شگفت‌زده این‌طور وانمود کرد که او را نمی‌شناسد و ونشریسی اعلام کرد که او ابوعبدالله ونشریسی است. امام مهدی خواست تا قصد خود را بازگوید. او گفت دیشب در خواب فرشته‌ای را دیدم که از آسمان فرود آمد، قلبم را شست‌وشو داد و آنگاه پروردگار قرآن، *مُوَطّأ*، و دیگر علوم و احادیث به من آموخت. مهدی در حضور جمع گریست و از باب امتحان به او گفت که قرآن بخواند و او هر بخش از کتاب خدا را که به وی نمودند با فصاحت تمام تلاوت کرد. به پرسشهایی که از موطّأ و کتب فقه و اصول از او شد، چنان پاسخ گفت که اعجاب و احترام

همگان را برانگیخت. سپس گفت: خداوند نوری به من عطا فرموده که می‌توانم به هدایت آن اهل بهشت را از اهل دوزخ بازشناسم (ابن اثیر، ۵۷۴/۱۰). سپس دستور داد که دوزخیان را بکشند. ونشریسی برای اغوای هرچه بیشترِ کوه‌نشینانِ ساده‌دل گفت: خداوند فرشتگانی را در چاهی به فلان نقطه فرود آورده که به صدق گفتار من گواهی می‌دهند. پس مهدی و مردم، ملتهب و اشک‌ریزان، به سوی چاه رفتند. او نخست در کنار چاه نماز گزارد و سپس گفت: «ای فرشتگان، ونشریسی می‌پندارد که چنین است و چنان». صدا از چاه برآمد که راست می‌گوید: این صدا از آنِ کسانی بود که مهدی آنان را پیشاپیش در چاه پنهان کرده بود؛ و برای آنکه این راز هرگز فاش نشود گفت چاهی که ملائک در آن فرود آمده‌اند مقدس است و لذا مصلحت آن است که آن را پر کنیم مبادا چیز ناپاک یا ناروایی در آن افتد. یاران همت کردند و چاه را به سنگ و خاک آکندند (همو، ۵۷۵/۱۰). ابن‌تومرت که اوضاع را از هرجهت آماده دید، دستور داد تا ندا در دهند که کوه‌نشینان همه برای مراسم تمییز در یک نقطه گردآیند. وقتی خلق حاضر آمدند، گفت: خداوند این مرد امّی را مبشّر شما قرار داده است. او مطّلع بر اسرار شما و آیتی برای شماست. او که نه قرآن می‌دانست و نه سوارکاری، اکنون قرآن را از حفظ می‌خواند و به خوبی اسب می‌راند. آنگاه برای مردمِ حیرت‌زده آیهٔ لِیَمیزَ اللّٰهُ الْخَبیثَ مِنَ الطَّیِّب (انفال / ۳۷/۸) وَ آیهٔ مِنْهُمُ الْمؤمِنونَ وَ اَکْثَرُهُمُ الْفاسِقونَ (آل عمران / ۱۱۰/۳) را برخواند و گفت ونشریسی بر ضمایر شما واقف است (ذهبی، سیر، ۵۴۵/۱۹). ظاهراً در این تاریخ است که ونشریسی به بشیر ملقّب شد. ابن تومرت از او خواست اعلان دارد که کدام از مردم سعید و کدام شقی‌اند و بشیر پاسخ داد: تو مهدی قائم بأمرالله هستی و کسی که تو را فرمان برد، سعید و آن که با تو مخالفت کند، هلاک‌شدنی است (ابن خلکان، ۵۳/۵). سپس از امام خواست که یارانش را بر او عرضه کند تا او دوزخی را از بهشتی جدا سازد. پس بشیر کسانی را که با امام مهدی مخالف بودند و خطری از ناحیهٔ آنان احساس می‌شد برطرف چپ و آنانی را که موافق او بودند، بر طرف راست روانه ساخت (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عذاری، ۶۸/۴). گروه اول دوزخی و گروه دوم بهشتی بودند. به روایتی دیگر، ونشریسی خود پیش هرکس که خطرناک تلقی می‌شد، می‌رفت و می‌گفت: «این اهل دوزخ است». آنگاه دوزخی بخت برگشته را از بالای کوه به زیر می‌انداختند (ابن اثیر، همانجا؛ ابوالفدا، ۲۳۳). بی‌خطرها را که معمولاً از جوانان بی‌تجربه بودند، اصحاب یمین یا اهل جنّت اعلام داشت. در این تصفیه که تاریخ آن را ۵۱۹ ق / ۱۱۲۵م (ذهبی، سیر، ۵۴۵/۱۹) نوشته‌اند و ۴۰ روز به طول انجامید (بیذق، ۷۸)، ۷۰٬۰۰۰ نفر جان خود را از دست دادند (ابن اثیر، ۵۷۵/۱۰). وقتی اشقیای واجب القتل مشخص شدند، امام دستور داد هر قبیله‌ای اشقیای خود را بکشند و بدین ترتیب تا نفر آخر این نگون بختان به قتل رسیدند (همانجا). ابن تومرت که بازماندگانِ قربانیانِ تمییز را ناخشنود یافت، خواست تا از آنان استمالتی کند. لذا آنان را جمع کرد و مژده داد که سلطنت مراکش و اموال مرابطون از آنِ ایشان خواهد شد. این بشارت هم ناراضیان را شادمان و آرام ساخت (ابن خلکان، ۵۳/۵) و هم ابن تومرت را برای تهاجمات بیشتر به قلمرو مرابطون راسخ‌تر کرد.

ز ـ محاصرهٔ مراکش: همزمان با تلاش ابن تومرت برای تجهیز سپاه، امیرالمسلمین که از جانب این رقیب جدید احساس خطر می‌کرد، دستور داد تا استحکاماتی پیرامون مراکش بسازند و راههایی را که محتملاً موحّدون پس از فرود آمدن از کوهها، از طریق آن به شهر وارد می‌شدند، ببندند (ابن عذاری، ۷۵/۴). برخی گزارش می‌دهند که در ۵۲۱ ق امام مهدی سپاهی مرکب از حدود ۴۰٬۰۰۰ پیاده و ۴۰۰ سوار ــ به گزارش ابن خلکان (۵۳/۵) ۱۰٬۰۰۰ پیاده و سوار ــ تجهیز و به فرماندهی ابوعبدالله ونشریسی و عبدالمؤمن به مراکش روانه کرد (ابن عذاری، همانجا). تاریخ این حمله را ذهبی (*دول الاسلام*، ۳۳/۲)، ۵۲۴ ق / ۱۱۳۰ م ضبط کرده است. بی‌شک به دنبال برنامهٔ تمییز، ابن تومرت نه یک حمله، بلکه چندین حمله برضدّ مراکش تدارک دید که آخرین آنها که معروف به غزوهٔ بُحیره است، محققاً در ۵۲۴ ق / ۱۱۳۰م بوده است (بیذق، ۲۸)؛ منتها چون در تمام این تهاجمات، حمله از کوههایِ تینملل به سوی مراکش بوده، وقایع سالهای اول مخاصمه با رویدادهای آخر خلط شده است. اختلاف در سنوات یاد شده نیز باید به همین سبب بوده باشد. در بعضی از این برخوردها پیروزی با موحّدون و در بعضی دیگر با مرابطون بود. در آخرین یا یکی از آخرین حملاتِ موحّدون به مراکش بود که بشیر ونشریسی قیادت سپاه را برعهده داشت. در این حمله ابن‌تومرت به علت بیماری با جنگاوران موحدی همراه نبود. مهاجمان قصد محاصرهٔ مراکش را داشتند که بیش از ۱۰٬۰۰۰ لشکر پیاده و سوار از مرابطون برآنان تاختند. در این مقابله ابراهیم بن تاعبّاست، از فرماندهان مرابطی، به قتل رسید و سپاه مراکش مجبور به عقب‌نشینی شد. موحدون آنان را تا مراکش تعقیب کردند و سپس در محلّی نزدیک این شهر به نام بحیره مستقر شدند (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۷۱). مرابطونِ شکست خورده به داخل شهر گریختند و گروهی از آنان به هنگام ورود به دروازه‌های مراکش براثر ازدحام هلاک شدند. مراکش به مدت ۴۰ روز در محاصرهٔ قوای موحدون بود. در این مدت نایرهٔ جنگ و گریز همه روزه برافروخته بود، ولی آن تعداد نیروی مرابطی که بتوانند موحدون را دفع کنند، همه در محاصره بودند و جرأت بیرون آمدن نداشتند؛ تا اینکه سرانجام یکی از مرزداران اندلسی معروف به عبدالله بن همشک که به هنگام محاصرهٔ مراکش با ۱۰۰ نفر از لشگریانش در شهر محصور شده بود، با کسب اجازه از امیر المسلمین با عده‌ای سوار به قلب دشمن زدند و پس از مطالعهٔ مواضع و کیفیت جنگاوری آنان سالم به شهر بازگشتند و گزارش حال را به امیر دادند. علی‌بن‌یوسف که به پیروزی امید پیدا کرد، سپاهی به فرماندهی ابومحمدبن وانودین برای شکستن حصار شهر و دفع موحدون مأمور

کرد (*الحلل*، ۱۱۴، ۱۱۵). در جنگ سختی که روی داد، بالغ بر ۴۰٬۰۰۰ (همان، ۱۱۶)، یا ۱۲٬۰۰۰ (ابن عذاری، ۷۶/۴) یا ۱۳٬۰۰۰ نفر (ذهبی، *دول الاسلام*، ۳۳/۲) از موحدون و هم پیمانان آنان جان باختند و جزشماری معدود نجات نیافتند. به روایت بیذق (ص ۷۹) عبدالمؤمن از ناحیهٔ ران زخمی شد. چون این جنگ در کنار بستان بزرگی، که به زبان محلی بُحیره می‌گفتند، رخ داد به واقعهٔ بحیره و آن سال به سال بحیره شهرت یافت (ابن اثیر، ۵۷۷/۱۰). در روز واقعه که تا شب هنگام به درازا کشید، بشیر ونشریسی مفقود شد و موحدون زنده یا مردهٔ او را نیافتند (ابن عذاری، ۷۶/۴) مگر عبدالمؤمن که به روایت ابن اثیر (همانجا) بدن او را پیدا کرد و به خاک سپرد. دیگران که ندانستند چه بر سر ونشریسی آمده، پنداشتند که فرشتگان او را به آسمان برده‌اند. در کشاکش معرکه عبدالمؤمن به نزد ابوبکر صنهاجی رفت و از او خواست که با شتاب پیش ابن‌تومرت برود و او را از حادثه با خبر سازد. ابن تومرت بیمار وقتی گزارش او را شنید پرسید: «عبدالمؤمن زنده است؟»، و چون از ابوبکر پاسخ مثبت شنید، خدای را شکر کرد و گفت: «کارتان پایدار خواهد بود» (بیذق، ۲۸). عبدالمؤمن پس از تلاش بیهودهٔ دیگری به قصد جبران شکست موحّدون، با ۵۰ نفر باقی مانده به تینملل پیش ابن‌تومرت بازگشت (ابن عذاری، ۷۶/۴). امام او و یاران دیگر را دلداری داد و کوشید که هزیمت آنان را بی‌اهمیت جلوه دهد. به آنان گفت: کشته شدگان شما در زُمرهٔ شهدایند، زیرا به دفاع از دین خدا و اقامهٔ سنّت مبادرت کردند. او سعی کرد پیروان را به پیکار با مرابطون، غارت مراکش و کشتن و به اسارت گرفتن آنان گستاخ‌تر کند (مراکشی، ۱۹۳).

بیماری و درگذشت: پس از دریافت خبر شکست موحدون بیماری امام رو به وخامت گذاشت. چون مرگ را نزدیک دید، روزی پیروان را فرا خواند و آنان را مدتی موعظه کرد. آنگاه به خانه‌اش داخل شد و پس از ساعتی بیرون آمد. دستار از سر برگرفت و خطاب به مستمعـان گفت: من عن قریب به سفری دور خواهم رفت. مردم با چشمانی اشکبار گفتند: ما نیز با تو خواهیم آمد، لیکن او گفت: این سفری نیست که با من بیایید. این سفر برای من تنهاست. این گفت و باز به خانه رفت و دیگر کسی او را ندید (بیذق، ۸۱). در چند روزی که پس از وداع آخرین زنده بود، تنها آن دسته از اصحاب که به جماعه و اهل خمسین موسوم بودند (مراکشی، ۱۹۴)، یا به گزارش بیذق (همانجا)، ۵ نفر از یاران نزدیک امام، عبدالمؤمن، ابوابراهیم، عمر أصناک، وَسْنار و خواهر امام به نام امّ عبدالعزیز بن عیسی در خدمتش بودند و آخرین سؤالات را از او می‌کردند و او ضمن دادن پاسخ، آنها را به وحدت، پرهیز از اختلاف کلمه و عزم و حزم ترغیب می‌کرد (مراکشی، ۱۹۵ ـ ۱۹۶). او سرانجام ۴ ماه پس از واقعهٔ بحیره، در ۱۳ رمضان (زرکشی، ۷) یا ۲۵ رمضان ۵۲۴ ق در حدود ۵۰ (ابن عذاری، ۸۴/۴) یا ۵۱ سالگی (ابن اثیر، ۵۷۸/۱۰) چشم از جهان فرو بست. ابن خلدون (*العبر*، ۶ (۲)/۴۷۲) وفات او را ۵۲۲ ق نوشته است که درست نمی‌نماید. ابن تغری بردی (۲۵۴/۵) آن را جزو حوادث ۵۲۸ ق آورده که محققاً صحیح نیست. مدت زعامتش از تاریخی که با او بیعت شد تا زمان وفات، ۸ سال و ۸ ماه و ۱۳ روز (*الحلل*، ۱۱۷) یا ۹ سال (زرکشی، ۷) یا ۲۰ سال؟ (ابن اثیر، ۵۷۸/۱۰) طول کشید. او در آخرین وصایایش، پس از آنکه عبدالمؤمن را به امیرالمؤمنین ملقب کرد، از اصحاب خواست که تسلیم و فرمانبردار او باشند (همانجا؛ مراکشی، ۱۹۶). اصحاب از بیم افتراق کلمه و اینکه مبادا قبایل مصموده، چون عبدالمؤمن از قبیله‌ای دیگر بود، با او مخالفت ورزند، تا ۳ سال وفات امام را پنهان نگه داشتند و مردم می‌پنداشتند که وی هنوز مریض است (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۷۲)، اما سرانجام در ۵۲۷ ق مرگ وی را اعلان کردند (سالم، ۷۸۱/۲).

ابن‌تومرت را در مسجدی دیوار به دیوار خانه‌اش در تینملل دفن کردند. قبر او برای قرنهای متمادی زیارتگاه معتقدان مؤمن او بود. امرای موحّدی والاترین نشانه‌های اجلال را بدان تخصیص می‌دادند (عنان، *تراجم*، ۲۵۵). گویا گور او یک چند محل توقف و تأمل اهل زهد و تقوا بوده است، چنانکه در شرح حال ابوالعباس احمدبن حسن معروف به ابن قنفذ (د ۸۰۹ ق / ۱۴۰۶ م)، فقیه، محدّث و مورخ الجزایری، آمده است که وقتی مولدش را به قصد سیر وسفر ترک گفت، چندی برسر گور مهدی بن تومرت به تأمل و تفکر پرداخت (EI², III/843). مردی از اهالی الجزایر از توابع بجایه، قصیدهٔ مفصّلی در نعت مهدی سرود و برآرامگاه او در حضور اعیان موحّدی انشاد کرد، یا به روایتی آن قصیده را که مطلعش:

سلام علی قبر الامام الممجّد   سلالة خیرالعالمین محمد

است به آنجا ارسال داشت (مراکشی، ۱۸۹ـ۱۹۱). مضامین و عبارات ستایش آمیز این شعر نشان می‌دهد که ابن تومرت در نظر پیروان شیفتهٔ خود از چه پایگاه والای روحانی، قدسی و افسانه‌ای برخوردار بوده است.

تألیفات و تعلیمات: اندیشه‌های دینی و تعلیمات ابن تومرت در چند کتاب و رساله به زبانهای عربی و بربری جمع‌آوری شده است. مهم‌ترین آنها *اعزّمایُطلب* و سپس *موطّأ امام مهدی* است. اوّلی عنوان خود را از نخستین جملهٔ این کتاب که با این عبارات آغاز می‌شود: اعزّ مایُطلب و افضل ما یُکسب... العلم الذّی جعله‌الله سبب الهدایة الی الخیر...» گرفته است. این کتاب در واقع محتوی تقریرات ابن تومرت در موضوع توحید و مسائل عقیدتی است که عبدالمؤمن، نزدیک‌ترین شاگردان و خلیفهٔ او، آنها را از ابن تومرت شنیده و سپس خود املا کرده است. بنابراین، عنوان اعزّ مایطلب، عنوانی نیست که ابن تومرت و حتی عبدالمؤمن برای این اثر برگزیده باشند، بلکه این مجموعهٔ گفتارها (تعالیق) بعدها بدین نام شهرت یافته است. فصل پایانی این کتاب به نام «جهاد» تألیف ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن دومین خلیفهٔ موحدی است که به آخر مجموعهٔ تعلیمات بنیان‌گذار سلسلهٔ موحّدون افزوده است (عنان، *تراجم*، ۲۵۴). این کتاب در ۱۹۰۳ م با

شرح حال ابن تومرت و مقدمه و ملاحظاتی به زبان فرانسه به قلم گلدزیهر، در الجزایر منتشر شد و مجدداً در ۱۹۲۴ م به چاپ رسید (*بستانی ف*، ۳۹۱/۲). کتاب دیگر ابن تومرت *موّطأ* است که براساس طرح *موطأ* مالک بن انس به زبان عربی نوشته شده است. این کتاب حجیم شامل ابوابی در عبادات، معاملات و حدود است و چیز تازه‌ای افزون بر آنچه در *موطأ* مالک آمده، در برندارد و تنها بر قدرت فقاهت و ابعاد علمی ابن تومرت دلالت دارد (عنان، همانجا). این اثر در ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م تحت عنوان *موطأ الامام مالک روایة ابن تومرت* معروف به *موّطأ الامام المهدی* در الجزایر به چاپ رسید (*بستانی ف*، همانجا).

ابن تومرت رسائلی هم به زبان بربری تألیف کرده است، از جمله رسالهٔ توحید (*الحلل*، ۱۰۹؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲) /۴۶۹) و *مرشدة* (ابن کثیر، ۱۸۶/۱۲). مؤلّف *الحلل الموشیة* (ص ۱۱۰) به دو کتاب در باب قواعد و امامت از ابن تومرت اشاره می‌کند که تا زمان او (نیمهٔ دوم قرن ۸ ق/نیمهٔ دوم قرن ۱۴ م) هنوز در دست مردم بوده است. قبایل مصمودی رسالهٔ توحید را که دربرگیرندهٔ موضوعاتی چون شناخت خداوند، علم به حقیقت، قضا و قدر و ایمان به واجبات خداوند (عنان، *تراجم*، ۲۴۹) و متضمن اعشار، احزاب و سُوَر است، همچون *قرآن* عزیز می‌داشتند (ابن ابی زرع، ۱۷۷). ابن تومرت با نشر اندیشه‌های دینی به زبان بربری نفوذ خود را بر قومش دو چندان کرد. مواعظ و خطابه‌های فصیح و جذابش به این زبان به سُویدای دلهای بربرها اثر می‌کرد به گونه‌ای که فرمانی جز فرمان او را نمی‌شنیدند و در سختیها به وی پناه می‌بردند (همانجا). در پاره‌ای از مآخذ (زرکلی، ۲۲۹/۶؛ کحاله، ۲۰۶/۱۰) کتابی به نام *کنز العلوم* را که ظاهراً عنوان مختصر شدهٔ *کنزالعلوم والدّرر المنظوم فی حقایق علم الشریعة و دقایق علم الطبیعة* است، به ابن تومرت نسبت داده‌اند. این کتاب به ابوعبدالله محمدبن محمدبن تومرت مغربی نسبت داده شده که در ۳۹۱ ق / ۱۰۰۱ م درگذشته است (کوپریلی، ۵۹۱/۲). حاجی خلیفه (ص ۱۵۱۸) کتابی با این عنوان را از شیخ محمدبن محمدبن احمدبن تومرت اندلسی (د ۵۲۴ ق/۱۱۳۰ م) دانسته است. بروکلمان عین عنوان بالا به اضافهٔ «... فی الطب» بعد از «... علم الطبیعة»، را به ابوعلی بن محمد ابن‌تومرت مغربی اندلسی مالکی (د ۳۹۱ ق / ۱۰۰۱ م) نسبت داده است (GAL, S, I/424). گویا وجود شباهتهایی میان نام و تاریخ وفات دو ابن تومرت، موجب اشتباه شدن این دو نفر شده است. بغدادی (۹۰/۲) *کنزالعلوم* را در کنار *اعزّمایطلب*، عقیده و مرشده، از آنِ محمدبن محمدبن احمدبن تومرت سوسی معروف به مهدی (۴۸۵ - ۵۴۳ق) می‌داند که محققاً نادرست است، زیرا نه سال تولد و وفات و نه نام پدر او با ابن‌تومرت مطابقت دارد. در مآخذ اصیل و قدیم‌تر، جزو آثار ابن تومرت هیچ اشاره‌ای به *کنزالعلوم* نشده است. در هیچ منبعی نیز از طب دانی ابن تومرت صحبتی نشده. احتمالاً ابن تومرتِ آشنا با طب و نویسندهٔ *کنزالعلوم* همان کسی است که *شرح الاسباب فی‌الطب* را نیز به نام او ذکر کرده‌اند (رقیحی، ۱۹۲۹/۴). از بیان حاجی خلیفه و بروکلمان نیز برنمی‌آید که مؤلف این کتاب را همان مهدی بن تومرت دانسته باشند. رسالهٔ عقیدهٔ ابن تومرت در مجموعه‌ای فقهی در ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م در مصر چاپ شد (*بستانی ف*، ۳۹۱/۲). کتابی به نام *تلخیص کتاب مسلم* را نیز به ابن تومرت نسبت داده‌اند. این کتاب خلاصه‌ای است از *جامع‌الصحیح* مسلم نیشابوری (د ۲۶۱ ق/ ۸۷۵م) (*آربری*، V/54). باری، کتابی که بیش از همه میراث فکری - دینی و مبادی تعلیماتی ابن تومرت را دربردارد، همان *اعزّ مایطلب* است. با توجه به نقاط برجستهٔ حرکت انقلابی - دینی ابن‌تومرت و جهات مورد تأکید او در مواعظ و خطابه‌هایش در سفر و حضر، ظاهراً مهم‌ترین آرا و تعلیمات دینی وی که دراین کتاب مندرج است، گرد چهار محور دور می‌زند:

الف - توحید: این اصل بنیادی اسلامی از همان آغاز اساس دینی مسلک و مذهب ابن تومرت بود و پس از آنکه وی به قدرت رسید، این اصل رکن عمدهٔ سلطنت دینی - سیاسی او وبالاخره شالودهٔ دولت موحدون را تشکیل داد. آن زمان که اهل مغرب، و در رأس آنان مرابطون، در موضوع متشابهات آیات و احادیث بر مذهب ظاهر، و از تأویل *قرآن* و از علوم کلامی روگردان بودند، ابن تومرت جمود آنان را بر ظاهر سخت به باد انتقاد گرفت و از آنان خواست که طبق مذهب اشعریّه، تأویل را بپذیرند (ابن خلدون، *العبر*، ۶ (۲)/۴۶۶). او که در مسائل کلامی پیرو اشعریّه بود، در موضوع نفی صفات خداوند و پاره‌ای مسائل دیگر با معتزله موافق بود (سبکی، ۷۴/۵). چه، او صفات الهی را جزء ذات او می‌دانست (سالم، ۷۷۷/۲) و قائل شدن به زمان، مکان، شبیه، شریک، حدود و جهات برای خداوند از نظر او یعنی مخلوق پنداشتن خداوند، و عبادت چنین مخلوقی در حکم عبادت بت و مستوجب آتش است (بیذق، ۴ - ۵). برای آنکه اتباع خود را از مجسّمین متمایز و از این رهگذر براهمیت اصل توحید تأکید کند، ابن تومرت آنان را موحدون نام نهاد. سلسله‌ای هم که پس از درگذشت او به دست عبدالمؤمن بن علی کومی تأسیس شد، تا پایان همین نام را برای خود حفظ کرد.

ب - اصول شریعت: که به زعم ابن‌تومرت منحصر در *قرآن* و سنّت، یعنی در امر و نهی خدا و امر و نهی و گفتار و رفتار رسول اوست. در اثبات شریعت به عقل اعتماد نمی‌کند، زیرا به نظر او در عقل فقط امکان و تجویز وجود دارد؛ این هر دو شکّند و شک ضدیقین است و اخذ چیزی از ضدّش محال است. گرچه او به اجماع و قیاس معتقد است، ولی آن را جداگانه در ردیف اصول شریعت قرار نمی‌دهد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۲۰۲). به اصل اجتهاد حمله می‌کند و آن را قلب حقایق و گمراه‌کنندهٔ مردم، ویران‌کنندهٔ شریعت، حلال کردن حرام و حرام کردن حلال می‌داند. بنابراین او که به فقه شافعی گرایش داشت (سبکی، ۷۱/۴)، در تفسیر شریعت فقیهی قشری و ظاهری است. مخالفت ابن‌تومرت با اصل اجتهاد و استنباطات اجتهادی، با توجه به

اینکه او خود را امام معصوم می‌داند، قابل توجیه است، زیرا در آنچه معصوم بگوید جایی برای بحث و تأمل و اجتهاد دیگران نیست.

ج ـ امامت: ابن‌تومرت در راه بازگشت از سفر مشرق، فکر امامت و معصوم بودن را به تدریج به مستمعان و پیروان خود عرضه کرد و در هر فرصتی که دست می‌داد، ضرورت وجود امام در میان مردم و وجوب اعتقاد به او را تأکید می‌نمود. او که در اکثر مسائل، مذهب ابوالحسن اشعری را تبلیغ می‌کرد، اصل امامت و عصمت امام را از شیعیان گرفت (مراکشی، ۱۸۸؛ قلقشندی، *مآثرالانافة*، ۲/۲۵۱). ابن‌تومرت امامت را رکنی از ارکان دین می‌دانست که جز به برکت اعتقادِ بدان، اقامهٔ حق در دنیا درست نیست. در هیچ زمانی از عهد عاد و نوح به بعد زمین خالی از امام قائمی نبوده است. به علاوه، امام حتماً باید در جمیع جهات معصوم و بری از باطل باشد، تا بتواند باطل را نابود کند. زیرا باطل نمی‌تواند باطل را از میان ببرد. او با ذکر دلایل گوناگون در مورد ضرورت معصومیت امام، چنین استدلال می‌کند که برای رفع اختلاف و ایجاد اتفاق در جامعه، باید امور را به اولی‌الامر سپرد و اولی‌الامر کسی جز امامی که از باطل و ظلم معصوم باشد، نیست (عنان، *عصرالمرابطین*، ۲۰۶). سپس می‌گوید: دینداری در اعتقاد به امامت و التزام بدان است. التزام به امامت یعنی اقتدا بدان و امتثال امر، اجتناب از نهی و تعهد به سنّت امام است. با طرح این قبیل مطالب و انذار و اخطارهای مکرر به اینکه فقط کافر و منافق، مارق و فاجر امام را تکذیب می‌کنند، ابن‌تومرت اذهان بربرهای ساده و کوه‌نشینان زودباور را برای قبول امامت خود آماده ساخت. بنابراین وقتی خویشتن را امام معصوم اعلان کرد، مردم گروه گروه به او گرویدند.

د ـ مهدویّت: ابن‌تومرت با تأکید مستمر بر این مطلب که وجود امام در هر عصر و زمانی لازم است، زمینه را برای اعلان مهدویّتِ خود آماده کرد. او همزمان با تبلیغ نظریهٔ امامت، همه جا در خطابه‌هایش اخبار و احادیث متعددی دربارهٔ مهدی منتظَر و علایم ظهور او نقل می‌کرد و با قوّت و حرارت تمام از آن سخن می‌گفت. مهدی در غربت ظهور خواهد کرد، در زمانی که امور عکس، حقایق قلب و احکام دگرگون شده است. مهدی به فرمان خدا جهان را به سنّت او بازخواهد گرداند و عالم را به سامان خواهد آورد (همان، ۲۰۸). ابن‌تومرت به موازات عرضهٔ نظریهٔ امام معصوم و مهدی موعود از تبلیغ بر ضدّ مخالفان صاحب امر قائم، یعنی مرابطون، غافل نبود. او آنان را مکّارانی از ابلیس بدتر می‌خواند و هرکس را که منسوب به این طاغیان بود، جزو شیطان می‌شمرد (بیذق، ۴، ۶). در این جماعت نشانه‌های ظالمان و فاسدان آخر زمان را که حضرت رسول (ص) پیشگویی کرده بود، می‌دید؛ همان فاسدانی که مهدی موعود باید به یاری حامیان راستینش به نابودی آنان کمر بندد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۲۱۰، ۲۱۲). بدین ترتیب، با معرفی خود به عنوان مهدی معصوم و تبلیغ بر ضد دشمنان مهدی، برای خود قداست و قدرت بلامنازع و برای مرابطون لعنت و نکبت آفرید و با شعار امر به معروف و نهی از منکر، و در زیّ جهاد با کفر و منکران توحید، آن قدر بر پیکر حکومت آنان ضربه وارد کرد که طومار حیات چندین سالهٔ ایشان را درهم پیچید.

سیرت و صفات: ویژگیهای ظاهری ابن‌تومرت را چنین ترسیم کرده‌اند: گندمگون با چشمانی فرو رفته، ریشی تُنُک، بینی کشیده، ابروانی گشاده، خالی سیاه بر گونهٔ راست (ابن ابی‌زرع، ۱۸۱) و دارای سری بزرگ و شانه‌هایی فراخ (ذهبی، *العبر*، ۲/۴۲۳). کسانی که در ترجمهٔ احوال او چیزی نوشته‌اند، عموماً او را مردی عالم، عابد، پرهیزگار، اهل ریاضت، شجاع، عاقل، باهوش، تیزبین، ژرف‌اندیش، کم‌حرف، خوشرو، فصیح و سخنور وصف کرده‌اند. گویا طبع شعری هم داشته، زیرا در بعضی از تواریخ (ابن‌خلکان، ۵/۵۴؛ صفدی، ۳/۳۲۴؛ عمادالدین کاتب، ۱/۷۰؛ سلاوی، ۹۵) ابیاتی از او نقل کرده‌اند. در زهد و قناعتِ او نوشته‌اند که همیشه قبایی مرقّع می‌پوشید و از مال دنیا جز عصا و قمقمه‌ای (رِکْوه) با خود نداشت. قوت او از محل فروش دست رشته‌های خواهرش تأمین می‌شد و تا زنده بود ــ حتی آن زمان که امکان رفاه برایش میسّر بود ــ به همین مختصر قناعت می‌کرد (ابن‌خلدون، *العبر*، ۶(۲)/۴۷۱، ۴۷۲؛ صفدی، ۳/۳۲۳، ۳۲۷). از مصاحبت با زنان احتراز داشت و در نکاح و خوردن و مال‌اندوزی لذتی نمی‌یافت (ابن‌خلدون، *العبر*، ۶(۲)/۴۷۱؛ ذهبی، *سیر*، ۱۹/۵۴۱). پیوسته به روی مردم لبخند می‌زد. از صفات ممتاز او بی‌پروایی، جسارت و حاضرجوابی او بود که در سراسر داستان زندگی او به نمونه‌های زیادی از آن برمی‌خوریم. از آن جمله نامه‌های تند و تهدیدآمیزی است که به سلطان وقت علی‌بن یوسف نوشت (بیذق، ۱۱، ۱۲)، یا مناظرات و معارضاتی که با این سلطان در مسجد مراکش (همو، ۶۷، ۶۸) یا با فقها و اعیان دربار او (ابن‌خلکان، ۵/۴۹، ۵۰) داشت، و بسیاری موارد دیگر (همانجا؛ سبکی، ۴/۷۳). اصولاً اتخاذ شیوهٔ امر به معروف و نهی از منکر، آن هم به رغم منافع دستگاه سلطنت وقت، و عملاً مشاجره کردن با لاابالیان بی‌پروا به ضوابط و شعایر دین، خود بیانگر پُردلی، شهامت و صراحت بیان اوست. همین جسارت و بی‌پروایی در گفتار بود که بر جذبهٔ کلام و نفوذ شخصیت او می‌افزود، شخصیتی که توانست در مدتی کوتاه گروههای پراکنده را متحد و انقلابی را در شمال افریقا رهبری کند. دیگر از خصایص بارز ابن‌تومرت پشتکار، شکیبایی و تحمل او بود. چه در تفهیم موضوعات نظری و اصول دین و چه در برخورد با پیش‌آمدهای ناگوار صبری عجیب از خود نشان می‌داد. اصرار در تبلیغ عقاید اشعری، مبارزه با اندیشهٔ تجسیم در مغرب، مداومت در امر به معروف و نهی از منکر هر یک نمونهٔ بارزی از مقاومت و پشتکار اوست. شیوهٔ انتخابی او در تدریس قرآن به پیروان ناآشنا با عربی باز نمونهٔ دیگری از حوصلهٔ اوست. مثلاً، در تدریس سورهٔ فاتحه، شاگردان خود را به صف می‌کرد و هر کدام را به نام یکی از کلمات این سوره می‌خواند. اولی را الحمدلله، دومی را ربّ، سومی را العالمین، تا آخر. آنگاه به ترتیب کلمات سورهٔ فاتحه اسامی آنان را می‌پرسید. هر کدام از آنان فقط

کلمه‌ای را که بدان نامیده شده بود، باز می‌گفت. سپس می‌گفت: نماز شما مقبول درگاه خداوند نخواهد بود مگر آنکه این اسامی را در هر رکعت نماز به ترتیبی که از شما پرسیدم بخوانید، و بدین شیوه کار حفظ قرآن را بر آنان آسان می‌کرد (ابن ابی‌زرع، ۱۸۳). به علاوه، ابن‌تومرت از سختیها، گرسنگیها، مزاحمتها و آزارهای مخالفان نمی‌هراسید. هر کجا می‌رفت به سبب اصرارش در امر به معروف و نهی از منکر و اعتراض به انحرافات، اذیت می‌دید، ولی صبر می‌کرد، چنانکه آزار و اهانتهای مکّیان و مصریان (ذهبی، سیر، ۵۴۲/۱۹)، تضییقات امیرالمسلمین و بسته شدن راه رسیدن موادّ غذایی به او و یارانش که در پناهگاههای کوهستانی محاصره شده بودند (ابن‌اثیر، ۵۷۳/۱۰)، از راهش باز نداشت. او چیزی را که اراده می‌کرد، به دست می‌آورد (ذهبی، سیر، ۵۵۱، ۵۵۲).

در کنار این نقاط قوّت و صفات مثبت، ابن‌تومرت را به پاره‌ای از صفات مذموم نیز متّصف دانسته‌اند که اهمّ آنها تزویر، استبداد، بی‌رحمی و جاه‌طلبی است. چنانچه او در حرکتی که به راه انداخت، نیّتی پاک، الهی و اسلامی نداشته، پس احتمالاً جاه‌طلبی او بوده که باعث بروز دیگر صفات نامطلوب او شده است. ذهبی (سیر، ۵۴۱/۱۹) می‌گوید: ابن‌تومرت در هیچ چیز جز در ریاست کردن لذّت نمی‌جست و برای دستیابی به مطلوب خود از دعوی کذب، تزویر و خونریزی روگردان نبود. ابن‌ابی‌زرع (ص ۱۸۱) گرچه ابن‌تومرت را سیاستمدار، هوشمند، عالم، راوی احادیث نبوی، دانا به اصول دین، عالم به علم جدل و فصیح می‌داند، ولی وی را خونریزی وصف می‌کند که حدّی بر قتل نفوس قائل نبود. ریختن خون عالَمی را در راه هوای نفس و رسیدن به مراد خود خوار می‌شمرد؛ چنانکه کشتار مرابطون، غارت اموال و اسارت زنان و فرزندان آنان را مباح می‌دانست. به روایت ذهبی (سیر، ۵۴۵/۱۹) کسی که خود شاهد بسیاری از کشتارهای موحدّون بوده می‌گوید: ابن تومرت در وصایایش به قوم خود سفارش می‌کرد که هر کجا به یک مرابطی یا تلمسانی دست یافتید، او را بسوزانید. پیش از این به نمونه‌هایی از نیرنگهای ابن تومرت اشاره شد. اینکه او نسبت حَسَنی بر خود بسته حال آنکه هرغی بربری بود و اینکه به ناحق خود را امام معصوم می‌خواند، از نظر ذهبی (*العبر*، ۴۲۱/۲) حکایت از تزویر او دارد و به عقیدهٔ عامری (ص ۴۱۵) با صفات زهد، ورع و قناعت او متناقض است.

داوری تاریخ: آنچه صاحب نظران از متقدم و متأخر در حق ابن تومرت و رسالت او نوشته‌اند، طیف وسیعی از آرای مختلف را تشکیل می‌دهد که در یک سوی آن آرای بسیار ستایش‌آمیز مورخانی مانند ابن خلدون، و در سوی دیگر انتقادهای تند کسانی چون شعیب ارنؤوط به چشم می‌خورد. در راستای این طیف به نظرهای دیگری برمی‌خوریم که به این یا آن سوی طیف گرایش دارد. ابن خلدون در مقدمهٔ تاریخ خود (۴۷/۱، ۴۸) به گفته‌های مذمت‌آمیز جمعی از «فقهای سست رای مغرب» دربارهٔ ابن‌تومرت سخت می‌تازد و اتهامات آنان را یکسره مردود می‌شمارد و بدگوییهای آنان را ناشی از حسادت به پایگاه بلند علمی و فقاهتی ابن تومرت می‌داند. می‌گوید: چون ابن تومرت شیوهٔ ملوک مرابطی را تقبیح و تعلیماتی به خلاف آنان بر مردم عرضه می‌کرد، فقیهانی که ریزه‌خوار خوان نعمت این ملوک بودند، زبان به نکوهش شیوه‌ها و آرای وی گشودند. او نه تنها ابن تومرت را ــ به خلاف نظر بعضی از مورخان ــ برکنار از خدعه و نیرنگ می‌شناسد، بلکه وی را مردی زاهد، متقی، بیزار از تنعّمات دنیوی و مقاوم در برابر ناملایمات توصیف می‌کند: مردی که حتی از داشتن فرزند که بسیاری از مردم شیفتهٔ آنند، خود را محروم کرد و چشم از همهٔ آرزوها پوشید. وی سپس می‌پرسد اگر این همه پرهیزگاری و پارسایی در راه خدا نبوده، ابن تومرت چه قصدی داشته است (همو، مقدمه، ۴۹/۱). حسین مؤنس (ص ۱۷۸)، از معاصران، نظر کسانی را که می‌گویند ابن تومرت می‌کوشید تا سلطنت را در خاندان خود مستقر کند، مردود می‌داند، چون او زن و فرزندی نداشت. وی می‌افزاید که ابن تومرت به هیچ یک از مظاهر جاه و سلطنت متمسّک نشد، واگرچه در عمل به پایگاه دینی و قدرت سیاسی نامحدودی دست یافت، اما عنوان خلافت، سلطنت یا امارت را برای خود برنگزید. شعیب ارنؤوط ابن تومرت را از جملهٔ کسانی می‌داند که دنیا را به بهانهٔ آخرت طلب می‌کنند و خلاف آنچه را که در ضمیر می‌پرورند، بر مردم ظاهر می‌کنند. اینان ناگزیر از حیله، خدعه و تظاهر به زهد و نسک و تعصّب نسبت به اسلام و مقدّسات آنند. وقتی آنچه را که اراده کرده‌اند حاصل نمودند، از اتباع خود انقیاد تام و خضوع مطلق توقع دارند؛ به جهت مطامع خویش، عِرض و مال مردم را مباح می‌شمارند و در شرع خدا مرتکب کارهای باطل می‌شوند (۵۳۹/۱۹، ۵۴۰). از متأخرین محمد عبدالله عنان، ضمن نقل و ردّ دفاعیّات ابن خلدون از مواضع دینی و سیاسی ابن تومرت، و از آن جمله دعوی مهدویّت و معصومیت و انتساب او به خاندان حضرت علی (ع)، به شرح انگیزه‌های این فیلسوفِ مورخ در دفاع از دعاوی ابن تومرت می‌پردازد. از جمله می‌گوید: خاندان ابن خلدون پس از خروج از اندلس در اوایل سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م به تونس آمدند و در سایهٔ حمایت ملوک حفصیهٔ موحدیّه به زندگی ادامه دادند (*عصر المرابطین*، ۱۹۴). مؤسس بنی حفص، ابوزکریا یحیی بن ابی محمد، نوادهٔ شیخ ابوحفص عمر رئیس قبیلهٔ بربر هنتاته بود که یکی از مریدان و شاگردان برگزیدهٔ ابن تومرت به شمار می‌آمد (لین پل، ۵۵). اجداد ابن خلدون در دستگاه بنی حفص عهده‌دار مناصب و مقاماتی بودند و او خود مدّتی را در کنف حمایت این خاندان گذراند و نخستین نسخهٔ *مقدمه* و *تاریخ* خود را به سلطان ابوالعباس حفصی پیشکش کرد. پس شرط عقل نبود که از امامت و مهدویّتی انتقاد کند که اساس قیام موحدون را تشکیل می‌داد (عنان، *عصرالمرابطین*، ۱۹۴). بعضی از ارباب نظر سعی کرده‌اند بدون پرداختن به گزارشهای افسانه‌آمیز و کرامات و خوارق عادات دربارهٔ ابن تومرت از نوع آنچه افرادی چون مراکشی (صص ۱۹۱، ۱۹۲) و بیذق (جم) گفته‌اند، بیشتر به واقعیات

حرکت او توجه کنند. حسین مؤنس (ص ۱۷۸) ضمن اذعان به هوش و ذکاوت فوق العادهٔ ابن تومرت می‌گوید: قابلیّتهای حقیقی او سیاسی بود نه علمی. به نظر او، علم نقطهٔ آغاز و راهی برای رسیدن به غایات سیاسی بود، منتها در آغاز کار این غایات سیاسی در ذهنش روشن نبود. فاخوری (ص ۶۰۱) حرکت ابن تومرت را اقدامی برای رفع بحرانی می‌داند که به دنبال انحطاط دولتهای عباسی و فاطمی در بغداد و در مصر، و کفرآلود شدن حکومت مرابطون در مغرب، جهان اسلام آن روزگار بدان گرفتار شده بود. ابن تومرت رفع این بحران را تنها در تأسیس خلافتی می‌دانست که همهٔ ملل اسلامی را زیر لوای خود در آورد. البته این خلافت بایستی به دست موحدان پایه‌گذاری می‌شد. پیوسته دربارهٔ مردانی که بانی حرکتهای سرنوشت‌ساز تاریخ بوده‌اند، آرا و اظهارنظرها مختلف، مبالغه‌آمیز و در بعضی جاها متناقض بوده است و ابن تومرت هم از این قاعده مستثنا نیست.

مآخذ: ابن ابی دینار، محمدبن ابوالقاسم، *المؤنس فی اخبار افریقیا و تونس*، به کوشش محمد شمّام، تونس، ۱۳۸۷ ق؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، *مقدمه*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، عمر بن مظفر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ ارنؤوط، شعیب، حاشیه بر *سیر اعلام النبلاء* (نک: ذهبی، در همین مآخذ)؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ بیذق، ابوبکر علی صنهاجی، *کتاب اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدین*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ بیضون، ابراهیم، *الدولة العربیة فی اسبانیة من الفتح حتی سقوط الخلافة*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، فاس، ۱۹۷۹م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، ج ۱؛ دارمستتر، ژام، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، ترجمهٔ محسن جهانسوز، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، یمن، ۱۹۸۴م؛ زامباور، ادوارد، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ زرکشی، محمدبن ابراهیم، *تاریخ الدولتین الموحدیّة والحفصیّة*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر ناصری و محمدناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش اسون ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، *غربال الزمان فی وفیات الاعیان*، به کوشش محمد ناجی، دمشق، ۱۹۸۵م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد مرزوقی و محمد عروسی مطوی، تونس، ۱۹۶۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *تراجم اسلامیة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *عصر المرابطین*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ فاخوری، حنا و خلیل جرّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قلقشندی، احمدبن علی، *قلائد الجمان*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ همو، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت ۱۹۶۴م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ کوپریلی، خطی؛ لین پل، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد العربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ مؤنس، حسین، *معالم تاریخ المغرب والاندلس*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ نیز:

Arberry; EI[2]; GAL, S.

مجدالدین کیوانی

اِبْنِ تَیّانی، ابوغالب تمّام بن غالب بن عمر (۴۳۶ ق / ۱۰۴۴م)، لغت‌شناس اندلسی. تاریخ مرگ او را ۴۳۳ ق نیز نوشته‌اند (سیوطی، ۷۴۹/۱). در شهرت او و نام جدّش اختلاف است. گروهی نام نیای او را ابن عمرو و خود او را ابن تیّان گفته‌اند (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۵/۷؛ صفدی، ۳۹۸/۱۰؛ کتبی، ۲۳۲/۱۰) و گروهی دیگر ابن تیّانی (ابن ماکولا، ۴۴۳/۱؛ حمیدی، ۱۷۲)، اما یاقوت در *بلدان* (۴۹۷/۴) برخلاف آنچه در *ادبا* (همانجا) گفته، او را ابن بنّاء خوانده است که شاید تحریف کاتبان باشد.

از دوران زندگانی وی اطلاع اندکی دردست است. وی در قُرطبه به دنیا آمد، اما به دلایلی که برما روشن نیست به مُرسیه روی نهاد. گویند چون در مرسیه انجیر فراوان است، شاید نامیده شدن او به تیّانی به سبب خرید و فروش انجیر بوده باشد (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۵/۷-۱۳۶؛ قس: ابن خلکان، ۳۰۱/۱؛ صفدی، همانجا). وی لغت را از پدرش غالب و ابوبکر زبیدی و دیگران آموخت (ابن خلکان، ۳۰۱/۱) و خود از راویان اقوال پدر و ابوبکر زبیدی و عبدالوارث بن سفیان و جز ایشان و نیز راوی اشعار ابوتمام (مقری، ۱۳۵/۳) گردید (قس: ابن بشکوال، ۱۲۰/۱؛ ذهبی، ۵۸۵/۱۷). منابع ما بیشتر به ذکر پیوستگی وی به امیرابوالجیش مجاهدبن عبدالله عامری (۴۳۶ ق / ۱۰۴۴م) امیر دانیه[1] بسنده کرده‌اند، اما پیش از این در زمان المنصور محمدبن ابی عامر (۳۹۲ ق / ۱۰۰۲ م) ردّپای وی را در «دیوان النّدماء» می‌یابیم (ابن بسام، ۱ (۴) /۱۹). این روایت شاید تنها سندی باشد که حاکی از ارتباط وی با دستگاه خلفای اموی اندلس است.

گویند امیرابوالجیش به علمای عصر خویش توجه بسیار داشت. گویا زمانی که برمرسیه استیلا یافت، ابن تیّانی از تألیف کتاب خویش فارغ گشته بود. وی پیکی را همراه با خلعت (ابن سعید، ۱۶۶/۱) و هزار دینار اندلسی به سوی ابن تیّانی فرستاد و از وی خواست تا در کتاب خود بیفزاید که آن را برای امیرابوالجیش تألیف کرده است. ابن تیانی سخت برآشفت و هدایا را پس فرستاد و در عبارتی برازنده و بزرگ‌منشانه گفت: «به خدا سوگند اگر دنیا را به من ببخشند، هرگز نپذیرم. زیرا من این کتاب را نه خاص او که برای هر طالب علمی فراهم آورده‌ام» (حمیدی، ۱۷۲؛ قس: ابن بشکوال، ۱۲۰/۱؛ ضبّی، ۲۵۲؛ یاقوت، همانجا).

ابوبکر مصحفی وزیر گوید: من سه بار ابن تیانی ادیب را ملاقات کردم. دوبار در مرسیه و بار سوم در المریه (ابن خیر، ۳۶۰). این بار اخیر وی برای تدریس به آنجا آمده بود: ابن تیّانی در لغت سرآمد اقران

---

1. Daniyya

و در مسائل لغوی قول او مورد وثوق و اعتماد بسیار بود و در میان مردمان به دینداری و زهد شهرت داشت (حمیدی، همانجا؛ قس: ابن خیر، ابن بشکوال، همانجاها) و شاید داستان وی با امیرابوالجیش که پیش از این ذکر کردیم، از نشانه‌های پارسایی او باشد.

در باب آثار وی اختلاف نظر بسیار است. سیر تاریخی منابع را این گونه می‌توان تصویر کرد: گروهی تنها به کتابی از او در لغت، بدون اعتنا به نام آن اشاره کرده‌اند (ابن ماکولا، ۴۴۳/۱؛ حمیدی، ۱۷۲؛ سمعانی، ۱۱۵/۳)، گروهی دیگر، نظر به اهمیت و اعتبار کتاب در تاریخ لغت‌نگاری، به معرفی آن پرداخته‌اند، از آن جمله ابن خیر (صص ۳۵۹-۳۶۰) گوید: او را در لغت کتابی است که در میان کتابهای مختصر و مطول و همانند آن نوشته نشده است، و آن بنا به قول ابن حیان (۴۶۹ ق / ۱۰۷۶م) *تلقیح العین* نام دارد. تقریباً بیشتر منابع تا سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م همین عنوان را از قول ابن حیان نقل کرده‌اند، اما فیروزآبادی (د ۸۱۷ ق / ۱۴۱۴ م) در کتاب *بلغة* خود علاوه بر ذکر *تلقیح العین*، به کتاب دیگری از او به نام *الموعَب* اشاره کرده است (صص، ۴۴-۴۵؛ قس: قفطی، ۲۶۰/۱). دیگر آثاری که به او نسبت داده شده، عبارت است از *اخبار تهامة* (حاجی خلیفه، ۲۶/۱)، *شرح الفصیح* (زبیدی، ۱۵/۱۰) و *مختصر الجمهرة* که گزیده‌ای از *جمهرهٔ* ابن درید است (GAS, IX 314, 319).

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، سارگوسا، ۱۸۹۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط ومحمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، جلال الدین، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی*، به کوشش جاکلین سوبله وعلی عمارة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بُغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی چستر بیتی، شم ۳۳۹۳؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAS.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْن تَیْمیّه، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن شهاب‌الدین عبدالحلیم بن مجدالدین عبدالسلام بن عبدالله بن ابی القاسم محمدبن الخضر بن محمدبن الخضر الحرّانی الدمشقی الحنبلی، از مشاهیر علمای اسلام (دوشنبه ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ ـ شب دوشنبه ۲۰ ذیقعدهٔ ۷۲۸ ق / ۲۲ ژانویهٔ ۱۲۶۳ ـ ۲۶ سپتامبر ۱۳۲۸م).

زندگی نامه: ابن تیمیه یکی از شخصیتهای برجستهٔ اسلام است که در اندیشهٔ دینی و معنوی عصر خود و اعصار بعد از خود اثر بسیار مهمی داشته و از افراد معدود بحث انگیز و مورد مناقشه در سرتاسر قرون بعد از زمان خویش بوده است. حیات علمی و اجتماعی و سیاسی او سرشار از مقاومت و مبارزات سرسختانه در برابر مخالفان است. وی در ابراز عقاید خود که بعضی از آنها بسیار جسورانه بوده، از هیچ کس باکی نداشته است. ابن تیمیه در زمانی که رعب و وحشت مغول هنوز بر سراسر عالم اسلام مستولی بود، به پا خاست و مسلمانان را به پایداری در برابر مغولان و جنگ با آنان فرا خواند. اهمیت این عمل او تا آنجاست که می‌توان گفت: وی در پیروزی ممالیک مصر برسپاهیان مغول سهمی بزرگ داشته است، و از این حیث می‌توان او را عالم دینی کم نظیری در جهان اسلام به شمار آورد.

ابن تیمیه در شهر حرّان که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد. این شهر به گفتهٔ یاقوت قصبهٔ بلاد مُضَر و برسر راه شام و موصل و روم (آسیای صغیر)، در کنار نهر معروف به جُلّاب، واقع بوده و تا شهر رُها (اورفه) یک روزه راه و تا شهر رَقّه دو روزه راه فاصله داشته است. حرّان که اکنون از شهرهای ویران ترکیه است، در روزگاران گذشته شهری با شکوه و دارای فرهنگی درخشان بوده، و ابن تیمیه خود بارها در تصانیفش آن را مرکز صابئه و بت پرستان و فلاسفه خوانده است. آباء کلیسا هم آن را هِلِنوپولیس یا شهر کفّار و مشرکان خوانده‌اند (EI², ذیل حران[1]). شهر حران در سالهای پیش از تولد ابن تیمیه و در سالهای کودکی او همواره در معرض تهدید حملات مغول بوده است. ابن کثیر (۲۵۵/۱۳) می‌گوید که در ۶۶۷ ق / ۱۲۶۹م، هنگامی که ابن تیمیه بیش از شش سال نداشته است، مردم حران از ترس حملهٔ مغول شهر را ترک کردند. از آن جمله شهاب‌الدین عبدالحلیم پدر ابن تیمیه که از علمای دینی بزرگ شهر بود، در همین سال به همراه خانوادهٔ خویش روانهٔ دمشق شد. در همین سفر گردونه‌ای که کتابخانه‌اش را برآن بار کرده بود، در ریگ فرو رفت و به زحمت زیاد توانستند آن را بیرون بکشند (کرمی، ۵۲ ـ ۵۳).

از خانوادهٔ ابن تیمیه در حران در قرن ۶ و ۷ ق / ۱۲ و ۱۳م افراد برجسته‌ای در مذهب حنبلی شهرت یافته‌اند. نخستین فرد معروف این خانواده که به «ابن تیمیه» مشهور شده، فخرالدین خطیب محمدبن خضر (۵۴۲ ـ ۶۲۱ یا ۶۲۲ ق / ۱۱۴۷ ـ ۱۲۲۴ یا ۱۲۲۵م) است. در وجه تسمیهٔ او گفته‌اند که پدر یا جد (مادری) وی در سفر حج در تَیْماء دخترک زیبایی دید و هنگامی که از سفر به وطن بازگشت، دختر نوزاد خویش را شبیه آن دختر تیمایی یافت، پس او را تیمیه نامید. از این رو فرزندان آن دختر به ابن تیمیه معروف شدند (ابن خلکان، ۳۸۸/۴). این فخرالدین عموی جد مجدالدین ابن تیمیه (۵۹۰ ـ ۶۵۲ ق / ۱۱۹۴ ـ ۱۲۵۴م) است که از فقهای بزرگ حنبلی و صاحب تألیفات بوده است. پسر مجدالدین، شهاب الدین عبدالحلیم (۶۲۷ ـ ۶۸۲ ق /

---

1. Harran

۱۲۳۰ ـ ۱۲۸۳م)، پدر تقی الدین ابن تیمیه است که او نیز از فقهای معروف حرّان و «شیخ البلد» و خطیب و حاکم آنجا بوده است. وی در شهر دمشق رئیس دارالحدیث السُکَّریّه (واقع در کوی قَصّاعین = کاسه گران) و در جامع این شهر صاحب کرسی بود و روزهای جمعه در آنجا سخنرانی می‌کرد.

تقی‌الدین ابن تیمیه پرورش علمی و دینی خود را ابتدا در محیط علمای حنبلی دمشق تکمیل کرد. از شیوخ او می‌توان ابن عبدالدائم، علی بن احمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسی الحنبلی (د ۶۹۹ ق / ۱۳۰۰ م)، مجدبن عساکر (د ۶۶۹ ق / ۱۲۷۱ م)، یحیی بن الصیرفی (د۶۹۶ ق)، قاسم اربلی (د ۶۸۰ ق)، وابن ابی الیُسر (د ۶۷۲ ق / ۱۲۷۳م)، شمس‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن ابی عمر محمدبن احمدبن محمد بن قدامة المقدسی الحنبلی (د ۶۸۲ ق)، مسلم بن علاّن شمس الدین ابوالغنائم دمشقی (۶۸۰ ق)، ابراهیم بن‌الدرجی (د ۶۸۱ ق)، زین‌الدین ابن المُنَجّا ابوالبرکات تنوخی حنبلی (د ۶۹۵ ق) و دیگران را نام برد (ابن عماد، ۳۳۱/۵، ۳۳۸، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۳۲، ۴۵۱).

ابن تیمیه در اکثر علوم متداول زمان خود از فقه و حدیث و اصول و کلام و تفسیر متبحر بود و در فلسفه و ریاضیات و ملل و نحل و عقاید ادیان دیگر مخصوصاً مسیحیت و یهود نیز اطلاعات فراوان داشت و این معنی در سرتاسر آثار و تصانیف او مشهود است. وی در فقه حنبلی به درجهٔ اجتهاد رسید و پس از مطالعه و تبحر در مذاهب دیگر فقهی فتواهایی داد که با فتاوی مذاهب اربعه اختلاف داشت و بدین سان، استقلال رأی و نظر آزاد خود را در فقه به ثبوت رسانید. هنوز به بیست‌سالگی نرسیده بود که اهلیت و شایستگی فتوا و تدریس را به دست آورد و پس از فوت پدرش (۶۸۲ ق) از آغاز سال ۶۸۳ (دوشنبه دوم محرم) در دارالحدیث سکریه به تدریس پرداخت (ابن کثیر، ۳۰۳/۱۳). ابن عماد (۸۱/۶) نام این مدرسه را تنگزیه ذکر کرده که در بزوریّهٔ دمشق واقع بوده است، ولی ظاهراً قول ابن کثیر درست‌تر است. در تشریفات شروع به تدریس، جمعی از علمای درجه اول دمشق، مانند قاضی القضاة بهاءالدین شافعی، شیخ‌تاج‌الدین فزاری شیخ شافعیان، شیخ زین الدین ابن المرحّل و زین الدین ابن المُنَجّا الحنبلی حضور داشتند. ابن تیمیه با آنکه جوانی بیست و دوساله بود، حاضران را با قدرت علمی و حسن بیان خود شگفت زده کرد، و تاج الدین فزاری آن درس را نوشت. پس از آن در روز جمعه ۱۰ صفر ۶۸۳ ق / ۲۸ آوریل ۱۲۸۴ م در جامع اموی دمشق پس از نماز جمعه به منبر رفت و شروع به تفسیر قرآن کرد. ظاهراً این منبر یا کرسی همان کرسی پدرش عبدالحلیم بود. ابن تیمیه به زودی براثر قدرت بیان و وسعت دانش و زهد و عبادت خود مشهور گردید و از مراجع مهم فتوا در زمان خود شد.

در ۶۹۳ ق / ۱۲۹۴م واقعه عَسّاف نصرانی اتفاق افتاد. جمعی در محضر قاضی گواهی دادند که عساف به حضرت رسول (ص) ناسزا گفته است. ابن‌تیمیه و شیخ زین‌الدین فارقی، شیخ‌دارالحدیث، به عزالدین ایبک نایب السلطنهٔ دمشق شکایت کردند و در شهر آشوب برپا شد. نایب‌السلطنه ابن‌تیمیه و فارقی را گرفت و زد و در «عَذْراویّه» به زندان انداخت. عساف را نیز به مجلس محاکمه کشید. او در محکمه ثابت کرد که گواهان با او دشمنی دارند. عساف تبرئه شد و ابن‌تیمیه و فارقی هم از زندان آزاد گشتند و رضایتشان جلب شد. ابن‌تیمیه به همین مناسبت کتاب *الصارم المسلول علی سابّ الرسول* (یا شاتم الرسول) را تألیف کرد.

ابن‌تیمیه از چهارشنبه ۱۷ شعبان ۶۹۵ ق / ۲۰ ژوئن ۱۲۹۶م پس از وفات زین‌الدین ابن‌المنجّا (در چهارم شعبان همان سال) به جای او که شیخ حنابله بود، متصدی تدریس مدرسهٔ «الحنبلیهٔ» دمشق گردید و درس خود را در حلقهٔ عمادبن‌المنجا به شمس‌الدین‌بن فخر بعلبکی واگذار کرد (ابن‌کثیر، ۳۴۴/۱۳). در ۶۹۷ ق در زمان سلطنت ملک‌منصور لاجین سلحداری برخی از قلاع و استحکامات کیلیکیه یا ارمنستان صغیر به دست سپاه مصر فتح شد. خبر این فتح در رمضان به دمشق رسید و ابن‌تیمیه به همین مناسبت در روز جمعه ۱۷ شوال «میعادی» ترتیب داد و در آن دربارهٔ جهاد و ترغیب مسلمانان به آن سخنرانی کرد. ابن‌کثیر این میعاد را با شکوه و پرجمعیت وصف کرده است (۳۵۱/۱۳ ـ ۳۵۲). مقصود از «میعاد» سخنرانیهایی دینی و ارشادی بود که به مناسبت وقایع مهم از طرف علمای دین ترتیب داده می‌شد.

به گفتهٔ ابن شاکر (۷۲/۱) ابن‌تیمیه کتاب *العقیدة الحمویة الکبری* را در ۶۹۸ ق میان نماز ظهر و عصر در پاسخ سؤالاتی که درباره مسائل کلامی از او کرده بودند، نوشت. این رساله که در آن به مذهب کلامی اشعری حمله شده بود، جنجال سختی برانگیخت و این در اواخر سلطنت ملک لاجین بر مصر و رفتن قبجق نایب‌السلطنه دمشق نزد مغول بود. به همین سبب ابن تیمیه را به محضر قاضی احضار کردند. قاضی القضاة حنفیّه در دمشق جلال‌الدین احمدبن حسان‌بن انوشروان رازی (د ۷۴۵ ق / ۱۳۴۴م) و قاضی‌القضاة شافعیان امام‌الدین عمربن عبدالرحمن قزوینی برادر جلال‌الدین قزوینی خطیب دمشق بود (مقریزی، ۸۲۸/(۳)۱). هنری لائوست در شرح حال و عقاید ابن‌تیمیه (صص ۲۵۲ ـ ۲۵۳)، قاضی‌القضاة حنفیه را با جلال‌الدین محمدبن عبدالرحمن قزوینی که برادر امام‌الدین عمربن عبدالرحمن مذکور است، اشتباه کرده است. به گفتهٔ همهٔ مورخان قاضی حنفیه در آن وقت همان جلال‌الدین احمدرازی بوده است. ابن‌تیمیه از حضور در مجلس قاضی امتناع کرد و امیر سیف‌الدین جاغان که در آن هنگام با نفوذترین امیر دمشق بود، به یاری ابن‌تیمیه برخاست و مخالفان او را که در شهر غوغا برپا کرده بودند، مضروب ساخت و فتنه را فرو نشاند. پس از این واقعه ابن‌تیمیه در روز جمعه میعادی ترتیب داد و به تفسیر پرداخت و روز شنبه از صبح تا پاسی از شب در حضور قضات به بحث دربارهٔ مضامین *العقیدة الحمویة*

پرداخت و کسی نتوانست بر او خرده بگیرد. امام‌الدین قاضی شافعیه گفت: «هرکس دربارهٔ ابن‌تیمیه سخنی بگوید، من دشمن او هستم»، وجلال‌الدین قاضی حنفیه گفت: «هر کس در بارهٔ شیخ سخن بگوید، او را تعزیر خواهم کرد». ابن‌تیمیه پیش از آن در مجلس محاکمه حاضر نشده بود و به قاضی گفته بود که او حق دخالت در اعتقادیات ندارد و مأموریت او فقط فصل دعاوی است (لائوست، ۲۷۲).

در ۶۹۹ ق / ۱۲۹۹م غازان، ایلخان مغول در ایران، به قصد تسخیر شام لشکرکشی کرد و در جنگی که در ۲۷ ربیع‌الاول /۲۲ دسامبر با ملک ناصر قلاوون سلطان مصر کرد، بر او پیروز شد. مردم دمشق از بیم مغول شهر را ترک کردند. ابن‌تیمیه با جمعی از علما برای گرفتن امان نزد غازان رفتند. غازان گفت من به مردم شهر امان داده‌ام (مقریزی، ۱(۳)/۸۸۹)، اما شهر دستخوش انقلاب و آشوب گردید و شهرک صالحیه به دست مغولان قتل و غارت شد. قلعهٔ دمشق پایداری کرد و تسلیم نشد. ابن‌کثیر می‌گوید: ابن‌تیمیه به نایب قلعه که ارجواش نام داشت، پیغام داد که قلعه را تسلیم نکند (۷/۱۴ ـ ۸)، اما دواداری (۳۵/۹) می‌گوید: ابن‌تیمیه برای صلح میان مغول و فرماندار قلعه به قلعه رفت، ولی ارجواش موافقت نکرد. ابن‌تیمیه برای جلوگیری از قتل و غارت باز به دیدار غازان رفت، ولی سعدالدین ساوجی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله به او اجازه ملاقات ندادند وگفتند که هنوز مال مهمی از مردم شهر عاید غازان نشده است. باز دواداری می‌نویسد که ابن‌تیمیه دربارهٔ اسیران مسلمان به خیمهٔ بولای یکیِ از فرماندهان سپاه مغول رفت. بولای به او گفت که مردم دمشق قاتلان امام‌حسین علیه‌السلام هستند، و ابن‌تیمیه پاسخ داد که قاتلان امام‌حسین در کربلا همه از مردم عراق بودند و کسی از مردم دمشق در آنجا نبود، و آن قدر با بولای سخن گفت تا خشم او را فرو نشاند (۳۶/۹). در ۲۰ شوال ۶۹۹ ق /۹ ژوئیهٔ ۱۳۰۰م نایب‌السلطنهٔ دمشق، جمال‌الدین آقوش افرم، به جنگ دُروزیان ساکن در جبال کِسرَوان لبنان رفت، زیرا دروزیها مغولان را در جنگ با مصریان یاری داده بودند. ابن‌تیمیه هم با جمعی از داوطلبان (متطوّعه) در این سفر جنگی همراه آقوش بود. به گفتهٔ ابن‌کثیر رؤسای دروز در این جنگ نزد ابن‌تیمیه آمدند. او با ایشان بحث کرد و راه راست را به ایشان نمود و آنان را وادار به توبه کرد (۱۲/۱۴). حمله به جبال کسروان در ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵م تجدید شد و ابن‌تیمیه در آن شرکت فعال داشت (مقریزی، ۲(۱)/۱۲؛ ابن‌کثیر، ۳۵/۱۴).

بدین‌گونه ابن‌تیمیه با دخالت در کارهای سیاسی و سختگیری در امر به معروف و نهی از منکر شخصیت قوی خود را به ثبوت رسانید. حضور او در همهٔ وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق مشهود بود، چنانکه در ۷۰۱ ق / ۱۳۰۲م جعلی بودن نامه‌ای را که یهودیان مدعی بودند، حضرت رسول با آن نامه یهودیان خیبر را از ادای جزیه معاف داشته است، ثابت کرد (ابن‌کثیر، ۱۹/۱۴). همچنین به اقامه حد و تعزیر پرداخت و مخالفان خود را به سکوت واداشت (همانجا).

مخالفانش نیز گاه بر ضد او دست به توطئه می‌زدند، چنانکه در ۷۰۲ ق نامه‌ای به دست نایب‌السلطنه دمشق رسید که در آن ابن‌تیمیه، قاضی شمس‌الدین ابن‌الحریری و جمعی از امرا و خواص، نایب‌السلطنه را متهم به ارتباط با دربار مغول می‌کرد، ولی به زودی مزوَّر بودن نامه معلوم شد و جاعلان به مجازات رسیدند (همو، ۲۲/۱۴).

در همین سال جنگ معروف شَقْحَب میان غازان و سپاه مصر و شام درگرفت که به شکست غازان منتهی شد. ابن‌کثیر (۲۴/۱۴) می‌گوید که بعضی از مردم در جنگ با غازان مردد بودند، زیرا از یک سو غازان و سپاه او اسلام آورده بودند و از سوی دیگر با امام مسلمانان بیعت نکرده بودند تا باغی و طاغی بر امام به شمار آیند، ولی ابن‌تیمیه غازان و سپاه او را چون خوارج شمرد و گفت: خوارج نیز با علی و پس از آن با معاویه جنگیدند و خود را برای خلافت سزاوارتر از آن دو شمردند. غازان هم علاوه بر آنکه ظالم است، خود را سزاوارتر از دیگران برای امامت می‌داند. سپس گفت: اگر دیدید که من در سپاه غازان هستم، بی‌درنگ مرا بکشید. مردم از بیم مغول از شهر خارج شدند، و ابن‌تیمیه نیز از شهر بیرون رفت. مردم پنداشتند که او نیز گریخته است، اما او به اردوی ملک ناصر قلاوون رفت و او را به جهاد و حرکت به سوی دمشق ترغیب کرد و سوگند خورد که سپاه ناصر پیروز خواهد شد. امیران ناصر به او گفتند که «ان‌شاءالله» بگوید، او گفت: «ان‌شاءالله تحقیقاً لا تعلیقاً» (همو، ۲۵/۱۴ ـ ۲۶).

نبرد شقحب در ماه رمضان اتفاق افتاد. ابن‌تیمیه فتوا داد که مسلمانان جنگجو افطار کنند. ملک ناصر به او پیشنهاد کرد که با او در یک صف باشد، ولی او گفت که سنت اقتضا می‌کند که او در صف قوم خود، یعنی صفوف اهل شام باشد (همانجا). مقریزی و تغری بردی از شرکت او در این جنگ چیزی نگفته‌اند، ولی ابن‌کثیر (همانجا) و ابن‌شاکر (۷۳/۱) بر همکاری آشکار او در این جنگ تأکید کرده‌اند.

در رجب ۷۰۴ ق ابن تیمیه مردی به نام ابراهیم قطان مجاهد را که حشیش می‌خورد و سبیلتی پرپشت و دلقی بلند و ناخنهای دراز داشت، گرفت، دلق بلندش را پاره کرد و فرمان داد تا سبیل و ناخنهایش را بزنند و او را واداشت تا از حشیش و دیگر محرمات توبه کند؛ همچنین با شخص دیگری به نام شیخ محمد خباز بلاسی نیز چنین کرد و او را از تعبیر خواب و دیگر چیزها که بر پایهٔ علم نیست، منع کرد (ابن‌کثیر، ۳۳/۱۴ ـ ۳۴).

در همین سال ابن‌تیمیه به مسجد نارنج (یا مسجدالتاریخ) در جوار مصلای شهر دمشق رفت و سنگی را که می‌گفتند: اثر پای حضرت رسول بر آن هست و مردم به آن تبرک می‌جستند، شکست و گفت تبرک و بوسیدن آن جایز نیست. عوام از این کار او به خشم آمدند و شکایت به سلطان مصر بردند. از مصر جواب آمد که اگر امر چنان است که ابن‌تیمیه می‌گوید، کار او درست بوده است و اگر خلاف آن ثابت شود، باید سزای آن را ببینند (مقریزی، ۲(۱)/۸ ـ ۹؛ قس: ابن‌کثیر، ۳۴/۱۴).

در ۷۰۵ق ابن‌تیمیه با فقرای احمدیه درافتاد. فقرای احمدیه نمایشهای عجیب می‌دادند و در آتش می‌رفتند و مار می‌خوردند. ابن‌تیمیه در حضور نایب‌السلطنه در قصر ابلق بر ایشان اعتراض کرد و گفت: اگر راست می‌گویند باید پیش از رفتن به آتش بدن خود را با سرکه و اشنان خوب بشویند و افزود که کارهای ایشان شیادی، و برخلاف کتاب و سنت است. سرانجام موافقت شد که آنها را از این گونه نمایشها منع کنند و وادارشان سازند که طوقهای آهنین را از گردن خود باز کنند (ابن‌کثیر، ۳۶/۱۴).

ابن‌تیمیه دربارهٔ این واقعه و مناظرات خود با این فرقه که آنها را رفاعیه (پیروان شیخ احمدبن الرفاعی) و بطائحیة می‌خواند، رساله‌ای تألیف کرده است. این رساله به نام «مناظرة ابن‌تیمیة العلنیّة لدجاجلة البطائحیّة الرفاعیّة» در مجموعة *الرسائل والمسائل* (۱۳۳/۱ ـ ۱۵۵) به چاپ رسیده است.

در همین سال محاکمه ابن‌تیمیه بر سر عقاید او و مخصوصاً آنچه در *العقیدة الواسطیة* آورده بود، پیش آمد. دواداری داستان این محاکمه و دلایل آن را به تفصیل ذکر کرده است (۱۴۳/۹). خلاصهٔ آن این است که ابن‌تیمیه در ۷۰۳ق، *فصوص‌الحکم* محیی‌الدین ابن‌عربی را مطالعه کرد و آن را با عقاید خود مخالف یافت و شروع به لعن و سبّ محیی‌الدین و پیروان او کرد و کتابی به نام *النصوص علی الفصوص* در ردّ آن نوشت. بعد آگاه شد که شیخ ابوالفتح نصربن سلیمان مَنْبِجی مقری (د۷۱۹ق / ۱۳۱۹م) که امیر بَیْبَرس جاشنگیر سلطان مصر بسیار به او عقیده داشت و شیخ کریم‌الدین، شیخ خانقاه سعیدالسعداء در قاهره، از پیروان و معتقدان محیی‌الدین ابن‌عربی هستند، پس به هر دو نامه نوشت و در آن نامه‌ها ابن‌عربی را سخت نکوهش کرد (نامهٔ مفصل وی به نصر منبجی در مجموعة *الرسائل والمسائل*، ۱۶۹/۱ ـ ۱۹۰، به طبع رسیده است). این نامه مؤدبانه است، ولی در آن به عقاید محیی‌الدین و صدرالدین قونوی و عفیف تلمسانی و ابن‌سبعین سخت تاخته و آنان را کافر خوانده است. نصر منبجی از این نامه سخت به خشم آمد و به‌واسطهٔ تقرب و احترامی که نزد امیر بیبرس جاشنگیر داشت، قاضی زین‌الدین علی بن مخلوف بن ناهض مالکی (د ۷۱۸ ق) قاضی مالکیان در قاهره را واداشت تا از بیبرس بخواهد که ابن تیمیه را به مصر فراخواند تا او را محاکمه کنند و به توبه و بازگشت از عقایدش وادارند. در این میان در ۸ رجب ۷۰۵ق بحث و مناقشه دربارهٔ *العقیدة الواسطیة* پیش آمد و پس از چند جلسه مذاکره عقیدهٔ شیخ پذیرفته شد. اما در آن اوان شیخ جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف مِزّی (د ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م) فصلی از کتاب *افعال العباد* بخاری را در ردّ بر جَهْمیّه می‌خواند. شافعیان گمان بردند که روی سخن با ایشان است و به قاضی نجم‌الدین ابوالعباس احمد بن صَصْریٰ قاضی شافعیان شکایت بردند. ابن صصریٰ مِزّی را به زندان انداخت. این امر بر ابن تیمیه‌گران آمد و به زندان رفت و مزی را از زندان آزاد ساخت. ابن صصری مقاومت و تهدید به استعفاء کرد. ابن تیمیه به نایب السلطنه شکایت برد و او فرمان داد که کسی دربارهٔ عقاید سخن نگوید (ابن کثیر، ۳۷/۱۴).

به مصر خبر رسید که نایب‌السلطنهٔ دمشق ندا در داده است که هر کس دربارهٔ عقیدهٔ ابن تیمیه سخنی بگوید، به دار آویخته می‌شود. پس قاضی شمس‌الدین ابن عَدْلان کِنانی مصری قاضی معتبر و بنام شافعیان (د ۷۴۹ ق) سخت بر آشفت و با قاضی علی بن مخلوف مذکور برضد ابن تیمیه به پاخاست. در نامه‌ای که در ۵ رمضان به دمشق رسید، سلطان فرمان داده بود که ابن تیمیه و قاضی ابن صصری را برای آنچه در محاکمه ابن تیمیه در ۶۹۸ ق در خصوص رسالهٔ *العقیدة الحمویة* روی داده بود، یعنی برای تحقیق و کشف حقیقت، به مصر بفرستند. پس ابن تیمیه را با برادرش شرف‌الدین عبدالرحمن و ابن صصری به مصر فرستادند. روز پنجشنبه ۲۳ رمضان ۷۰۵ ق / ۱۸ آوریل ۱۳۰۵ م مجلس محاکمه‌ای در قلعهٔ جبل قاهره با حضور امرا، قضات و فقها تشکیل شد. قاضی ابن عدلان دربارهٔ عقیدهٔ شرعی او ادعانامه‌ای بیان کرد. ابن تیمیه شروع به خطبه کرد. به او گفتند که او را برای خطبه نیاورده‌اند، برای محاکمه آورده‌اند، و باید به ادعانامه پاسخ دهد. ابن تیمیه پرسید که این دعوی نزد چه کسی طرح خواهد شد، یعنی قاضی کیست؟ گفتند: زین‌الدین علی بن مخلوف. ابن تیمیه گفت: حکم او در این باره جایز نیست، زیرا او طرف دعوی و خصم او و خصم مذهب اوست. قاضی او را به دلیل پاسخ ندادن محکوم به زندان کرد، و با برادرش در حارة الدیلم به زندان افکندند و ابن صصری را با خلعت و حکم قضا روانهٔ دمشق کردند و نامه‌ای به او دادند که بر منبر جامع دمشق بخوانند و مردم را از اعتقاد به فتواهای ابن تیمیه بازدارند و حنابله را مجبور به بازگشت از عقاید او کنند. می‌گویند: چون در آن مجلس حکم به زندانی شدن او کردند، ابن تیمیه این آیه را برخواند: رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ... (یوسف /۳۲/۱۲).

دواداری نامه‌ای را که برضد حنابله و ابن تیمیه، برای خواندن در جامع دمشق نوشته شده بود، آورده است (۱۳۹/۹ ـ ۱۴۲). در این نامه ابن تیمیه را به سبب اعتقادش به تجسیم و بودن خداوند در بالا و نیز عقیده به صوت و حرف بودن *قرآن* و قدمت آن متهم ساخته و حکم کرده‌اند که اگر حنبلیان از این عقاید دست برندارند، باید از مناصب خود برکنار شوند.

در شب عید فطر سال ۷۰۶ ق امیر سلار نایب السلطنهٔ مصر قضات شافعی و مالکی و حنفی را با جمعی از فقها احضار کرد تا دربارهٔ آزاد کردن ابن تیمیه از زندان بحث کنند. بعضی از حضار برای خروج او از زندان شروطی قائل شدند، از جمله آنکه ابن تیمیه از بعضی عقاید خود دست بردارد و خواستند تا ابن تیمیه به آن مجلس بیاید و با ایشان گفت و گو کند، ولی ابن تیمیه حاضر نشد و مجلس به جایی نرسید (ابن کثیر، ۴۳/۱۴).

در روز جمعه ۱۴ صفر ۷۰۷ ق / ۱۵ اوت ۱۳۰۷ م قاضی القضاة

بدرالدین محمد بن ابراهیم بن سعدالله کنانی شافعی، معروف به ابن جماعه (د ۷۳۳ ق / ۱۳۳۳ م) در زندان قلعهٔ الجبل در قاهره با ابن تیمیه ملاقات کرد. ابن تیمیه تصمیم خود را برماندن در زندان به اطلاع او رسانید. در جمعه ۲۳ ربیع‌الاول همین سال امیر حسام الدین مهنّا بن ملک عیسی، معروف به ملک العرب (د ۷۳۵ ق) که به قاهره رفته بود، خود به زندان ابن تیمیه رفت و او را سوگند داد که با او از زندان بیرون بیاید و به خانه امیرسلار بروند. در خانه امیرسلار میان او و بعضی از فقها مباحثه در گرفت و تا شام طول کشید و ابن تیمیه شب را در خانهٔ سلار گذرانید. روز یکشنبه به حکم سلطان اجتماع دیگری تشکیل شد، ولی قضات در آن مجلس حاضر نشدند، زیرا از بحث با ابن تیمیه بیم داشتند. امیر حسام الدین مهنّا می‌خواست ابن تیمیه را با خود به دمشق ببرد، ولی سلار گفت: بهتر است او در مصر بماند تا مردم فضل و دانش او را ببینند. در شوال همین سال بزرگان صوفیه به سبب حملات ابن تیمیه به ابن عربی از او شکایت کردند. در رأس این صوفیان تاج الدین ابوالفضل احمد بن محمد بن عبدالکریم بن عطاءالله اسکندرانی شاذلی مالکی (د ۷۰۹ ق) و شیخ خانقاه سعید السعداء بودند. محاکمه را به قاضی شافعی محول کردند، ولی در جلسهٔ محاکمه نتوانستند چیزی برابن تیمیه ثابت کنند. ابن تیمیه گفت: طلب یاری و استغاثه از خدا جایز است، ولی از رسول الله جایز نیست، فقط می‌توان او را نزد خدا شفیع کرد. بعضی از حضّار گفتند: از این سخن نمی‌توان چیزی بر او خرده گرفت، ولی قاضی که همان بدرالدین ابن جماعه بود، این سخن ابن‌تیمیه را بی‌ادبی نسبت به پیامبر (ص) تلقی کرد. بعد او را میان رفتن به دمشق، و حبس در قاهره و رفتن به اسکندریه با بعضی شروط مخیّر ساختند. او پذیرفت که به دمشق رود و با برید (پست و قاصد) عازم دمشق گردید، اما روز بعد او را برگرداندند و گفتند حکومت جز با حبس او با امر دیگری موافق نیست؛ پس میان قضات خلاف افتاد و ابن تیمیه پذیرفت که به زندان رود. او را به زندان قضات درجایی که وقتی قاضی تاج‌الدین ابومحمد عبدالوهاب، معروف به ابن بنت الأعزّ (د ۶۶۵ ق / ۱۲۶۷ م) را محبوس کرده بودند، بردند و اجازه دادند که خدمتکارانی با او باشند. ابن تیمیه در زندان به دادن فتوا مشغول شد و مردم آزادانه پیش او می‌رفتند. می‌گویند: شیخ زندانیان را از لهو و لعب و بازی نرد و شطرنج باز می‌داشت و به آنها آموزشهای دینی می‌داد تا آنجا که آن زندان از مدرسه و خانقاه و رباط مفیدتر شده بود. خانهٔ ابن تیمیه نیز پس از آزادی وی از زندان مرکزی روحانی برای عامه گردید.

در ۷۰۹ ق ابن تیمیه به اسکندریه رفت. در آنجا او را در خانهٔ شاهی واقع در برجی وسیع، جای دادند. زمینهٔ این سفر براثر تحریک شیخ نصر منبجی دشمن اصلی او فراهم آمد که بر بیبرس جاشنگیر، که با عنوان الملک المظفر سلطان مصر شده بود، نفوذ فراوان داشت. گویا قصد داشتند که او را در آنجا به دست یکی از مخالفان وی از میان بردارند. ابن تیمیه ۸ ماه در آن برج ماند و اصناف مردم پیش او می‌رفتند و از فضل و دانش او بهره می‌بردند (ابن کثیر، ۵۰/۱۴).

اندکی بعد وضع سیاسی مصر دگرگون شد و ملک ناصر محمدبن قلاوون که از دست امرای خود به‌قلعه کرک پناه برده بود، به‌دمشق رفت و کارش از نو بالا گرفت و الملک المظفر بیبرس جاشنگیر ناگزیر به‌استعفا گردید و ملک ناصر با پیروزی وارد قاهره شد و روز عیدفطر به‌قلعهٔ الجبل، قلعهٔ نظامی مصر، رفت و روز ۲ شوال یعنی دو روز پس از عودت به‌سلطنت (برای بار سوم) ابن تیمیه را با احترام از اسکندریه فرا خواند. ابن تیمیه روز ۸ شوال وارد قاهره شد و روز جمعه به‌دیدار ملک ناصر رفت و مورد استقبال گرم او قرار گرفت. در این مجلس که وزیر و قضات مصر و شام و علمای بزرگ حاضر بودند، وزیر از سلطان خواست که در برابر گرفتن مبلغ کلانی از اهل ذمه، اجازه دهد که آنها عمامهٔ سفید بر سر نهند. ملک ناصر از علما دربارهٔ این پیشنهاد استفتا کرد، ولی کسی جز ابن تیمیه پاسخ نداد. وی روی دو زانو نشست و با سخنانی تند و خشن پیشنهاد وزیر را رد کرد و ملک ناصر را از این کار بازداشت. در آن جلسه ملک ناصر به‌طور خصوصی از ابن تیمیه خواسته بود که به‌قتل بعضی از قضات که دربارهٔ ملک ناصر هنگام تبعید او به‌کرک سخنانی گفته بودند، فتوا دهد. این قضات همان کسانی بودند که به‌ابن تیمیه نیز آزار رسانده بودند، اما ابن تیمیه به‌این درخواست سلطان پاسخ منفی داد و گفت: ایشان اشخاص خوبی هستند، اگر آنها را بکشی، مانند ایشان دیگر نخواهی یافت. سلطان گفت: آنها ترا آزار رسانده‌اند و بارها خواسته‌اند که ترا بکشند. ابن تیمیه پاسخ داد: هر کس مرا آزار داده است، بخشودم، و از کسانی که خدا و رسول را آزرده‌اند، خدا خود انتقام خواهد گرفت. قاضی مالکی در این باره گفته است: ما کسی مانند او ندیدیم، ما برضد او توطئه کردیم و بر او دست نیافتیم، اما او بر ما دست یافت و از ما درگذشت. ابن تیمیه پس از آن آزادانه به‌نشر عقاید و فتاوی خود مشغول شد (ابن کثیر، ۵۳/۱۴ - ۵۴).

در رجب ۷۱۱ ق / نوامبر ۱۳۱۱ م عده‌ای برضد ابن تیمیه توطئه‌ای ترتیب دادند تا او را بکشند. جماعتی از طرفداران ابن تیمیه خواستند که توطئه کنندگان را بگیرند و بکشند، ولی ابن تیمیه مانع شد و گفت: اگر این انتقام حق من است، از آن درگذشتم، و اگر حق شماست، چرا از من استفتا می‌کنید؟ و اگر حق خداست، خداوند خود می‌داند که چگونه انتقام بگیرد (لائوست، ۲۹۴، به‌نقل از *الکواکب الدریة*، ۱۸۴).

در ۷۱۳ ق خبر رسید که اولجایتو ایلخان مغول در ایران، قصد حمله به‌بلاد شام را دارد. ملک ناصر با شنیدن این خبر همراه ابن تیمیه رهسپار دمشق گردید. ابن تیمیه در غزّه از سلطان جدا شد و به‌بیت‌المقدس رفت و از آنجا عازم دمشق شد. ملک ناصر در ۱۳ شوال به‌دمشق رسید، و چون سپاه مغول بازگشته بودند، با امرای خود به‌حجاز رفت و ابن تیمیه روز چهارشنبه اول ذیقعده پس از ۷ سال دوری از دمشق وارد آن شهر شد و در آنجا رحل اقامت افکند و به‌تدریس و افتاء و ارشاد مشغول گشت.

در ۷۱۸ ق / ۱۳۱۹ م شمس‌الدین محمد بن مسلم بن مالک بن مزروع الحنبلی (د ۷۲۶ ق) قاضی القضاة دمشق با ابن تیمیه ملاقات کرد و از او خواست که در مسألهٔ حلف به‌طلاق، فتوا ندهد، ولی او نپذیرفت. مسألهٔ حلف یا سوگند به‌طلاق این است که کسی مثلاً بگوید: سوگند به‌طلاق (یا الطلاق یلزمنی: طلاق بر من لازم می‌شود) که چنین و چنان خواهم کرد، یا کسی طلاق را مُعلَّق و مشروط به‌امری کند و قصد او فعل چیزی یا پرهیز از چیزی و یا منع از آن باشد، ولی در آن حال نیّت طلاق نکند. فتوای ابن تیّمیه در این مورد این است که در هیچ یک از این دو حالت طلاق واقع نخواهد شد. نظر شیعه نیز در این مسأله چنین است، امّا اهل سنّت می‌گویند که در هر دو صورت طلاق واقع خواهد شد. ابن تیمیه می‌گوید: در هر دو صورت کفارهٔ یمین ثابت می‌شود. مشروح عقیدهٔ ابن تیمیه در *الفتاوی* مذکور است (نک: ابوزهره، ۴۳۰).

در اول جمادی‌الاول همین سال نامه‌ای از سوی ملک ناصر رسید که حکم می‌کرد: ابن تیمیه در حلف به‌طلاق فتوا ندهد. مجلسی در این باره تشکیل شد و نتیجهٔ آن تنفیذ فرمان سلطان بود که در شهر هم بر مردم خواندند. در روز سه‌شنبه ۲۹ رمضان ۷۱۹ ق باز نامه‌ای از سلطان متضمن منع ابن تیمیه از افتاء در مسألهٔ طلاق رسید و فقها و قضات در دارالسعاده نزد نایب‌السلطنهٔ دمشق جمع شدند و نامه را خواندند و بار دیگر رأی فقها و قضات مبنی بر تأیید حکم سلطان صادر شد، اما ابن تیمیه فرمان سلطان و رأی فقها را نادیده گرفت و بر فتوای خود در مورد طلاق مذکور باقی ماند. به‌همین جهت روز دوشنبه ۲۲ رجب ۷۲۰ ق قضات و فقهای مذاهب در دارالسعاده در حضور نایب السلطنه جلسه‌ای تشکیل دادند و ابن تیمیه را به‌جلسهٔ مذکور احضار کردند و او را به‌سبب عدم اطاعت توبیخ کردند و در قلعهٔ دمشق به‌زندان انداختند. ابن تیمیه مدت ۵ ماه و ۱۸ روز در این زندان ماند تا در روز دوشنبه عاشورای ۷۲۱ ق فرمانی از سلطان مبنی بر آزادی ابن تیمیه از زندان رسید و او از زندان خارج شد.

در روز دوشنبه ششم شعبان ۷۲۶ ق بار دیگر ابن تیمیه را با برادرش زین‌الدین عبدالرحمن در قلعهٔ دمشق زندانی کردند (مقریزی، ۲ (۱) / ۲۷۳). ابن کثیر (۱۲۳/۴) این واقعه را در ۱۶ شعبان سال مذکور نوشته که اشتباه است، زیرا همو (همانجا) می‌گوید: فرمان سلطان مبنی بر زندانی ساختن ابن تیمیه را در روز جمعه دهم شعبان در جامع دمشق برای مردم خواندند، یعنی فرمان سلطان قبلاً رسیده بوده است و به‌موجب آن ابن تیمیه در روز دوشنبه ششم شعبان زندانی شده بود. اگر دوشنبه ششم شعبان باشد، جمعه درست دهم شعبان می‌شود، اما دوشنبه در آن ماه با شانزدهم شعبان مطابق نیست.

بنابر نوشتهٔ مقریزی سبب صدور فرمان سلطان این بوده است که شمس‌الدین ابن قیم الجوزیه شاگرد بنام ابن تیمیه در شهر قدس در مسألهٔ شفاعت و توسل به‌انبیاء سخن گفت، یعنی به‌فتوای ابن تیمیه آن را جائز نشمرد و مجرد قصد قبر حضرت را (بدون قصد مسجد آن حضرت) منکر شد. مردم بیت‌المقدس از این فتوا ناراحت شدند و به‌جلال‌الدین محمد قزوینی قاضی القضاة دمشق (د ۷۳۹ ق) نامه نوشتند، و این خبر به‌سلطان ملک ناصر بن قلاوون رسید. او مسأله را به‌شمس‌الدین محمد بن عثمان حریری حنفی (د ۷۲۸ ق) قاضی القضاة حنفی ارجاع کرد. قاضی القضاة حنفی ابن تیمیه را سخت نکوهش کرد، و این موجب شد که ملک ناصر فرمان دهد که او را به‌زندان در افکنند (مقریزی ۲ (۱) / ۲۷۳). این خبر را یکی از حاجبان نایب‌السلطنه به‌ابن تیمیه رسانید. می‌گویند: ابن تیمیه از شنیدن این خبر اظهار سرور کرد. او را سوار بر اسب به‌قلعهٔ دمشق بردند و در آنجا اتاقی به‌او اختصاص دادند. برادرش زین‌الدین نیز برای خدمت به‌او بدانجا رفت. روز چهارشنبه نیمهٔ شعبان قاضی القضاة جلال‌الدین قزوینی امر کرد که جمعی از یاران ابن تیمیه را در زندان حاکم محبوس سازند و جمعی از آنان را نیز تعزیر نمایند و بر چارپایان سوار کنند، اما بعد از تعزیر آنان را آزاد ساختند، از این میان شمس‌الدین ابن قیم الجوزیه را به‌زندان انداختند و به‌گفتهٔ مقریزی کتک زدند (همانجا).

ابن رجب در *ذیل طبقات الحنابله* آورده است که ۱۸ تن از اهل هوی و هوس در مصر برضد ابن تیمیه فتوا دادند که در رأس آنان قاضی القضات مالکی، تقی‌الدین محمد بن ابی بکر بن عیسی بن بدران اَخْنائی (د ۷۵۰ ق / ۱۳۴۹ م) بود. هر چهار قاضی مذاهب چهارگانهٔ مصر نیز به‌حبس او فتوا دادند (۴۰۱/۲).

ابن کثیر (۱۴ / ۱۲۴) می‌نویسد: روز پنجشنبه ۱۱ ذیقعدهٔ سال مذکور، قاضی جمال‌الدین یوسف بن ابراهیم بن جمله (د ۷۳۸ ق) و ناصرالدین مُشِدّالاوقاف (ناظر و مفتش اوقاف) پیش ابن تیمیه رفتند و نظر او را دربارهٔ زیارت قبور انبیاء پرسیدند. او کتباً پاسخ داد، و آنان این پاسخ را به‌قاضی شافعیان نشان دادند. قاضی نوشت که مجرد زیارت قبر نبی را معصیت دانستن درست نیست ــ متن ابن کثیر در اینجا آشفته‌است ــ ابن کثیر می‌گوید که قاضی سخن ابن تیمیه را تحریف کرده است؛ ابن تیمیه زیارت قبر حضرت رسول را منع نکرده، بلکه مجرد قصد رفتن به‌زیارت را منع کرده است. یعنی اگر کسی بدون قصد زیارت به‌قبر حضرت رسول برود و در آنجا قبر را زیارت کند مانعی ندارد (همانجا).

در جمادی الآخر ۷۲۸ ق / آوریل ۱۳۲۸ م کتاب و کاغذ و قلم و دوات را از او گرفتند و از مطالعه منعش کردند، زیرا ابن الأخنائی قاضی القضاة مالکی در قاهره کتابی در رد بر ابن تیمیه دربارهٔ مسألهٔ زیارت نوشت. این کتاب به‌دست ابن تیمیه رسید و ردی بر آن نوشت و او را جاهل خواند. ابن الاخنائی به‌ملک ناصر شکایت کرد و او فرمان داد که کتاب و دفتر از او باز گیرند. ابن تیمیه در شب دوشنبه ۲۰ ذیقعدهٔ همان سال در زندان قلعهٔ دمشق وفات یافت. جنازهٔ او را با تشییع بی‌نظیر مردم در مقبرهٔ صوفیه در کنار قبر برادرش شرف‌الدین عبیدالله دفن کردند. عدهٔ کسانی را که در تشییع جنازه او شرکت کردند از ۶۰ تا ۲۰۰ هزار تن نوشته‌اند، و این غیر از تعداد زنان است که آنها

را تا ۱۵٬۰۰۰ تن تخمین زده‌اند (ابن کثیر، ۱۳۵/۱۴ ـ ۱۳۶).

ابن تیمیه بدون شک یکی از بزرگ‌ترین علمای دینی عالم اسلام در میان اهل سنت است. او از لحاظ دانش، تقوی، شجاعت و اعراض از مقامات و لذات دنیوی از افراد کم نظیر به شمار می‌رود. در سراسر عمر خود جز به بحث و مطالعه و تصنیف و مبارزه به کاری دیگر نپرداخت؛ زن نگرفت، از امرا و شاهان هدیه و صله نپذیرفت و به کم قناعت کرد (نک: ابن حجر، ۱۶۲/۱).

وی قامتی متوسط، کتفی پهن و چشمانی نافذ داشت (ابن رجب، ۳۹۵/۲). تندخوی بود و در بحث گاه بسیار تند می‌شد و به مخاطب اهانت می‌کرد (ابن حجر، ۱۶۳/۱). در برابر کسی خم نمی‌شد و به سلام و مصافحه بسنده می‌کرد. با امرا و شخصیتهای بلندمقام سیاسی استوار و بی‌پروا رو به رو می‌شد (ابن رجب، همانجا). خود را مجتهد می‌دانست و از کسی تقلید نمی‌کرد. در داوری نسبت به بزرگان دین بی‌پروا بود و گاه بر علما و فقهای مشهور و مسلم خرده می‌گرفت (ابن حجر، ۱۶۳/۱، ۱۶۵). نوشته‌اند که صحابه حتی عمر و علی (ع) را تخطئه می‌کرد و عثمان را مال دوست می‌خواند (همو، ۱۶۵/۱)، اما به نظر می‌رسد که این سخنان را دشمنانش به وی نسبت داده باشند، زیرا در کتابهای او چیزی در بدگویی از صحابه نیامده است، علاوه بر این، یکی از اصول مهم او تبعیت از سلف است و چنین کسی نمی‌تواند صحابه را تخطئه کند.

ابن تیمیه به سبب اظهار عقاید خاص خود نسبت به مسائل مختلف (کلامی، فقهی، عرفانی و...) و موضع‌گیری در برابر شخصیتهای برجستهٔ اسلامی، مخالفان و نیز مریدان بسیاری در همان روزگار خویش یافت. از مخالفان او می‌توان اینان را نام برد: نصر بن سلمان ابن عمر منبجی (د ۷۱۹ ق/ ۱۳۱۹ م) از فقها و زهاد زمان خود (ابن کثیر، ۳۷/۱۴)؛ نورالدین علی بن یعقوب بن جبریل بکری شافعی (د ۷۲۴ ق/ ۱۳۲۴ م) از علمای متعصب و قشری (ابن حجر، ۱۶۵/۱؛ ابن رجب، ۴۰۰/۲)؛ تاج‌الدین ابوالفضل احمد بن محمد بن عبدالکریم اسکندرانی شاذلی (د ۷۰۹ ق/ ۱۳۰۹ م) از بزرگان صوفیه (ابن حجر، ۲۹۱/۱ ـ ۲۹۲)؛ عبدالکریم کریم‌الدین ابوالقاسم بن عبدالله آملی طبری (د ۷۱۰ ق) (همو، ۱۱/۳)؛ جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف بن ابراهیم شافعی حورانی معروف به ابن جمله، قاضی شافعیان در دمشق، وی از کسانی بود که از بیم مردم در تشییع جنازهٔ ابن تیمیه حاضر نشدند و خود را پنهان کردند (همو، ۲۲۰/۵؛ ابن کثیر، ۱۳۹/۱۴)؛ کمال‌الدین ابوالمعالی محمد بن علی بن عبدالواحد انصاری، معروف به ابن زَمْلَکانی (د ۷۲۷ ق/ ۱۳۲۷ م) که نخست از هواداران ابن تیمیه بود (ابن حجر، ۱۹۳/۴؛ ابن کثیر، ۳۶/۱۴، ۱۳۱ ـ ۱۳۲)؛ ابوحیان محمد بن یوسف بن علی بن یوسف اندلسی نحوی (د ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۴ م) از ائمهٔ بزرگ نحو و تفسیر و حدیث روزگار خویش که وی نیز نخست ابن تیمیه را بزرگ می‌داشت، ولی به سبب خرده گرفتن ابن تیمیه به سیبویه، روابطشان تیره شد (ابن حجر، ۱۷۷/۱ ـ ۱۷۸)؛ تقی‌الدین علی بن عبدالله کافی سبکی (۶۸۳ ـ ۷۵۶ ق/ ۱۲۸۴ ـ ۱۳۵۵ م)، پدر تاج‌الدین سبکی (مؤلف *طبقات الشافعیة*)، که چند کتاب در رد ابن تیمیه نوشته است: *الدرة المضیئة فی الرد علی ابن تیمیة*، *نقد الاجتماع والافتراق فی مسائل الایمان و الطلاق* و النظر المحقق فی الحلف بالطلاق المعلق. تقی‌الدین سبکی کتاب *منهاج السنة* ابن تیمیه را خوانده و پسندیده بود، اما به بعضی مطالب آن ایراد گرفته بود که آنها را در قصیده‌ای منظوم ساخته است. این قصیده با رُدود آن در جلد دوم *منهاج السنة النبویة* (ص ۳ به بعد) آمده است. شمس‌الدین محمد ذهبی حافظ و محدث و مورخ بزرگ (د ۷۴۸ ق) نامه‌ای به سبکی نوشته و او را به جهت سخنانش درباره ابن تیمیهٔ ملامت کرده است، و سبکی در پاسخ پوزش خواسته و ابن تیمیه را به عظمت و جلالت قدر ستوده است (ابن حجر، ۱۶۹/۱)، و ابن قدامهٔ مقدسی (د ۷۴۴ ق) از شاگردان ابن تیمیه بر سبکی ردّ نوشته است (همو، ۴۲۱/۳)؛ از مخالفان دیگر او شهاب‌الدین احمد بن یحیی کلابی معروف به ابن جُهَیْل (د ۷۳۳ ق) است که در ردّ ابن تیمیه رساله‌ای نوشته و در آن منکر «جهت» برای ذات حق تعالی شده است. این رساله را سبکی در *طبقات الشافعیة* (۳۵/۹ به بعد) آورده است.

از شاگردان و مدافعان سرسخت ابن تیمیه می‌توان ابن کثیر، مؤلف *البدایة والنهایة* (د ۷۴۴ ق) را نام برد که در سراسر کتاب خود به‌هر مناسبتی از ابن تیمیه دفاع کرده و او را ستوده است. او در روز وفات ابن تیمیه به‌قلعهٔ دمشق رفت و بر سر جسد او نشست و صورتش را باز کرد و بوسید (ابن کثیر، ۱۳۸/۱۴).

از علمای بزرگ قرن که معاصر ابن تیمیه بوده و از او دفاع کرده و به‌سبب او در رنج و زحمت افتاده حافظ و محدث بسیار مشهور ابوالحجاج مِزّی صاحب *تهذیب الکمال* (از معتبرترین کتب رجال اهل سنت) است که در ۷۴۲ ق درگذشته‌است (ذهبی، ۱۴۹۸/۴ ـ ۱۴۹۹).

از شاگردان بنام او احمد بن محمد مری لبلی حنبلی است که به گفتهٔ ابن حجر (۳۲۳/۱) نخست مخالف ابن تیمیه بود، ولی پس از ملاقات با او از دوستان و شاگردان او گردید و مصنفات او را نوشت و در طرفداری از او پافشاری کرد و در رد بر صوفیه و مسألهٔ زیارت سخت از او دفاع کرد تا آنکه عامه و صوفیان بر او شوریدند و قصد کشتن او کردند. سرانجام تقی‌الدین آخنائی قاضی مالکی او را احضار کرد و چندان چوبش زد تا خونین شد، سپس او را وارونه سوار قاطر کردند و در شهر گرداندند.

اما بزرگ‌ترین شاگرد و مدافع ابن تیمیه بی‌شک شمس‌الدین محمد بن ابی‌بکر بن ایوب، معروف به ابن قیّم الجوزیّه (۶۹۱ ـ ۷۵۱ ق/ ۱۲۹۲ ـ ۱۳۵۰ م) است که در همهٔ اقوال وعقاید تابع و حامی بی‌چون و چرای او بود و نشر و بسط عقاید ابن تیمیه را در زمان حیات او و پس از مرگ او بر عهده داشت و به همین سبب او را تازیانه زدند و سوار بر شتر در شهر گرداندند و با ابن تیمیه در قلعهٔ دمشق زندانی کردند. او از ۷۱۲ ق/۱۳۱۲ م تا سال مرگ ابن تیمیه ملازم او بود و با

مخالفان او از جمله تقی‌الدین سبکی درافتاد. از این رو نام او همیشه با نام استادش قرین است.

ابن بطوطه سیاح و جهانگرد معروف نوشته که ابن تیمیه را دیده است. او می‌نویسد: روز جمعه ابن تیمیه را بر منبر مسجد جامع دمشق دیدم که می‌گفت: خداوند بر آسمان دنیا فرود می‌آید، همچنانکه من فرود می‌آیم و سپس یک پله پایین آمد. این عمل او مورد اعتراض یک فقیه مالکی قرار گرفت. ولی مردم او را مضروب ساختند (ص ۹۵).

این گزارش ابن بطوطه درست نمی‌نماید، زیرا اگر چه ابن تیمیه به استناد حدیثی که در این باب وارد شده، به نزول خدا معتقد بود، ولی این نزول و موارد مشابه آن را با تأکید، اما «بدون تشبیه» بیان می‌کند و پیوسته در این موارد «لیس کمثله شیء» را در کتب و آثار خود متذکر می‌گردد. اگر او از منبر یک یا دو پله فرود آید و بگوید: «خداوند این چنین فرود می‌آید»، با اصرار او به نفی تشبیه منافات دارد. علاوه بر این، ابن بطوطه می‌گوید: روز پنجشنبه ۹ رمضان ۷۲۶ ق وارد دمشق شده است و بنابراین او بایست پس از این تاریخ ابن تیمیه را در جامع دمشق دیده باشد، اما به گفتهٔ ابن کثیر به نقل از برزالی ابن تیمیه از روز دوشنبه شانزدهم شعبان ۷۲۶ ق زندانی شده است و در همین زندان بود که در ۷۲۸ ق در گذشت (۱۲۳/۱۴؛ قس: مقریزی ۲۷۳/۲: دوشنبه ششم شعبان). پس پذیرفتن این گزارش که ابن تیمیه در رمضان آن سال بر منبر سخن می‌گفته، دشوار است.

آثار: ابن تیمیه هیچ‌گاه از نوشتن و تصنیف فارغ نبود، حتی در زندان همواره به نوشتن اشتغال داشت و نیز بسیار سریع می‌نوشت. ابن شاکر شمار مصنفات او را تا ۳۰۰ جلد نوشته و فهرست آثار او را در *فوات الوفیات* (۷۷/۱ ـ ۸۲) آورده و افزوده است که فتاوی وی را که در مدت ۷ سال اقامتش در مصر صادر کرده بود، در بیش از ۳۰ مجلد گرد آورده‌اند.

عقاید: ابن تیمیه علاوه برمذهب حنبلی که مذهب وی بود، به تحقیق در مذاهب فقهی و علم کلام و اصول اعتقادات نیز پرداخت و برخلاف اکثر معاصران خود فلسفه و حکمت هم آموخت و با ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد. کسی که آثار او را مطالعه می‌کند و اطلاعات او را در معارف اسلامی از فقه و حدیث و کلام و لغت و تفسیر می‌بیند، انتظار دارد که در بلند نظری و تعصّب ستیزی نیز فردی برجسته باشد و گرد تعصّبات و فرقه گراییهای زمان خود نگردد، اما او در حدود عقاید مذهب خانوادگی خود (حنبلی) محدود و محصور مانده و در مجادلات و مباحثات کلامی از راه انصاف به دور افتاده و به مخالفان خود با سلاح اتهام حمله کرده است. البته او در این کار همانند بغدادی مؤلف *الفرق بین الفرق* و ابن حزم اندلسی مؤلف *الفصل* چندان تند نرفته و همه جا از سلاح تکفیر استفاده نکرده است.

ابن تیمیه آنچه را خوانده و یاد گرفته است، در دفاع از اصول حنابله و محدثان به کار می‌برد و فقط آنان را اهل نظر یا به تعبیر خودش «نظّار» می‌خواند و بزرگان اندیشهٔ جهان و حکمای بزرگ اسلام را به باد انتقادهای سخت و عنیف می‌گیرد و حتی براشعری و غزالی و فخر رازی بی محابا می‌تازد و تنها در بعضی از مسائل فقهی از خود استقلال رأی نشان می‌دهد.

ابن تیمیه متکلمان را اهل بدعت می‌داند و می‌گوید فلاسفه و متکلمان حقیقتی را ثابت نکرده‌اند و اصولی که بنیاد نهاده‌اند با حقیقت مناقض و معارض است و آنها این اصول را برآنچه پیغامبر اسلام آورده است، مقدم می‌دارند (*مجموعة التفسیر*، ۳۶۰). می‌گوید بنابر عقیدهٔ فلاسفه پیغمبر حقیقت را به مردم نگفته، بلکه خلاف حقیقت را به ایشان گفته است تا نفع خود را در آن پندارند. ابن سینا و امثال او می‌گفتند با اینکه حضرت رسول از حقیقت آگاه بود، مخالف آن را بیان می‌کرد و مردم را به تخییل یا پندار می‌افکند (همان، ۳۶۱)؛ ولی فارابی و امثال او معتقد بودند که پیغمبر اسلام حتی از حقیقت هم بی‌خبر بوده است و همچنانکه خود در پندار بود مردم را نیز به پندار می‌افکند. به عقیدهٔ ایشان فیلسوف از نبی برتر است و نبوّت از سنخ رؤیاست. ابن تیمیه می‌گوید: متکلمان معتقدند که حضرت رسول می‌خواست مردم را از حقیقت آگاه سازد، اما عباراتی که بدین منظور بیان کرده است، دلالت صریح بر حقیقت ندارد و باید سخنان او را تأویل کرد. ملاحده و قرامطه تأویل را فقط در حق خواص روا می‌داشتند. تمام این گروهها عقل را با نص و ظاهر قرآن و حدیث معارض می‌دانند. ابن تیمیه در این باب چهار اصل بیان می‌کند که محور همهٔ عقاید و آراء او است: ۱. عقل با قرآن و حدیث معارض نیست؛ ۲. عقل موافق قرآن و حدیث است؛ ۳. عقلیاتِ حکما و متکلمان که با نقل و سنت معارض باشد، باطل است؛ ۴. عقلِ درست و صریح و خالصْ با اقوال حکما و متکلمان مخالف است (همان، ۳۶۲). به عبارت دیگر ابن تیمیه با استدلالات عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف است و عقل را فقط در جایی معتبر می‌داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد. عقیدهٔ او همان گونه که در عنوان یکی از تألیفاتش آمده است «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول» است و این معنی را بارها در آثار خود گوشزد کرده است. او می‌گوید حتی در اصول دین هم باید به کتاب و سنت رجوع کرد و تنها قرآن است که برای مطالب الهی دلایل عقلی بیان می‌کند (همان، ۳۸۵).

او می‌گوید: اهل کلام دلالت قرآن و حدیث را به جهت ماهیت خبری و نقلی آن می‌دانند، و چون اعتماد برصحت خبر و نقل به جهت اعتماد برقول مخبر و ناقل است، برای صحت قول مخبر از خود خبر نمی‌توان استدلال کرد و باید آن را با عقل ثابت کرد. پس در نظر اهل کلام، عقل اصل است و علوم عقلی اولویت و اصالت دارند. جوینی (امام الحرمین) و غزالی و فخررازی همه براین عقیده‌اند.

در مقابل ایشان اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی هَمَدانی معتقدند که قرآن تنها خبر نیست، بلکه شامل ادلهٔ عقلی هم هست، اما ادله‌ای که در قرآن آمده و به نظر ایشان همه ادلهٔ عقلی است، در حقیقت ادلهٔ عقلی نیست. بنابراین، سه عقیده دربارهٔ قرآن موجود است:

۱. عقیدهٔ کسانی که قرآن را مشتمل بر ادلهٔ عقلی نمی‌دانند؛ ۲. عقیدهٔ کسانی که به وجود ادلهٔ عقلی در قرآن اقرار دارند، اما در تعیین این ادله و فهم آن اشتباه می‌کنند؛ ۳. عقیدهٔ کسانی که این ادله را چنانکه باید می‌شناسند (همان، ۳۸۶). در نظر او همهٔ ائمهٔ چهارگانه (مالک، شافعی، ابوحنیفه و ابن حنبل) در اثبات توحید و صفات به قرآن و حدیث استناد می‌کنند و به رأی هیچ کس و به عقل و قیاس هیچ کس گردن نمی‌نهند (همان، ۳۸۷) و به همین جهت از گروه سوم هستند.

اما در قرآن و احادیث نبوی گاهی برای خداوند صفاتی ذکر شده است که ظاهراً حاکی از مشابهت خداوند با بشر و حتی جسمانیت اوست، مانند اثبات دست برای خدا در آیهٔ ۶۴ از سورهٔ مائده (۵): وَقالَتِ الْیَهودُ یَدُاللّٰهِ مَغْلولَةٌ غُلَّتْ أَیْدیهِمْ وَلُعِنوا بِما قالوا بَلْ یَداهُ مَبْسوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ...؛ و مانند «استواء» یا جلوس بر عرش، مثلاً در آیهٔ ۵۴ از سورهٔ اعراف (۷): إِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰهُ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیّامٍ ثُمَّ اسْتَویٰ عَلَی الْعَرْشِ...؛ و یا در آیهٔ ۱۷ از سورهٔ حاقّه (۶۹): .. وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ؛ و مانند آمدن خدا در صف ملائکه، در آیهٔ ۲۲ از سورهٔ فجر (۸۹): وَجاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً. به عقیدهٔ ابن تیمیه این صفات که در قرآن برای خداوند ذکر شده است همگی صحیح است و تأویل بردار نیست؛ منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن که فرموده است:... لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ ... (شوریٰ / ۱۱/۴۲)، مجهول است.

پس اعتقاد ابن تیمیه در توحید خداوند و اثبات صفات که اساس عقاید دینی اوست، مبتنی بر دو اصل است: ۱. آنچه «سلف» یعنی بزرگان صدر اسلام گفته‌اند، صحیح است و باید از آن پیروی کرد (ابن تیمیه از آن به «طریق سلف» تعبیر می‌کند)؛ ۲. تأویل آیات به معنی اصطلاحی متأخر آن صحیح نیست و آنچه دربارهٔ «تأویل» در قرآن و حدیث و کلمات سلف آمده است، معنی دیگری دارد.

طریق‌سلف: ابن تیمیه در همهٔ آثارخویش خود را پیرو سلف یعنی‌صحابه و تابعین و محدثان بزرگ قرن ۲ و۳ ق / ۸ و ۹ م می‌داند. به عقیدهٔ او سلف قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم‌و متکلمان ادوار بعد درک می‌کرده‌اند. استدلال او این است که صحابه نزدیک‌ترین اشخاص به حضرت رسول بوده‌اند و قرآن به زبان ایشان و برای فهم ایشان نازل شده است و درک و فهم قرآن و حدیث و سنت برای ایشان که معاصران و مستمعان آن حضرت بوده‌اند، امری مسلم و غیرقابل انکار است. او در «العقیدة الحمویة الکبریٰ» (۴۲۵/۱ ـ ۴۲۶) می‌گوید که خداوند به فرمودهٔ خود دین و نعمت خود را برای حضرت رسول و اصحاب، کامل و تمام کرده است: ... اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دیناً... (مائده / ۳/۵) و: قُلْ هٰذِهِ سَبیلی أَدْعوا إِلَی اللّٰهِ عَلیٰ بَصیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی (یوسف / ۱۰۸/۱۲). پس محال است که مسألهٔ ایمان به خدا و علم به او و صفات او در قرآن و حدیث مبهم و مشتبه فرو گذاشته شود و خداوند میان آنچه از صفات و اسماء بر او واجب یا ممتنع است فرق ننهند. چگونه می‌توان پذیرفت که خدا و رسول و اصحاب او قول و اعتقاد دربارهٔ خدا را چنانکه باید، استوار نکرده باشند؟ و محال است که اصحاب رسول الله دراین باره چیزی ندانند و متأخران در این باره از سابقان و سلف داناتر باشند. او می‌گوید که بعضی از جهّال می‌پندارند راه سلف دربارهٔ فهم صفات و اسماء خدا سالم‌تر است، ولی راه خلف و متأخران استوارتر و علمی‌تر. امّا بیشتر این اشخاص‌بدعت گذارند،زیرا راه فلاسفه را بر راه سلف ترجیح می‌نهند («العقیدة...»، ۴۲۷/۱). به عقیدهٔ او متکلمان از علم و معرفت به خدا آگاهی ندارند و در میان ایشان از این معرفت خبر و اثری نیست. با اینکه حضرت رسول قرن خود را بهترین قرنها خوانده است، چگونه می‌توان گفت که مردم آن قرن، یعنی اصحاب آن حضرت، از جوجه فیلسوفان (افراخ المتفلسفه) و پیروان هنود و یونانیان و مجوس و مشرکان و یهود و نصارا و صابئین کمتر می‌دانسته‌اند و این طوایف آگاه‌تر از اهل قرآن و ایمان بوده‌اند؟ (همان، ۴۲۸/۱ ـ ۴۲۹).

با این مقدمه، ابن تیمیه همهٔ صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است، صحیح و درست می‌داند و تأویل آن را جایز نمی‌شمارد و برای فرار از تهمت تشبیه می‌گوید: همهٔ این صفات درست و برحق است، اما کیفیت آن مجهول است.

او بودن خداوند برفراز آسمانها و جلوس او بر عرش را صحیح می‌داند و به آیات «... إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ...» (فاطر/۱۰/۳۵)،«... إِنّی مُتَوَفّیکَ وَرافِعُکَ إِلَیَّ ...» (آل عمران / ۵۵/۳)،«تَعْرُجُ الْمَلائِکَةُ وَ الرّوحُ إِلَیْهِ...» (معارج / ۴/۷۰) و «اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» (طه / ۵/۲۰) و موارد دیگر استناد می‌کند. همچنین به معراج حضرت رسول و نزول ملائکه از سوی خدا برزمین و امثال آن استدلال می‌کند. او می‌گوید: هیچ یک از صحابه و تابعین و ائمهٔ اسلام در نصّ و ظاهر این آیات اختلاف ندارند و هیچ یک از ایشان نگفته است که خدا در آسمان بر عرش نیست. او می‌گوید: همهٔ سلف، خدا را در آسمان می‌دانستند و مانند متکلمان و متأخران نگفته‌اند که «خداوند در همه جا هست و نسبت او به مکانها یکی است» و نگفته‌اند که «خدا نه در داخل عالم است و نه در خارج آن» و یا «خداوند قابل اشارهٔ حسی نیست». او براین معنی اخیر (قابل اشارهٔ حسی بودن خدا) استدلال می‌کند که حضرت رسول در حجة الوداع انگشت خود را به سوی آسمان، یعنی به سوی خدا، بلند کرد و فرمود: «اللّهم اشهد...». بنابراین، خداوند در آسمان است و قابل اشارهٔ حسّی است.

او می‌گوید: چگونه می‌توان پنداشت که اصحاب رسول اللّه این نصوص روشن را نفهمیده باشند، اما ایرانیان، یونانیان، یهودان، نصارا و فیلسوفان عقیدهٔ صحیح را دریابند و برای امت اسلامی بیان کنند؟ از سوی دیگر، اگر صحابه این نصوص را در نیافته باشند، پس باید چنین پنداشت که قرآن قابل فهم نیست و خداوند مردم را بدون کتاب و هدایت و ارشاد رها کرده است، و معنی چنین سخنی این است که مردم معرفت خدا و صفات او را در قرآن و حدیث نجویند و از سلف و اهل

سنت نپرسند، بلکه به عقول خود رجوع کنند («العقیدة...»، ۴۳۳/۱).

به گفتهٔ او کسانی که صفاتی مانند بودن خداوند برفراز آسمان و بر بالای عرش، و قابل اشاره و قابل رؤیت بودن او و صفات دیگر را از او نفی می‌کنند، در حقیقت به «تعطیل ذات از صفات» قائلند. اینان این عقاید را از طریق جَهمیه از یهود و نصارا و صابئین فرا گرفته‌اند. به عقیدهٔ او فلاسفه یا از صابئه هستند و یا از مشرکین، یعنی یونانیان که به خدایان متعدد قائل بودند.

ابن تیمیه می‌گوید: پس از آنکه در قرن ۲ ق /۸م کتابهای یونانیان به عربی ترجمه شد، فتنه بالا گرفت و در قرن ۳ ق عقاید جهمیه در عالم اسلام منتشر شد و ائمهٔ دین با آن به مخالفت برخاستند. بِشْر مَریسی (د ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) از جهمیه قرآن و حدیث را با رأی خود تأویل کرد و تأویلاتی که امروز از صفات خدا می‌کنند، مانند تأویلات ابن فورک، فخررازی، ابوعلی جبّائی، قاضی عبدالجبار همدانی و غزالی، همه همان تأویلات بشر مریسی است، اما گاهی در کلام این اشخاص سخنانی در رد تأویل و ابطال آن نیز دیده می‌شود و گاهی سخنان خوب هم گفته‌اند («العقیدة...»، ۴۳۵/۱ ـ ۴۳۶).

تأویل در نظر ابن تیمیه: در نظر ابن تیمیه عقل هیچ معارضه و مخالفتی با نصوص قرآن و حدیث ندارد و بنابراین تأویل به معنی اصطلاحی آن، مورد پیدا نمی‌کند. به گفتهٔ او تأویل، صَرْفِ لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح با ذکر دلیل است، یعنی بازگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنی دیگری که ظاهر لفظ، آن را نمی‌رساند. تأویل به این معنی در مواردی است که الفاظ و ظواهر قرآن و حدیث معارض و مخالف با عقل به نظر می‌رسد و شخص نقل را و ظواهر کلام خدا و رسول را مطابق عقل تأویل می‌کند تا با آن مخالفت نداشته باشد، که در حقیقت، دراین موارد نیز اصلاً تعارضی میان نقل و عقل وجود نداشته است. تأویل بدین معنی کار کسانی است که عقل و نقل را در بسیاری از موارد متعارض و متناقض می‌دانند و از همین رو استدلال می‌کنند که در صورت تعارض عقل و نقل یا باید هر دو را پذیرفت که در آن صورت باید جمع میان نقیضین کرد و یا باید نقل را مقدم داشت که در آن صورت باید به محال و ممتنع تن درداد، زیرا آنچه مخالف عقل باشد محال و ممتنع است. در نظر این اشخاص عقل اصل و پایه نقل است و در صورت نفی عقل نفی نقل هم لازم می‌آید. پس راهی نمی‌ماندجز آنکه عقل را مقدم بدارند. ابن تیمیه می‌گوید: فخر رازی و پیروان او این استدلال را به منزلهٔ قانون کلی برای مراجعه به قرآن و حدیث قرار داده‌اند. او می‌گوید: دیگران هم هر یک قانونی دربارهٔ گفتار انبیا آورده‌اند و جامع همهٔ آنها این است که آنچه خود با عقول خود دریافته‌اند، اصل است و کلام خدا و حدیث رسول باید تابع عقول آنها باشد و چنانچه این کلام و حدیث با عقول ایشان مخالف باشد، باید آنها را مطابق عقول تأویل کرد. خوارج، مُرجئه، وعیدیه و شیعه اهل بدعتند و بدعت خود را اصل می‌دانند یا با نقل روایتی کاذب از حضرت رسول آن را اصل می‌شمارند، اما جهمیه و فلاسفه عقایدی ابراز می‌کنند که مخالف فرمودهٔ انبیاست و درفهم نصوص انبیا و قرآن و حدیث دو روش در پیش گرفته‌اند: روش تبدیل و روش تجهیل. آنها که روش تبدیل را در پیش گرفته‌اند بر دو دسته‌اند: اهل وهم و تخییل و اهل تحریف و تأویل (نک: ابن تیمیه، *موافقة...*، ۳۳/۱). اهل وهم و تخییل می‌گویند: آنچه در قرآن از صفات خدا و روز بازپسین و بهشت و دوزخ آمده است، با واقعیت مطابقت ندارد و فقط برای مصلحت مردم چنین گفته شده است تا با اعتقاد به این گونه امور ازکارهای زشت بپرهیزند و به کارهای نیک روی آورند. این دروغی است مصلحت‌آمیز که به سود جامعه و مردم است. اینها اهل تأویل نیستند، زیرا همان ظواهر آیات و احادیث را می‌پذیرند، ولی می‌گویند: این ظواهر آیات و احادیث همه کذب و باطل و برای صلاح مردم است. بعضی از این اشخاص می‌گویند: پیغمبر از واقعیات آگاه بود، ولی برای مصلحت جامعه خلاف آن را گفته است. گروهی دیگر از این اشخاص می‌گویند: پیغمبر خود از حقیقت آگاه نبود، «نُظّار فلاسفه» حقیقت را می‌دانستند، و به همین جهت فیلسوف کامل همچنین ولیّ کامل در نظر ایشان از انبیا برتر و والاتر است. از این گروه است محیی‌الدین ابن عربی طائی که خاتم‌الاولیاء را برانبیاء رجحان می‌نهاد، و از این قبیلند فارابی و مبشّربن فاتک که فیلسوف را بالاتر از نبی می‌دانستند. اما ابن سینا و نظایر او می‌گفتند که پیغمبر حقیقت را می‌دانست و او از فیلسوف افضل و برتر است، زیرا او آنچه فیلسوف می‌داند، می‌داند، ولی آنچه پیامبر می‌داند، فیلسوف نمی‌داند. فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا، سهروردی و ابن رشد؛ صوفیانی که از قدمای متشرّع خود منحرف شده‌اند، مانند ابن عربی، ابن سبعین، ابن طفیل؛ اخوان الصفاء؛ باطنیان مانند ملحدان اسماعیلیه و ... همه از اهل وهم و تخییلند. بعضی فقط در مسألهٔ صفات خدا با اینان موافقند، اما دربارهٔ معاد با ایشان موافق نیستند، یعنی می‌گویند: آنچه در قرآن دربارهٔ معاد آمده است، واقعیت دارد و خلاف ظاهر مراد نیست. بعضی هم فقط درمورد صفات خبری، مانند استوا بر عرش اعتقاد دارند که ظاهر آیات مراد نیست، اما دربارهٔ صفات دیگر چنین عقیده‌ای ندارند (همان، ۳۳/۱ ـ ۳۴).

اهل تحریف و تأویل می‌گویند که آنچه از صفات و اخبار دربارهٔ خدا گفته شده است، ظاهر آن مراد نیست و باید با اجتهاد و به کار انداختن عقل به مراد خداوند پی برد. این اشخاص آیات و احادیث را مطابق رأی و عقیدهٔ خود تأویل می‌کنند و دراین تأویل معانی کلمات را از آن گونه که شناخته شده است باتوسل به‌استعاره و مجاز و نظایر آن برمی‌گردانند و بدین سان انواع تأویلات دربارهٔ این گونه آیات و احادیث پدیدمی‌آید. بسیاری از آنان می‌دانند که تأویلات ایشان در حقیقت مراد و مقصود پیغمبر نبوده است، زیرا مقصود آنها از تأویل، دریافت مراد متکلم که خدا و رسول باشد، نیست، بلکه به قصد توجیه عقاید خود می‌گویند که ممکن است مراد خدا و رسول این باشد. اما اگر کسی مقصودش از تأویل، بیان مراد و مقصود متکلم نباشد بلکه

کلام اورامطابق میل و عقیدهٔ خود تأویل کند، کاذب است. بیشتر متکلمان چنین روشی دارند و مذاهب معتزله و کلّابیه و سالمیه و کرامیه و شیعه براین گونه تأویل استوار است (همان، ۳۴/۱ ـ ۳۵). وی می‌گوید: اگر سخن اینان درست باشد، باید بپذیریم که خداوند آیاتی دربارهٔ صفات خود نازل فرموده که حضرت رسول معانی آنها را نمی‌دانسته است و جبرئیل و سابقین در علم نیز از معانی آنها آگاه نبوده‌اند و معانی احادیثی را که دربارهٔ صفات است نیز نمی‌دانسته‌اند. به بیان دیگر خداوند سخنانی گفته است که معانی آنها دانسته نیست و جز خدا کسی آنها را درنمی‌یابد. به همین جهت ابن تیمیه این گروه را «اهل تجهیل» می‌خواند. دلیل این اشخاص در مورد اینکه معانی بعضی آیات را جز خدا کسی، حتی خود حضرت رسول، نمی‌داند، این آیه است: ... فَاَمَّا الَّذینَ فی قُلوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ مایَعْلَمُ تَأْویلَهُ اِلاَّ اللّهُ وَالرّاسِخونَ فِی الْعِلْمِ یَقولونَ آمَنّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا... (آل عمران / ۷/۳). این اشخاص در قرائت این آیه بر «اِلاَّاللّه» وقف می‌کنند و در این صورت معنی آن چنین می‌شود که تأویل آیات متشابه را جز خداکسی نمی‌داند. ابن تیمیه می‌گوید که بیشتر «سلف» بر «اِلاَّاللّه» در آیه مذکور وقف کرده‌اند و آن در حد خود درست است، اما کسانی که به این آیه استناد جسته‌اند، پنداشته‌اند که مقصود از تأویل معنی اصطلاحی رایج در نزد متأخران است، یعنی عدول از معنی ظاهری به معنی دیگری که از لفظ برنمی‌آید، و این اشتباه است (ابن تیمیه، *موافقة* ...،همان، ۳۵/۱ ـ ۳۶؛ نک: «الاکلیل»، ۱۷/۲). ابن تیمیه می‌گوید: تأویل به سه معنی است: ۱. معنی اصطلاحی متأخران که برگرداندن لفظ از ظاهر آن است و به این معنی دلالت لفظ بر ظاهر آن تأویل نیست، بلکه تأویل آن است که مخالف معنی و مدلول کلمه باشد. کسانی که می‌گویند تأویل آیات مذکور را جز خدا کسی نمی‌داند، این معنی را در نظر داشته‌اند؛ ۲. تأویل به معنی تفسیر کلام، چه با ظاهر آن موافق باشد چه نباشد. غالب مفسران تأویل را به این معنی گرفته‌اند و در آیهٔ مذکور بر روی «والرّاسخون فی‌العلم» وقف کرده‌اند، که در آن صورت معنی آن چنین می‌شود: تأویل آن را جز خدا و استواران در دانش کسی نمی‌داند. ابن عباس، مجاهد، محمدبن اسحاق، ابن قتیبه و دیگران براین عقیده‌اند و به همین جهت همهٔ آیات را تفسیر کرده‌اند. به عقیدهٔ ابن تیمیه هر دو گونه وقف در آیهٔ مذکور درست است و ابن عباس هر دو وقف را جایز دانسته است؛ ۳. تأویل، حقیقت و واقعیت مدلول کلام است تاآنجا که باظاهرمخالف نباشد، مثلاً آنچه خداوند از خوردن و نوشیدن و پوشیدن در بهشت گفته است همه به همان معنی ظاهر این کلمات است، اما حقیقت این طعام و شراب و لباس و خوردن و نوشیدن و پوشیدن در بهشت برکسی معلوم نیست، و برهمه جز برخدا مجهول است و کسانی که در آیهٔ مذکور بر روی «الاالله» وقف می‌کنند، این معنی را از تأویل فهمیده‌اند. شاهد دیگر آیهٔ ۱۰۰ از سوره یوسف (۱۲) است: یوسف در خواب دیده بود که ۱۱ ستاره با آفتاب و ماه پیش او سجده کرده‌اند. هنگامی که سالها بعد از آن یوسف پدر و مادر خود را بر تخت نشاند و همهٔ برادران به خاک افتادند، یوسف خطاب به پدر گفت: یا اَبَتِ هٰذا تَأْویلُ رُؤْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْجَعَلَها رَبّی حَقّاً... مراد از تأویل دراینجا خلاف ظاهر نیست، بلکه مقصود حقیقت آن رؤیاست. او گفت: این حقیقت رؤیای من بود که یازده برادر و پدر و مادرم بر من سجده کنند و این همان تأویل رؤیاست بی آنکه با ظاهر آن مخالف باشد. تأویل آن رؤیا یعنی حقیقت آن را در آن هنگام کسی جز خدا نمی‌دانست، اما معنی ظاهری آن روشن بود.

بنابراین ابن تیمیه تأویل به معنی اصطلاحی متأخران را در *قرآن* روا نمی‌دارد و معتقد است که همهٔ اهل علم معانی آیات و احادیث را، اگرچه از متشابهات باشد، درک می‌کنند و مدلول ظواهر *قرآن* از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست و وجه و چشم معلوم نیست و آن‌را جز خدا کسی نمی‌داند (در صورت وقف بر الاالله)، و یا راسخون در علم هم آن را می‌دانند (در صورت وقف بر الراسخون فی العلم). ابن تیمیه از خود *قرآن* استدلال می‌کند که معانی *قرآن* برای فهم همه است، مانند آیهٔ «اَفَلا یَتَدَبَّرونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلیٰ قُلوبٍ اَقْفالُها» (محمد /۲۴/۴۷)، که این آیه شامل همه *قرآن* است نه قسمتی از آن (نک: «الاکلیل»، ۱۴/۲،۲۰، جم).

مسألهٔ صفات: ابن تیمیه با اعتقاد به دو اصل پیروی از سلف و توافق ظواهر *قرآن* و حدیث با عقل، یا اصل عدم تأویل به معنی اصطلاحی، به مسألهٔ صفات که یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی میان اشاعره و معتزله است می‌پردازد، و این مسأله از عمده‌ترین مباحث در کتب و آثار اوست. پیروان سنت و حدیث و اشاعره مخالفان خود را نافیان و منکران صفات و «مُعَطِّله» خوانده‌اند و متکلمان معتزلی مخالفان خود را متهم به اعتقاد به تعدد قدما و تشبیه و تجسیم کرده‌اند. ابن تیمیه از طرفداران سرسخت اثبات صفات، به همان معانی ظاهری مذکور در *قرآن* و حدیث است. او مخالفان خود را متهم می‌کند که صفات کمال خداوند را منکرند و او را عالم و قادر وحی و مرید نمی‌دانند.

معتزله که در توحید ذاتِ باری بسیار تندرو بودند، بیم آن داشتند که در صورت قائل شدن به صفاتِ جدا از ذات خدا از توحید محض دور بیفتند و مخالفان خود را که به صفات قدیم جدا از ذات معتقد بودند، متهم می‌کردند که به تعدد قدما (قدمای ثمانیه) اعتقاد دارند. علاّمهٔ حلّی دانشمند و فقیه مشهور شیعه در کتاب *منهاج الکرامة* این اتهام را بر اشاعره و پیروان سنت وارد کرده‌است. ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنة* که رد بر *منهاج‌الکرامة* است، از این اتهام برآشفته و صفحات متعددی از کتاب خود را به رد و انکار آن تخصیص داده است (۲۳۳/۱ به بعد). قابل ذکر است که نه شیعه و معتزله منکر و نافی صفات خدا هستند و نه اشاعره قائل به تعدد قدما و ترکیب ذات و صفات.نزاع میان فریقین در حقیقت لفظی است و الزامات مذکور بی‌معنی.

البته در خطبهٔ اول *نهج‌البلاغة* آمده است: «وَکَمالُ التَّوحیدِ نَفْیُ

الصِفاتِ عَنْه»، اما این نفی صفات به آن معنی نیست که اشاعره و حنابله می‌گویند، بلکه به معنی نفی صفاتی است که بشر برای خدا تصور می‌کند، نه صفاتی که در قرآن برای خداوند ذکر شده است؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند منکر صفاتی که در قرآن برای خدا ذکر شده است، باشد، به این دلیل که در خطبهٔ مذکور آمده است: «فَمَنْ وَصَفَ‌اللّهَ سُبْحانَهُ فَقَد قَرَنَهُ»، یعنی هرکس خدای را وصف کند، او را مقارن و مشابه چیزی قرار داده است. پس مقصود صفاتی است که بشر به خدا نسبت می‌دهد، نه صفاتی که در قرآن آمده است. خداوند در قرآن مجید بارها به صفات علم، حیات، قدرت، اراده، سمع و بصر وصف شده است، اما این اوصاف اوصاف مقارن و مشابه نیست، زیرا خود می‌فرماید: لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ.

پس تهمتی که اهل سنت، و از جمله ابن تیمیه، بر شیعه و معتزله می‌زنند، نارواست و این طایفه هرگز نمی‌توانند منکر صفات خدا، بدانگونه که در قرآن آمده است، باشند. آنها می‌گویند: این صفات مشابه و نظیر صفات انسان نیست. همین جاست که ابن تیمیه و به گفتهٔ او «سلف» قدم مخالفت در پیش می‌گذارند و می‌گویند معانی این اوصاف همان است که ما درک می‌کنیم و هرگز قائل به تأویل به اصطلاح متأخران نیستیم؛ اما حقیقت و کیفیت این علم بر ما مجهول است و معنی لیس کمثله شیء همین است. اما ابن تیمیه در مسألهٔ صفات به مخالفان خود تهمت وارد می‌آورد و در این اتهام از راه استقامت و اعتدال بیرون می‌رود. او در تفسیر سورهٔ اعلی (*مجموعةالتفسیر*، ۱۲۹) می‌گوید: اهل سنت خداوند را به وجود و کمال وجود وصف می‌کنند و در مقابل، آنها (یعنی مخالفان اهل سنت از جهمیه و دیگران) کمال وجود و وجود او را نفی می‌کنند و این به نفی وجود او منتهی می‌شود. پس آنها از نظر عقل و شرع مُمَثِّله و مُشَبِّهه (به جهت وصف خداوند به عدم کمال) و یا مُعَطِّله هستند.

این اتهام نه بر جهمیه وارد است و نه بر شیعه و معتزله. چگونه کسی که خود را از زمرهٔ مسلمین می‌شمارد، می‌تواند وجود خداوند یا کمال وجود او را نفی کند؟ پس این سخن ابن تیمیه اتهامی است بی‌اساس.

او در *منهاج‌السنة* (۲۳۶/۱) می‌گوید: ذات مجرد از علم و قدرت خدا نتواند بود، حتی وجود خارجی ندارد، اما در همان حال ذات خدا را با صفات او متلازم می‌داند. اگر او متوجه می‌شد که دو شیء متلازم عین هم نیستند و می‌توان هر کدام را به طور مجرد در نظر آورد، در می‌یافت که خود او به ذاتی مجرد از صفات قائل شده است، زیرا اگر مدعی شود که این دو در خارج نمی‌توانند از هم جدا شوند، نیازمند بودن یکی را به دیگری ثابت کرده است. اگر ذات را به صفات محتاج نداند خود به همان ذات مجرد که مخالف آن است، معتقد شده‌است و اگر ذات را به صفات محتاج بداند، علاوه بر اعتقاد به احتیاج در ذات خدا به مرکب بودن او نیز معتقد شده است که هم مستلزم احتیاج است و هم مستلزم شیءثالثی است که ترکیب دهنده است. این همان اتهامی است که معتزله و شیعه بر اشاعره و اهل سنت وارد ساخته‌اند و ابن تیمیه با سعی در فرار از این دام، آن را بر خود سخت‌تر کرده است.

معتزله و شیعه معتقدند که صفات کمال در انسان کسبی است و به دلیل کسبی بودن عارضی است و به همین جهت قابل زوال است. با این قیاس می‌گویند اگر صفات کمال در خدا عارضی باشد، می‌توان گفت که قابل زوال است. پس برای فرار از تشبیه و برای تحکیم تنزیه می‌گویند که صفات خدا عین ذات اوست و عارضی نیست، بی‌آنکه این اعتقاد مستلزم انکار صفات و تعطیل ذات از صفات باشد.

اشاعره و موافقان ایشان نمی‌توانستند اتحاد ذات و صفات را تصور کنند و می‌گفتند که قائل شدن به وحدت ذات و صفات در حقیقت قائل شدن به ذات مجرد از صفات است. برای فرار از این محذور صفات خدا را زائد بر ذات او و مانند ذات او قدیم دانستند، در نظر آنان این اعتقاد مستلزم قبول تعدد قدما نیست، زیرا آنان تلازم ذاتی دو شیء را مستلزم تعدد در خارج نمی‌دانند.

پس اتهامات طرفین به یکدیگر از الزاماتی است که هیچ یک از آنان به آنها معتقد نیستند و همهٔ این اتهامات در مقام مخاصمه و عناد است که گاهی هم به تکفیر منجر می‌شده است، اما باید دانست که در این مساله معتزله و شیعه دقیق‌تر فکر می‌کردند و میان امور مادی و جسمانی و امور معنوی و مجرد فرق می‌گذاشتند و احکام یکی را بر دیگری بار نمی‌کردند. برخلاف مخالفانشان، مخصوصاً حنابله و کرامیه، که نمی‌توانستند امور غیر جسمانی و غیر مادی و مجرد را تصور کنند و اصلاً ذات غیر جسمانی و غیر مادی را منکر بودند. در این‌باره بعضی از بزرگان اشاعره مانند جوینی، غزالی و فخر رازی عمیق‌تر از مخالفان خود بودند.

اعتقاد نداشتن حنابله و کرامیه به موجودات غیر مادی سبب شده است که شیعه و معتزله آنان را به تجسیم و تشبیه متهم سازند، چنانکه علامهٔ حلی در *منهاج الکرامة* چنین کرده است (ابن تیمیه، *منهاج السنة*، ۲۳۸/۱ به بعد). ابن تیمیه در جواب این اتهام به طرق و وسایل زیاد متوسل می‌گردد و به توضیح معنی جسم در لغت و قرآن و فلسفه و کلام می‌پردازد و می‌کوشد به این اتهام پاسخ دهد، ولی ظاهراً توفیقی نمی‌یابد و می‌گوید: کسانی‌که مانند نظّار کرامیه و دیگران خدا را جسم می‌دانند، در معنی جسم نظر دیگری دارند و آن‌را موجود قائم به نفس می‌دانند و از اجزاء لایتجزا و ماده و صورت مرکب نمی‌دانند، و اگر کسی خدا را جسم بداند و از جسم، موجود قائم به نفس قصد کند راه صواب پیموده است و اگر کسی او را تخطئه کند، تخطئهٔ لفظی است (همان، ۲۴۷/۱). نیز از گفته‌های او بر می‌آید که مقصود قائلان به جسمیت خدا این است که او غلیظ و متراکم است و اگر کسی ادعا کند که جسم، قابل اشارهٔ حسی است و هر چه قابل اشاره حسی باشد، مرکب است، دعوی او باطل است (همان، ۲۴۸/۱). معنی سخن او این است: کسانی‌که خدا را جسم می‌دانند او را غلیظ و متراکم می‌دانند، اما مرکب نمی‌دانند. نتیجهٔ پاسخهای او به علامه در این باب این است

که او خدا را جسم می‌داند، اما می‌گوید: جسم از ماده و صورت یا جواهر فرد، مرکب نیست. اما این سخن متضمن تناقض است، زیرا ممکن نیست که چیزی غلیظ و متراکم و به قول او «کثیف» باشد، اما مرکب نباشد.

در جای دیگر این نزاع را مطرح می‌سازد که آیا ممکن است موجودی قائم به نفس باشد، اما قابل اشارهٔ حسی و قابل رؤیت نباشد؟ در پاسخ می‌گوید که در این باره سه قول است: یکی آنکه چنین موجودی اساساً ممتنع و غیر ممکن است؛ دوم آنکه چنین چیزی در میان حادثات و ممکنات ممتنع است، اما در واجب الوجود ممتنع نیست؛ سوم آنکه چنین‌چیزی‌هم در میان ممکنات و هم در واجب الوجود امکان پذیر است. این قول آخر از بعضی فلاسفه و پیروان ایشان است و آنها چنین چیزی را (یعنی موجودات قائم به نفس غیر قابل اشارهٔ حسی و غیر قابل رؤیت را) مجردات و مفارقات می‌خوانند؛ اما بیشتر خردمندان می‌گویند: چنین چیزی در خارج (اعیان) وجود ندارد و فقط در اذهان است؛ فلسفه گرایان که خود را منتسب به اسلام می‌نمایند، چنین موجوداتی را عقول و نفوس مجردهٔ غیر مادی می‌دانند و می‌گویند: فرشتگان از این قبیل هستند. اما اهل ملل و ادیان و کسانی که فرشتگان را ازطریق کلام خدا می‌شناسند، به قطع و یقین می‌دانند که فرشتگان مجردات نیستند (یعنی مادی و جسمانیند)، زیرا فرشتگان از نور آفریده شده‌اند و نور جسمانی است. جبرئیل به صورت دحیهٔ کلبی بر پیغمبر نازل می‌شد و فرشتگان در روزهای بدر و خندق و حنین برای یاری به حضرت رسول به زمین فرود آمدند. فرشتگان از قبیل قوا هم نیستند و جبرئیل فرشته‌ای جدا وغیر از حضرت رسول است (*منهاج السنة*، ۲۴۳/۱).

پس ابن تیمیه معتقد است که موجود قائم به نفس غیر قابل اشارهٔ حسی و غیر قابل رؤیت وجود خارجی ندارد و ساخته و پرداختهٔ ذهن است. این همان جسمانی بودن و مادی بودن خداست که ابن تیمیه می‌کوشد که حنابله را از آن مبرا سازد، و برای فرار از تهمت مخالفان به معانی قرآنی و لغوی و فلسفی جسم متشبّث می‌شود و از اقرار صریح به تجسیم تحاشی می‌کند (همان، ۲۴۴/۱ به بعد).

نظیر این معنی است آنچه ابن تیمیه در *منهاج السنة* از امام احمد بن حنبل نقل کرده و آن‌را شاهدی برای تأیید گفتار خود آورده است: احمد بن حنبل وحدانیت خدا را به وحدت درخت خرما تشبیه می‌کند و می‌گوید: آیا این درخت خرما دارای ساق و پوست و برگ و تنه و شاخ وجُمّار (پنیرک خرما) نیست؟ اما این درخت با همه این اجزاء واحد است و آن‌را «نخلة» می‌خوانند. ذات خداوند با صفات خود نیز چنین است (۲۳۴/۱). این بیان امام احمد همان معنی را می‌رساند که به موجب آن مخالفانش او را به تجسیم و تشبیه متهم ساخته‌اند.

به نقل ابن تیمیه، امام احمد بن حنبل در تفسیر آیهٔ «ذَرْنی وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحیداً» (مدثر /۱۱/۷۴) دلیلی دیگر بر قول و اعتقاد خود می‌یابد: زیرا خداوند ولید بن مغیره مخزومی را «وحید» خوانده است، با آنکه او مانند انسانهای دیگر دارای چشم و گوش و حلق وبینی و دست و پاست. پس خداوند هم که در قرآن خود را دارای دست و چشم و وجه خوانده است، به همین معنی واحد است. مقصود امام احمد و ابن تیمیه آن است که «وحدت» با داشتن اجزاء مباینت ندارد و اگر ما چیزی را واحد می‌نامیم مقصود وحدت تشخص اوست نه بساطت کامل او از جمیع جهات. وقتی که می‌گوییم «یک انسان» یعنی او وحدت شخصیت دارد و یا اگر گفته شود یک درخت یا یک «نخل» یعنی دارای وحدت از جهت شخصیت است و کثرت اجزای آنها خللی در وحدت آنها وارد نمی‌آورد، و خدا هم چنین است.

اما «وحید» در آیهٔ مذکور به معنی واحد نیست و وحدت تشخّص در آیهٔ مذکور معنی محصّلی نمی‌دهد، وهمان گونه که بیشتر مفسران گفته‌اند در آیهٔ مذکور «وحید» به معنی «تنها» است و مقصود آن است که او نخست تنها بود و بعد دارای زن و فرزند و مال و منال گردید؛ به دلیل آنکه در آیات بعدی می‌فرماید: وَ جَعَلْتُ لَهُ مالاً مَمْدوداً. وَ بَنینَ شُهوداً (مدثر / ۷۴/ ۱۲ ، ۱۳).

اما مخالفان حنابله می‌گویند که ترکب از اجزاء مستلزم احتیاج و افتقار مرکب به اجزای خویش است و اگر ذات خداوند مرکب باشد، لازم آن احتیاج ذات او به اجزای خویش است و این با معنی خدایی و با معنی و صفت «غنی» بودن که در قرآن ذکر شده است، منافات دارد، یعنی بنابر قول مذکور خداوند محتاج به «غیر» است.

ابن تیمیه در پاسخ، از معانی لغوی «غیر»، «ترکیب»، «جزء» و «احتیاج» استعانت می‌جوید تا موافقان خود را از محذوراتی که از قول مذکور و از اعتراض برای آنان پیش می‌آید، رها سازد. او می‌گوید: لفظ«غیر»مجمل است و سه معنی دارد: یکی آنکه دو «غیر» در زمان و مکان از هم جدا باشند؛ دوم آنکه دو غیر عین یکدیگر نباشند و سوم آنکه یکی مجهول و دیگری معلوم باشد. چون لفظ «غیر» مجمل است، استعمال آن در استدلال درست نیست و به همین دلیل است که به قول ابن تیمیه، امام احمد بن حنبل نگفته است که علم خدا «غیر» خداست و یا برعکس، و نیز به همین جهت امام احمد و موافقان او از اطلاق الفاظ مجمل، نفیاً و اثباتاً، دربارهٔ خدا پرهیز می‌کنند. پس اگر مقصود از «غیر» چیزی باشد که به معنی مباین است، صفات خدا «غیر» خدا نیست به همین دلیل است که اگر به صفات خدا سوگند خورند، صحیح است و مثل آن است که به خود خدا سوگند می خورند، زیرا صفات او غیر او نیست. اما اگر کسی به غیر خدا سوگند یاد کند، مشرک است.

اما ابن تیمیه با این بیان صفات خدا را عین ذات خدا دانسته است و این همان معنی است که خود او سخت از آن پرهیز می‌کند و پیروانِ این اعتقاد را «نافی صفات» و «معطّله» می‌خواند، زیرا صفاتِ مباین ذات دلیل دوگانگی و غیریت است، پس باید صفات را عین ذات دانست و ازین روست که سوگند به صفات عین سوگند به ذات است.

دربارهٔ این استدلال که اگر صفات خدا عین ذات او نباشد، ترکیب ذات باری از ذات و صفات لازم می‌آید و خداوند مرکب می‌شود و

مرکب به اجزاء خود محتاج است، ابن تیمیه می‌گوید: احتیاج مرکب به اجزای خود به این معنی نیست که اجزای مرکب، آن را ساخته‌اند و یا بدون آن می‌توانند موجود باشند، بلکه به این معنی است که مجموع یا مرکب، بدون وجود اجزاء موجود نمی‌شود، همچنانکه ذات بدون خود ذات موجود نمی‌شود؛ و اگر کسی بگوید چون ذات بدون خود موجود نمی‌شود پس محتاج به خود است، سخنی بیهوده گفته است. همین طور اگر بگوید چون ذات، بدون اجزای خود موجود نمی‌شود پس محتاج اجزای خویش است، سخنی بی‌معنی گفته است، مانند آنکه کسی بگوید: عدد ده به خود ده یا به هریک از آحاد عدد ده محتاج است (*منهاج السنة*، ۲۴۶/۱).

این گفتهٔ ابن تیمیه ظاهراً درست نیست، زیرا احتیاج ذات به خود سخنی بی‌معنی و پوچ است، اما احتیاج ذات مرکب به اجزاء خود گرچه سخن حشو و زائد و خالی از فایده‌ای است، ولی بی‌معنی نیست. همین سخن که ابن تیمیه می‌پذیردومی گوید: ذات مرکب بدون اجزا موجود نمی‌شود، به‌معنی افتقار و احتیاج است، اما ابن تیمیه می‌گوید: ذات و اجزاء در خارج با هم موجودند و افتراق آنها امری ذهنی است و به همین جهت احتیاج هم امری ذهنی است.

به گفتهٔ ابن تیمیه کسانی که صفات را عین ذات و یا عین یکدیگر می‌دانند، سفسطه می‌کنند، زیرا این سخن مانند آن است که بگویند سیاهی عین سفیدی و سیاه عین سفید است (همانجا). ولی باید متوجه بود که این سخنان در مورد صفات معنوی مانند دانایی، توانایی و اراده و مانند آنها گفته شده است، نه در صفات جسمانی و مادی مانند سیاهی و سفیدی. در انسان در مراتب علیای نفس، دانایی عین توانایی و توانایی عین اراده است و این قبیل صفات در انسان اگرچه ازلحاظ مفهوم و معنی جدا از یکدیگرند، اما ازلحاظ مصداق یکی هستند و اگر در انسان چنین باشد، در ذات احدیت که در کمال معنویت و تجرّد است، به طریق اولی چنین است. ابن تیمیه چون به امور غیر جسمانی و غیر مادی معتقد نیست و چنین اموری را بر ساختهٔ ذهن می‌داند، ناگزیر است که سیاهی و سفیدی را با علم و قدرت مقایسه کند، یعنی صفات و اعراض جسمانی را مانند صفات معنوی و روحانی بداند.

جبر و اختیار: در مسألهٔ جبر و اختیار راه حلهایی که متکلمان پیشنهاد کرده‌اند به جایی نرسیده است. اقوال علمای کلام همه در این باب مضطرب است و آنان نتوانسته‌اند پاسخی مثبت و منطقی برای این مسأله پیدا کنند. ابن تیمیه چون به مشیت سابق الهی و به قضا و قدر معتقد است، نمی‌تواند به اختیار معتقد باشد و از سوی دیگر چون انسان را به ضرورتِ کتاب و سنت و وجدان مسئول اعمال خود می‌شناسد، نمی‌تواند با جبریان موافق باشد و از این رو با جهمیه که جبری محض بودند، مخالف است و اشاعره را نیز جبری می‌داند و راه حل آنان را در این مساله که به «کسب» متوسل شده‌اند، به باد استهزاء می‌گیرد و این معنی در بیشتر آثار او دیده می‌شود، ازجمله در موارد متعدد در *منهاج السّنة* (مثلا ۱۶/۲ به بعد). اما راه حلی که خود ابن تیمیه پیشنهاد کرده است نیز مشکلی را حل نمی‌کند. او میان «فعل» و «خلق» فرق می‌گذارد و افعال انسان را فعل خود او، اما مخلوق خدا، می‌داند و بدین وسیله می‌خواهد هم به اختیار معتقد باشد (زیرا افعال انسان فعل و عمل خود انسان است) و هم بگوید که همه چیز مخلوق و آفریدهٔ خداست. اما چه فرق است بین فعل و خلق، و فعل انسان چگونه می‌تواند از حوزهٔ خلق و آفرینش الهی بیرون و مستقل بماند؟

علامهٔ حلی در ردّ کسانی که همهٔ افعال را ــ چه نیک چه بد ــ از خدا می‌دانند، گفته است که بنا بر این عقیده فرق میان کسی که خوبی کند و آنکه بدی کند، از میان برمی‌خیزد، زیرا فاعل هر دو خداست؛ و شکر و سپاس از کسی که به ما نیکی کرده و نکوهش از کسی که به ما بدی کرده است، صحیح نیست، زیرا هیچ کدام در کار خود اختیاری نداشته‌اند (نک: ابن تیمیه، *منهاج السنة*، ۲۲/۲). ابن تیمیه در پاسخ او می‌گوید: اشتراک دو فعل نیک و بد در اینکه هر دو مخلوق خدا هستند، موجب اشتراک آنها در همهٔ احکام نمی‌شود، چنانکه خداوند نور و ظلمت هر دو را آفریده است اما احکام آن دو مشترک نیست؛ و بهشت و دوزخ یا لذت و الم را آفریده است ولی احکام آنها مشترک نیست.

ابن تیمیه در پاسخ مذکور اشیاء را با افعال خلط کرده و یکی را با دیگری قیاس کرده است. مسأله در اشتراک فعل زشت و فعل مستحسن از جهت انتساب هر دو به خداست، زیرا درصورت انتساب هر دو به خدا مسئولیت از انسان سلب می‌شود و به فاعل و خالق آن که خداست، برمی‌گردد و این صفت مسئولیت، میان خیر و شر و قبیح و مستحسن مشترک است. اما در انتساب اشیاء و امور عینی به خدا سخن از مسئولیت داشتن انسان و مثاب یا معاقب بودن او نیست.

ربط حادث به قدیم: چنانکه گفتیم، ابن تیمیه صفات را زائد بر ذات و قدیم می‌داند. این مسأله در ربط حادثات به قدیم که خداوند باشد، ایجاد اشکال می‌کند، زیرا خالقیت از صفات خداست و مانند صفات دیگر خدا به عقیدهٔ ابن تیمیه قدیم است، قدیم بودن صفت «خالق» مستلزم قدیم بودن مخلوق است، زیرا نمی‌توان گفت که خداوند از ازل خالق بوده است، اما مخلوقی نداشته است. خالقیت دائم به معنی دائم بودن مخلوق است و دائم بودن مخلوق به معنی قدمت است، اگر چه این قدمت به قول فلاسفه «ذاتی» باشد و «زمانی» نباشد. اصلاً اگر خداوند علت موجبهٔ عالم باشد،«زمان» و «آن» در میان علت موجِبه و معلولِ موجَب وجود ندارد و هر سخنی که در این باره گفته شود، خالی از معنی است. اما قدمت عالم چیزی است که ابن تیمیه و اشاعره از پذیرفتن آن سخت امتناع می‌کنند و غزالی فلاسفه را به سبب همین اعتقاد تکفیر کرده است.

در پاسخ به این مشکل، ابن تیمیه ذات خدا را علت موجبه نمی‌داند، زیرا ایجاب و اضطرار با اختیار و قدرت منافات دارد و خداوند به اتفاق همهٔ مسلمین فاعل مختار است. اما همین فاعلیت به اختیار هم چون از صفات خداوند است، قدیم است و نتیجه آنکه خداوند همیشه فاعل به اختیار بوده است، یعنی همیشه معلول و مُحدَث داشته است که

حاصل آن باز قدمت عالم است. ابن تیمیه برای حل این مشکل میان افراد حادثات و نوع حادثات فرق می‌گذارد و می‌گوید حکم افراد غیر از حکم نوع است. چنانکه اگر انسانی سیاه‌پوست باشد، دلیل سیاه پوست بودن نوع انسان نیست و همچنین است سفیدپوست بودن یک فرد انسان. نوع انسان نه سیاه‌پوست است و نه سفیدپوست. ابن تیمیه از این معنی چنین نتیجه می‌گیرد که اگرچه فردفرد امور عالم حادث هستند، و این به ضرورت معلوم است، اما حادث بودن آن مستلزم حادث بودن عالم که به منزلهٔ نوع حوادث است، نیست؛ بنابراین نوع حوادث قدیم است و فردفرد امور عالم حادث (*منهاج السنة*، ۱۱۸/۱ به بعد).

اما این راه‌حل ابن تیمیه با گفته‌های او در مواضع دیگر سازگار نیست، زیرا خود او بارها گفته است که کلی وجود خارجی ندارد و همهٔ منطقیون بر این سخن اتفاق دارند. کلی طبیعی هم وجودش به معنی وجود افراد آن است. پس ادعای اینکه نوع حادثات قدیم است، ادعایی است بر وجودی ذهنی نه وجود خارجی، زیرا نوع جز در وجود افراد خود معنی ندارد.

چون قدمتِ صفتِ خالقیت در خدا مستلزم اقرار به تسلسل در حوادث است، ابن‌تیمیه این نوع از تسلسل را جایز می‌داند. اما می‌گوید: اگر تسلسل در علل و مؤثرات باشد، محال است، زیرا این نوع تسلسل موجب نفی علت العلل و علت اولی است و اگر این تسلسل به مؤثری که واجب بنفسه باشد، نرسد اصلاً وجود پیدا نمی‌کند، زیرا در این صورت هر مُحدِثی خود حادث است و اگر عددی نامتناهی از مُحدِثاتِ حادث جمع شود، بدون مُحدِثِ غیرحادث وجود پیدا نخواهند کرد.

اما در تسلسل آثار و حوادث سه قول است: یکی آنکه حوادث از آغاز و انجام نامتناهی و متسلسل هستند؛ دوم آنکه هم از آغاز و هم از انجام متناهی هستند و بنابراین تسلسل از آغاز و انجام یا در ماضی و مستقبل محال است؛ سوم آنکه تسلسل در آغاز یا در ماضی محال است، اما در مستقبل جایز و ممکن است. محال بودن تسلسل در آغاز و انجام قول جهم‌بن صفوان و ابوالهذیل علاف است. بیشتر متکلمان معتقدند که تسلسل در آغاز و ماضی محال، ولی در مستقبل جایز است؛ امّا بیشتر اهل حدیث و بیشتر فلاسفه معتقدند که تسلسل حوادث در ماضی و مستقبل جایز است. این قول و عقیدهٔ خود ابن‌تیمیه هم هست، زیرا او صفات خدا، و از جمله مؤثر بودن و خالق بودن او را ازلی و ابدی می‌داند و ناگزیر باید به تسلسل در ماضی و مستقبل اذعان کند. اما بنابراین عقیده ابن‌تیمیه ملزم است که به قدم زمانی عالم گردن نهد، اگر چه از آن استیحاش دارد.

کلام الله: ابن‌تیمیه بارها در آثار خود دربارهٔ کلام الله و اختلاف مسلمین دربارهٔ مخلوق بودن یا مخلوق نبودن آن به بحث پرداخته است و در حقیقت این مسأله از قرن ۲ ق / ۸م تا زمان او یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام و به اصطلاح معرکه آراء بوده است.

ابن‌تیمیه دربارهٔ کلام‌الله اقوال مختلف را نقل می‌کند (*منهاج السنة*، ۲۲۱/۱): ۱. کلام الله معانی است که بر نفوس افاضه می‌شود. بعضی می‌گویند این افاضه از عقل فعال است و بعضی می‌گویند از دیگری است. ابن‌تیمیه می‌گوید: این قول نخستین از صابئه و فیلسوفان پیرو ایشان مانند ابن‌سینا و از فلاسفهٔ صوفی مشرب مانند اصحاب وحدت وجود است؛ ۲. *قرآن* مخلوق است و خداوند آن را جدا از خود آفریده است. این قول شیعهٔ امامیهٔ متأخر و قول زیدیه و معتزله و جهمیه است؛ ۳. کلام‌الله معنی واحد قدیم قائم به ذات خداست، ابن‌کُلّاب و اشعری بر این عقیده‌اند؛ ۴. کلام‌الله حروف و اصوات مجتمع در ازل است، و این قول گروهی از اهل کلام و اهل حدیث است؛ ۵. کلام‌الله حروف و اصوات، و حادث است و تکلم خداوند پس از آن صورت گرفته است که او متکلم نبوده است و این قول کرامیه و قول هشام‌بن‌حکم از شیعه و امثال اوست؛ ۶. خداوند همواره و از ازل هرگاه که خواسته، متکلم بوده است، و تکلم او به صوتی است که قابل شنیدن است. نوع کلام، ازلی و قدیم است، اگر چه خودِ صوتِ معین قدیم نیست، و این سخن ائمهٔ حدیث و ائمهٔ سنت است؛ ۷. کلام خدا چیزی است که از علم و ارادهٔ قائم به ذات او حادث شده است؛ ۸. کلام خدا متضمن معنایی است که قائم به ذات اوست و آن را در دیگری آفریده است؛ ۹. کلام الله میان معنی قدیم قائم به ذات و اصواتی که در دیگران خلق می‌شود، مشترک است و این قول ابوالمعالی جوینی و اشاعرهٔ متأخر است.

این اقوال از آن جهت در اینجا از قول ابن‌تیمیه نقل شد که او جامع‌تر و مفصل‌تر از دیگران آنها را ذکرکرده است و ذکر آنها در حقیقت به عقاید و آراء او در این باب بر می‌گردد. ابن‌تیمیه می‌گوید که اقوال اهل سنت و حدیث در این خلاصه می‌شود که کلام الله مخلوق نیست و *قرآن* هم که کلام‌الله است، غیرمخلوق است. ابن‌تیمیه مدعی است که قول نخستین قول فلاسفهٔ قائل به قدم عالم، و قول دوم قول جهمیه و عده‌ای از معتزله است.

عقیدهٔ خود او این است که اگر کلام الله مخلوق و منفصل از او باشد، نمی‌تواند کلام‌الله باشد و هنگامی می‌توان *قرآن* را کلام‌الله خواند که قائم به ذات او باشد. دلیل او این است که خداوند حرکات و افعال را در اشیاء و انسان، جدا از خود آفریده است و به همین جهت نمی‌توان خدا را به آن حرکات و افعال متّصف دانست. اگر خداوند حرکت و فعل را در انسان آفریده است، نمی‌توان گفت خداوند متحرک است و اگر انسانی بخندد یا بگرید نمی‌توان گفت چون خدا آن را آفریده است، پس خداوند نیز می‌خندد یا می‌گرید. اما کلام خدا را به خدا نسبت می‌دهیم و می‌گوییم کلام‌الله است، پس کلام الله مانند افعال و حرکات مذکور مخلوق و منفصل از او نیستند. خداوند در *قرآن* می‌فرماید: يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ...: روزی که زبان و دست و پایشان برضد ایشان گواهی دهد (نور ۲۴/۲۴)؛ آیا می‌توان این گواهی را چون خدا آفریده است به او منتسب کرد و گفت در حقیقت خدا گواهی می‌دهد؟ اصلاً اگر قول این اشخاص را با این

قول که خداوند خالق همهٔ اشیاء است جمع کنیم، باید بگوییم که کلام همهٔ مردم کلام خداست، زیرا آن کلامها همگی مخلوق و منفصل از خدا هستند. ابن‌تیمیه می‌گوید: اصحاب حلول از پیروان جهمیه، مانند ابن‌عربی، بر این عقیده‌اند و او گفته است:

وکلُّ کلامٍ فی‌الوجودِ کلامُه سواءٌ علینا نثرُه و نظامُه

و در این صورت سخن فرعون که گفت: أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلَىٰ (نازعات ۲۴/۷۹/) باید سخن خدا باشد. به گفتهٔ او هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که کلامی گفته شود، ولی قائم به متکلمش نباشد. او می‌گوید: احمدبن حنبل هم که به غیرمخلوق بودن کلام‌الله اعتقاد داشت، دلیلش این سخن حضرت رسول است که فرموده: أَعوذُ بکلماتِ اللّهِ تَعالیٰ التّامّات...؛ و معلوم است که کسی جز به خدا به چیز دیگر پناه نمی‌برد و استعاذه نمی‌کند. پس «کلمات الله» که حضرت به آن استعاذه کرده است، نمی‌تواند مخلوق باشد. خلاصهٔ سخن ابن‌تیمیه در کلام‌الله این است که کلام‌الله از نظر نوع، قدیم و از نظر جزئیات، مانند قرائت قرآن توسط مردم، در قالب حروف و اصوات، مخلوق و حادث است و خداوند به طور لایزال با مشیّت و ارادهٔ خود متکلم بوده است.

حسن و قبح: علامه در *منهاج الکرامة* گفته است که اهل سنت جایز می‌دانند که خداوند مرتکب فعل قبیح شود و واجب را فرو گذارد: و جَوَّزوا عَلَیهِ فِعلَ القَبیحِ والاخلالَ بالواجبِ... (ابن تیمیه، *منهاج السنة*، ۱۲۴/۱). ابن‌تیمیه در پاسخ می‌گوید: هیچ یک از مسلمین نگفته‌اند که خداوند مرتکب فعل قبیح می‌شود و یا واجب را فرو می‌گذارد، اما معتزله و شیعه هر چه را بر انسان تحریم می‌کنند، بر خداوند نیز تحریم می‌کنند و هر چه را بر انسان واجب می‌دانند، بر خدا نیز واجب می‌دانند و بنابراین برای خدا قانون وضع می‌کنند و او را با مخلوق یعنی انسان قیاس می‌کنند. پس معتزله و شیعه مشبّهه در افعال هستند، یعنی افعال خداوند را شبیه افعال انسان می‌دانند و او را با بندگان قیاس می‌کنند. اما اهل سنت و آن گروه از شیعه که قضا و قدر الهی را می‌پذیرند، متفقند بر این که افعال خدا را به خلق تشبیه و قیاس نتوان کرد، یعنی آنچه بر انسان واجب است، بر خدا واجب نتواند بود و آنچه بر ما حرام است بر خدا حرام نتواند بود و آنچه از ما زشت و ناشایست است برخدا زشت و ناشایست نیست و آنچه از ما نیک و پسندیده است بر خدا نیک و پسندیده نتواند بود (لا ما قَبُحَ مِنّا قَبُحَ مِنَ اللّهِ ولا ما حَسُنَ مِنَ اللّهِ حَسُنَ مِنْ أَحَدِنا)، و هیچ‌یک از ما را نسزد که چیزی را بر خدا واجب یا چیزی را بر او حرام کند (همانجا).

ابن‌تیمیه با این سخن خود در حقیقت قول علامه را تصدیق کرده است، زیرا می‌گوید آنچه از ما زشت و ناپسند است بر خدا زشت و ناپسند نیست و این بدان معنی است که خداوند فعلی را که از ما زشت و ناپسند است، می‌تواند به جای آورد و آنچه ما بر خود لازم و واجب می‌دانیم، بر خدا لازم و واجب نیست و این همان است که علامه گفته است: وجَوَّزوا عَلَیهِ فِعلَ القَبیحِ وَالإخلالَ بالواجبِ (همانجا).

پس مسأله بر می‌گردد به تعیین ماهیت حسن و قبح که اگر عقلی باشد، همان سخن علامه صحیح و الزام‌آور است و اگر حسن و قبح را عقل نتواند تشخیص دهد و زشتی و خوبی فعلی جز با شرع ثابت نشود، سؤال بر می‌گردد به این که چرا خداوند امری را زشت و ناپسند شمرده است و اگر آن را زشت و ناپسند شمرده است چرا آفریده است؟ زیرا اهل سنت و از جمله ابن‌تیمیه معتقد به قدر هستند و افعال بندگان را مخلوق خدا می‌دانند و خداوند با آفریدن فعل زشت در حقیقت فعل زشت انجام داده است و عذر ابن‌تیمیه که خلق غیر از فعل است عذری است ناموجه و خلق و فعل در مصداق یک چیز هستند و اختلاف در مفهوم لفظِ فعل و خلق مسأله را حل نمی‌کند. از سوی دیگر ابن‌تیمیه در همانجا می‌گوید: أَمّا فی حقِّ اللّهِ فَلِأَنَّ القَبیحَ مُمتَنِعٌ مِنهُ لِذاتِه، یعنی دربارهٔ خداوند باید گفت که قبیح ذاتاً بر او محال و ممتنع است. باید پرسید که آن قبیح که بر خدا ممتنع است کدامست؟ قبیح عقلی است یا قبیح شرعی؟ هر کدام باشد، ابن‌تیمیه همان امری را که بر بندگان قبیح است بر خدا روا نداشته است و این همان تشبیه و قیاس خلق به خالق است و در این صورت ابن‌تیمیه خود از مشبّههٔ در افعال خواهد بود و مشمول همان اتهامی می‌گردد که بر شیعه و معتزله وارد کرده است.

همین سخن را دربارهٔ صفات نیز می‌توان گفت، زیرا اهل سنت و ابن‌تیمیه صفات را زائد و عارض بر ذات می‌دانند و این در قیاس با انسان و موجودات دیگر است، یعنی چون می‌بینند که مثلاً صفت علم و قدرت و اراده در انسان غیر از ذات انسان است، می‌گویند در ذات خدا نیز چنین است، پس مخلوق را با خالق قیاس می‌کنند و خدا را در صفات به مخلوق تشبیه کرده‌اند. اگر در پاسخ بگویند: «لیس کمثله شیء» پس باید از قیاسِ صفاتِ مخلوق به صفات خالق دست بردارند.

مسألهٔ رؤیت خدا: اهل سنت و حدیث معتقدند که خداوند در روز رستاخیز دیده خواهد شد، ولی در این دنیا قابل رؤیت نیست. در برابر ایشان معتزله و شیعه معتقدند که خداوند به هیچ‌وجه قابل رؤیت نیست، زیرا مرئی بودن را از صفات و خواص اجسام می‌دانند و چون خداوند جسم نیست، پس قابل رؤیت نیست.

ابن‌تیمیه از طرفداران سرسخت مرئی بودن خداوند در آخرت است و این به جهت احادیثی است که به قول او صحیح است. استدلال عقلی که ابن‌تیمیه بر مرئی بودن خدا می‌کند، این است که شرایط مرئی بودن اشیاء، امور وجودی است نه عدمی، و در برابر آن، شرایط نامرئی بودن اشیاء، امور عدمی است، مثلاً هر اندازه اشیاء ضعیف‌تر و خردتر باشند ــ که ضعف و خردی امور عدمی هستند ــ امکان دیده شدنشان کمتر است و هر اندازه شیء قوی‌تر و بزرگتر و به قول او کامل‌تر باشد، امکان دیده شدن آن بیشتر است. به همین جهت امور جامد برای دیده شدن از «نور» سزاوارترند و نور برای دیده شدن از ظلمت و تاریکی سزاوارتر است.

حال چون خداوند بزرگ‌تر و کامل‌تر از هر چیز است، پس امکان دیده شدن او بیشتر است. اما اینکه در این جهان قابل رؤیت نیست،

برای آن است که دیدگان ما ضعیف است و به همین جهت است که موسی به هنگام تجلی خداوند بر کوه نتوانست او را ببیند. اما در روز بازپسین دیدگان انسانها قوی‌تر خواهد شد و بنابر این خواهند توانست خدای خود را ببینند. او آیهٔ «لاتُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ...» (انعام/۶/۱۰۳) را دلیل بر عدم رؤیت خدا نمی‌داند و می‌گوید «درک» به معنی احاطه و دریافت است نه به معنی دیدن، یعنی دیدگان او را در نمی‌یابند و به او احاطه ندارند؛ اما دیده شدن غیر از درک شدن است (*منهاج السنة*، ۱/۲۱۵ به بعد).

اما استدلالی که ابن تیمیه برای مرئی بودن خدا کرده است، در حقیقت استدلالی است برای جسم بودن خدا، ابن تیمیه در حقیقت در این جهان چیزی جز امور جسمانی و مادی قائل نیست و می‌گوید: اِثباتُ مَوجودٍ قائمٍ بِنَفسِهِ لایُشارُ اِلَیهِ ولایَکونُ داخِلَ العالَمِ ولاخارِجَهُ فَهذا مِمّا یَعلَمُ العَقلُ اِستِحالَتَهُ: اثبات موجودی که به خود قائم باشد، اما قابل اشاره نباشد و در درون و بیرون جهان نباشد، چیزی است که محال بودن آن بر عقل معلوم است (همان، ۱/۲۱۸). آشکار است که قابلیت رؤیت و مرئی بودن از شرایط جسم است و استدلالی هم که ابن تیمیه کرده است، دلیل بر این مطلب است. اما ابن تیمیه صریحاً به جسم بودن خداوند اعتراف نمی‌کند و می‌خواهد به هر نحوی که باشد، از اقرار صریح سرباز زند.

مکان خدا: ابن تیمیه در *منهاج السنة* در مسألهٔ رؤیت صریحاً اظهار کرده است که خداوند در فوق عالم است (۱/۲۱۶-۲۱۷). بر این عقیده اعتراض شده است که «در فوق بودن» به این معنی است که «در تحت نیست» و این به معنی امتیاز یا جدایی جانب بالا از جانب زیر است. پس اگر موجودی باشد که جوانب آن از هم ممتاز باشد، اما خود جسم نباشد، سخنی بیهوده است و بنابراین قول، خداوند باید جسم باشد. جواب ابن تیمیه به این اعتراض جواب نقضی است نه حلّی، زیرا می‌گوید: شما می‌گویید که خداوند موجودی قائم به ذات است، اما قابل اشارهٔ حسی نیست و نه در درون جهان است و نه بیرون آن. اما این سخن شما مخالف عقل است. زیرا هیچ چیز نمی‌تواند دارای دو صفت متباین یا متناقض باشد (در این مورد: نه در درون جهان باشد و نه در بیرون جهان). این پاسخ نقضی مسأله را حل نمی‌کند و علاوه بر این آیهٔ «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ...» (حدید/ ۵۷/۳) آن را نقض می‌کند، زیرا ظاهر و باطن با هم متباینند و شیء نمی‌تواند هم ظاهر باشد و هم باطن. هر پاسخی که ابن تیمیه به این اعتراض بدهد، علیه او خواهد بود.

ابن تیمیه در «العقیدة الحمویة الکبری» گفته است: هیچ یک از سلف و صحابه و تابعین نگفته‌اند که خداوند در آسمان نیست و یا فوق عرش نیست و کسی نگفته است که خداوند در همه جا هست و نسبت همه مکانها به او یکی است، و کسی نگفته است که او نه در درون جهان است و نه در بیرون جهان و کسی نگفته است که او قابل اشارهٔ حسی نیست (۱/۴۵۱-۴۵۲، ۴۶۲، جم).

بنابراین قول، همهٔ سلف و اصحاب و تابعان خداوند را در آسمان و فوق عرش و قابل اشارهٔ حسی و به عبارت دیگر او را دارای مکان می‌دانند. چنین چیزی جز جسم نتواند بود، اگرچه از نام آن پرهیز شود. نظیر این قول است، مسألهٔ آمدن خدا که در آیاتی از قرآن ذکر شده است، مانند: هَلْ یَنْظُرونَ اِلاّ اَنْ یَأْتِیَهُمُ اللّهُ فی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ ... (بقره/۲/۲۱۰)، وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا (فجر /۸۹/۲۳)، هَلْ یَنْظُرونَ اِلاّ اَن تَأتِیَهُمُ الْمَلائِکَةُ اَو یَأْتِیَ رَبُّکَ اَو یَأْتِیَ بَعْضُ آیاتِ رَبِّکَ... (انعام/۶/۱۵۸)، و یا حدیث «یَنزِلُ رَبُّنا کُلَّ لَیلةٍ اِلَی السَّماءِ الدُّنیا حینَ یَبقی ثُلثُ اللَّیلِ الآخِرِ». ابن تیمیه می‌گوید (*منهاج السنة*، ۱/۲۶۲): حدیث فرود آمدن خداوند به آسمان پایین در هر شب، از احادیث معروفی است که در نزد اهل حدیث ثابت است، و نیز مُسلِم در صحیح خود حدیث نزدیک شدن خداوند در شبانگاه عرفه را نقل کرده است. او می‌گوید همهٔ اهل سنت متفقند بر اینکه خداوند فرود می‌آید، اما با این فرود آمدن او عرش از خداوند خالی نمی‌ماند. ابن تیمیه در این مورد کتابی با عنوان *شرح حدیث النزول* نوشته است (امریتسار هند، ۱۳۱۵ ق، مصر ۱۳۶۶ ق). متأسفانه هیچ یک از این دو چاپ در دسترس راقم این سطور نیست، اما خلاصهٔ قول او را ناشر *مجموعة التفسیر شیخ‌الاسلام ابن تیمیه* نقل کرده است: خداوند همواره بر روی عرش است و با آنکه به آسمان پایین فرود می‌آید و نزدیک می‌شود، عرش از او خالی نمی‌ماند و عرش در این صورت در فوق او قرار نمی‌گیرد... فرود آمدن او مانند فرود آمدن بنی‌آدم از پشت بام بر زمین نیست و خداوند از چنین چیزی منزه است (ص ۲۳، حاشیه).

ابن تیمیه در مجلس نایب‌السلطنهٔ دمشق در ۷۰۵ ق/ ۱۳۰۵م در پاسخ اتهام او به تجسیم و تشبیه گفته است: من گفته‌ام «مِن غَیرِ تَکییفٍ وتَمثیلٍ» (بدون کیفیت و مشابهت) و این سخن هر باطلی را نفی می‌کند. در آن مجلس از او پرسیده‌اند: آیا جایز است بگویند: هو جسم لا کالاجسام؟ و او گفته است: خداوند را فقط می‌توان با اوصافی وصف کرد که خود او و یا رسول او گفته است و در قرآن و سنت نیامده است که «خدا جسم است». ما دربارهٔ صفات خداوند در راه وسط هستیم: در وسطِ «نافیان صفات مانند جهمیه» و «مشبهه و مجسمه» (*مجموعة التفسیر*، ۲۴-۲۵).

مسلم است که ابن تیمیه هرگز صریحاً خداوند را جسم نگفته است و اتهام او به این عقیده از راه الزامات منطقی است که بر او وارد است. مثلاً وقتی می‌گوید: خداوند قابل اشارهٔ حسیه است، در حقیقت جسم بودن او را پذیرفته است.

مسألهٔ امامت: علامه در آغاز *منهاج الکرامة* مسألهٔ امامت را اهم مطالب مسلمانان و احکام دین دانسته است. ابن تیمیه این مسأله را منکر است و می‌گوید اهم مطالب دین ایمان به خدا و رسالت حضرت رسول است، چنانکه هر کس با اقرار به شهادتین مسلمان می‌گردد، ولی هیچ کس امامت را شرط اسلام ندانسته است و اگر چنین بود، حضرت رسول خود این مطلب را صریحاً در زمان حیات خود بیان می‌کرد. در

پاسخ اینکه امامت و رسالت یکی است، می‌گوید: رسالت برای ابلاغ دین اسلام است و امامت برای اجرای احکام اسلام، و اجرای احکام اسلام از هر کسی که واجد شرایط باشد، ساخته است، چنانکه حضرت رسول در زمان حیات خود عده‌ای را برای اجرای احکام به نقاط دور و نزدیک می‌فرستاد و پس از او نیز چنین است و هر کس احکام الهی را اجرا کند، امام است و این امر نمی‌تواند مهم‌ترین مطالب و احکام اسلام باشد.

باید گفت که علمای شیعه هم مسألهٔ امامت را در ردیف توحید و معاد و نبوت از اصول دین ندانسته‌اند، زیرا همهٔ شیعهٔ امامیه معتقدند که هر شخصی به مجرد اقرار به توحید و نبوت یا اقرار به شهادتین مسلمان محسوب می‌گردد. شیعهٔ امامیه مسألهٔ عدل و امامت را جزو اصول مذهب خود شمرده‌اند. بنابراین حکم به اینکه مسألهٔ امامت «اهم مطالب دین و اشرف مسائل مسلمین» است، شاید حتی در نظر شیعه هم مبالغه‌آمیز باشد. اما شاید بتوان نظر علامه را چنین توجیه کرد که پس از آنکه دین خدا ابلاغ شد و مردم به اسلام گرویدند، مهم‌ترین مسأله‌ای که در برابر آنها قرار می‌گیرد مسألهٔ امامت است.

رد منطق: ابن تیمیه دین اسلام را دین فطرت می‌خواند و چنانکه گفتیم عقل را موافق و مطابق نقل می‌شمارد و حتی احکام عقل را مأخوذ از قرآن و احکام شرع می‌داند. بدیهی است که چنین کسی باید با علوم عقلی مستقل مخالف باشد و با حکما و فلاسفه که دربارهٔ خداشناسی و کلام، عقایدی مستقل اظهار داشته‌اند، مخالفت کند. البته او نظر فلاسفهٔ طبیعی و ریاضی را در حوزهٔ مخصوص طبیعت و ریاضیات قبول دارد، اما به هیچ وجه دربارهٔ الهیات و احکام و اخلاق و سرنوشت انسان، برای ایشان حق اظهارنظر قائل نیست. او دین اسلام را مطابق آیه ۳۰ از سورهٔ روم (۳۰)، دین فطرت می‌خواند: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها... .

او با این اعتقاد منکر فلسفه و منطق است و مخصوصاً منطق را که منطقیان آن را راه کسب حقایق و روش درست اندیشه می‌شمارند، سخت منکر است و عقیده دارد که منطق ارسطویی راه به حقیقت نمی‌برد و برخلاف آنچه ادعا می‌شود، راه درست تفکر و دوری از خطای اندیشه هم نیست. او در این باب دو کتاب تألیف کرده است که مهم‌ترین آن دو کتاب *الرد علی المنطقیین* نام دارد و ظاهراً همان است که *نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان* نیز نامیده می‌شود، و سیوطی گفته است که در ۲۰ «کراسه» است و آن را خلاصه کرده و *جهد القریحة فی تجرید النصیحة* نام نهاده است.

ابن تیمیه می‌گوید: منطق «صناعت وضعی اصطلاحی» است (کتاب *الرد*، ۲۶) و با این سخن اشاره دارد به اینکه منطق را ارسطو «وضع» کرده است. او می‌گوید: چیزی که «وضعی» باشد از امور حقیقی علمی نتواند بود، زیرا حقایق منوط و مربوط به وضع کسی نیست. امور وضعی با اختلاف اوضاع و احوال فرق می‌کند، مثلاً لغات و زبانها اموری وضعی هستند و با اختلاف اقوام و امم تفاوت می‌یابند. اگر منطق وضعی است، نمی‌تواند میزان علوم و حقایق باشد، زیرا حقایق و امور علمی با اختلاف اوضاع و احوال فرق نمی‌کند و همواره یکسان است.

اینکه می‌گویند «منطق میزان علوم عقلی است» و «رعایت آن ذهن را از خطا در اندیشه باز می‌دارد» و آن را با عروض که میزان شعر است و نحو که میزان زبان عربی است، مقایسه می‌کنند، درست نیست، زیرا شعر و زبان از امور وضعی هستند، برخلاف حقایق و عقلیات که از قبیل فطریات است و تابع وضع و معیار وضعی شخص معینی نیست و قابل تقلید از کسی هم نیست. مردم امم و طوایف، قرنها پیش از آنکه ارسطو به دنیا بیاید و منطق او را ببینند و بشناسند، اندیشه و تفکر داشته‌اند و دربارهٔ بسیاری از حقایق درست فکر می‌کرده‌اند. از زمان ارسطو به بعد هم بسیاری از اشخاص و حتی اکثر مردم، بی‌آنکه منطق ارسطو را بشناسند، درست فکر می‌کنند و راه به حقایق می‌برند (همان، ۲۶ - ۲۷).

ابن تیمیه می‌گوید: اهل منطق وسیلهٔ رسیدن به حقایق را دو چیز می‌دانند: یکی حد یا تعریف که راه وصول به تصورات است و دیگری قیاس که راه وصول به تصدیقات است. وی نه حد را راه وصول به تصورات می‌داند و نه قیاس را وسیله رسیدن به تصدیقات.

اساس اعتراض ابن تیمیه به حد یا تعریف منطقی این است که تصور اشیاء به وسیله ذهن انسان مقدم بر لفظ و زبان است، در صورتیکه اگر قول منطقیون را بپذیریم باید بگوییم که لفظ و زبان مقدم بر تصور است و این سخنی است بیهوده و باطل.

نکتهٔ دیگر آنکه چگونه کسی می‌تواند از راه حد و تعریف به ماهیت یک شیء پی ببرد؟ آیا خود او آن شیء را می‌شناسد یا نه؟ اگر می‌شناسد باید پرسید که از چه راهی آن را شناخته است؟ آیا از راه حد و تعریف دیگر و یا بدون حد و تعریف؟ اگر بدون حد و تعریف آن را شناخته است، پس برای شناختن ماهیات و تصورات احتیاجی به حد نبوده است و اگر از راه حد یا تعریفی دیگر آن را شناخته است، باز می‌پرسیم: آیا آن ماهیت و حقیقت را پیش از آن حد می‌شناخته است یا نه؟ و بدین ترتیب سؤال تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت.

اعتراض دیگر او به منطقیون این است که آنان تصورات را به بدیهی و مکتسب (یا نظری) تقسیم می‌کنند و می‌گویند تصورات نظری را از راه تصورات بدیهی باید بدست آورد. در حالیکه از نظر ابن تیمیه بدیهیات نسبت به اشخاص نسبی است و چه بسا اموری که نزد کسی یا کسانی بدیهی است و در نظر کسان دیگر چنین نیست؛ پس بدیهی و نظری مطلق وجود ندارد، و بنابراین درک نظریات به‌طور مطلق به بدیهیات مربوط نمی‌شود و اموری که در نزد اشخاص معینی نظری است، شاید برای کسان دیگر بدیهی باشد و در این صورت باید گفت همان کسانی که آن امور در نظرشان بدیهی است حتما از راه حد و تعریف به آن امور نرسیده‌اند. همین راه برای کسانی که آن امور را نظری می‌دانند نیز باز است یعنی وصول به تصورات بدون حد و

تعریف.

اعتراض دیگر ابن تیمیه بر حد و تعریف این است که بسیاری از علما و دانشمندان فنون مختلف با شنیدن «تعریف» یا «حد» ی به آن اعتراض می‌کنند و می‌گویند این حد جامع یا مانع نیست، یا مطّرد و منعکس نیست، یا منقوض و معارَض است. اگر شنونده آن شیء محدود (تعریف شده) را می‌شناسد و به همین جهت به جامع و مانع نبودن حد اعتراض می‌کند، پس احتیاج به حد و تعریف ندارد و اگر آن شیء محدود یا معرف را نمی‌شناسد، پس اعتراض او به جامع و مانع نبودن تعریف وارد نیست و به‌طور کلی هیچ‌کس نباید به تعریفات از لحاظ جامعیت و مانعیت و یا طرد و عکس اعتراض کند. در صورتی که چنین نیست و کتب فلسفه و کلام و اصول و غیر آن پر است از اعتراضات به تعاریف از لحاظ جامعیت و مانعیت.

حاصل سخن ابن تیمیه این است که آنچه به نام حدود و تعریفات عرضه می‌شود، از قبیل معانی الفاظ و «ترجمه» است. یعنی انسان مفاهیم و تصورات و اشیاء را یا با حواس ظاهری و یا با حواس باطنی می‌شناسد و برای آنها الفاظ وضع می‌کند و این الفاظ در برابر آن تصورات و مفاهیم و ذهنیات است و برای فهم معانی این الفاظ، علم لغت و نحو کافی است و اگر کسی زبانی را نمی‌داند باید آن زبان را یاد بگیرد و احتیاج به منطق و تعریف و حد ندارد. او می‌گوید: منطقیان انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند، در صورتی که تا خود انسان شناخته نشود، معنی ناطق شناخته نخواهد بود؛ و نیز اگر اسب را تعریف کنند و بگویند «حیوان صاهل» تا کسی اسب را ندیده و شیههٔ او را نشنیده است، معنی «صاهل» را نخواهد دانست، لذا این تعریفات بی‌فایده است.

ابن تیمیه قیاس منطقی و برهان را نیز مفید علم نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد. اساس اعتراض او بر قیاس منطقی و برهان این است که می‌گوید: منطقیان قیاس منطقی و برهان را علم از راه کلی به جزئی می‌شمارند و با این ترتیب کلی را مقدم بر جزئی یا به قول او «مُعیَّن» می‌دانند. در صورتی که چنین نیست و علم به امور جزئی و معین مقدم بر کلیات است و تصور کلیات در ذهن انسان از راه علم او به جزئیات حاصل می‌شود.

او می‌گوید: منطقیان خودْ مواد برهان یا یقینیات را در سه صنف محدود کرده‌اند: حسیّات، وجدانیات (حواس باطن) و تجربیات. همهٔ این مواد جزئی و معین هستند و بنابراین منشأ علم انسان حسیات و تجربیات است (کتاب الرد، ۳۰۰). او در این گفتار بر فیلسوفان معتقد به اصالت تجربه در اروپا و در قرون جدید و معاصر مقدم است.

چون اصالت تجربه بر اصالت اشیاء محسوس استوار است، ابن تیمیه امور مجرد از ماده را نمی‌پذیرد و قول کسانی را که می‌گویند: عالَم غیب همان عالَم مجردات و مفارقات (یعنی جدا و مجرد از ماده) است، رد می‌کند (همان، ۳۰۷). او می‌گوید: کسانی که عالَم غیبِ انبیا و رسل را همان عالَم عقلی می‌خوانند، از گمراه‌ترین مردمانند. نیز می‌گوید: آنچه فیلسوفان و از جمله ابن سینا و رازی و شهرستانی از «عقلیات» می‌شمارند، در حقیقت وجود خارجی ندارد و فقط امور ذهنی است. آغازِ اعتقاد به امور مجرد غیرمادی را از فیثاغورسیان می‌داند که معتقد به وجود اعداد مجرد بودند و بعد افلاطون و پیروانش که به مُثُل معتقد شدند و بعد ارسطو که به عقولِ عَشَره قائل شد و ابن سینا که نفوس فلکی را جواهر قائم به نفس خواند. امور غیبی که انبیا گفته‌اند، امور مشهود و محسوس هستند، منتهی در این دنیا محسوس نیستند و در آخرت مشهود خواهند شد، و خداوند هم رؤیتش در آخرت ممکن خواهد گردید. نیز می‌گوید: اینکه فلاسفه واجب‌الوجود را مجرد از صفات ثبوتیه می‌دانند و او را دارای حیات و علم و قدرت و کلام نمی‌خوانند و می‌گویند او عقل و عاقل و معقول است، امری است که مجردِ تصور آن به فسادش حکم می‌کند (همان، ۳۱۴).

ردّ بر وحدت وجود: ابن تیمیه از مخالفان سرسخت قائلان به وحدت وجود است. در رساله‌ای که تألیف کرده و به نام «حقیقة مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود» در ضمن مجموعهٔ *الرسائل و المسائل* (ج ۴ ـ ۵) به طبع رسیده است، به تفصیل به نقد و نقض اقوال پیروان وحدت وجود، مانند محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و تلمسانی پرداخته و آنها را خارج از دین اسلام شمرده است. او می‌گوید: اگر کسی مذهب اهل اتحاد یا وحدت وجود را درست و نیکو تصور کند، در ظهور فساد و بطلان آن کافی خواهد بود و احتیاج به دلیل دیگری نخواهد داشت و مشکل آن است که بیشتر مردم حقیقت سخن و مقصود ایشان را درنمی‌یابند و حتی خود ایشان نیز حقیقت آنچه را می‌گویند، درنمی‌یابند و به همین جهت در سخنان خود گرفتار تناقض می‌گردند. او عقاید اهل اتحاد یا وحدت وجود را بر سه دسته تقسیم می‌کند: عقاید محیی‌الدین ابن عربی ، عقاید صدرالدین قونوی و عقاید تلمسانی.

دربارهٔ عقاید ابن عربی می‌گوید: با آنکه گفتار او کفر است، باز از آن دو دستهٔ دیگر به اسلام نزدیک‌تر است، زیرا در کلام او سخن نیک هم زیاد است و در قول به «اتحاد» مانند آن دو تن دیگر چندان ثابت نیست. خیال او وسیع است و گاهی حقیقت را تخیل می‌کند و گاهی باطل را، و سرانجام دربارهٔ او می‌گوید: «الله اعلم بمامات علیه». ابن تیمیه گفتار ابن عربی را مبنی بر دو اصلِ باطل می‌داند:

اصل نخستین آنکه معدوم را امری ثابت می‌شمارد، و مقصود او «اعیان ثابته» در اقوال محیی‌الدین است. وی عقیده دارد که اصل آن از معتزله است که معدوم را «شیء ثابت در عدم» می‌دانستند. اینها ماهیات و اعیان را ثابت و غیر مجعول و غیر مخلوق، و وجود هر شیء را زائد بر ماهیت او می‌دانند. ابن تیمیه می‌گوید: به عقیدهٔ این اشخاص اعیانِ اشیاء قدیم و ثابت است و معتقدند که مواد عالم یعنی اعیان ثابته قدیم، و صور آنها یعنی وجودات حادثند (همان، ۸/۴ ـ ۹). اشتباه این اشخاص از اینجا ناشی شده است که خداوند پیش از آنکه اشیاء را به وجود بیاورد و بیافریند به آنها علم داشته است و فرموده است: إنّما

اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً اَنْ یَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکونُ (یس ۸۲/۳۶). پس معدوم در علم و قدرت و ارادهٔ او پیش از وجود متمیز و حاصل و ثابت بوده است و بعد به آن لباس وجود پوشانده است، ولی آنها نمی‌دانند که مجرد علم به شیء برای ثبوت آن کافی نخواهد بود و علم و تقدیر الهی مستلزم ثبوت ماهیات اشیاء نیست.

ابن تیمیه می‌گوید: ماهیات مجعول است و ماهیت هر شیء عین وجود آن است و وجود شیء زائد بر ماهیت آن نیست و آنچه در خارج است عین شیء و وجود آن و ماهیت آن است. شبههٔ این اشخاص ناشی از آن است که می‌گویند گاهی انسان ماهیت چیزی را تصور می‌کند، اما از وجود آن خبر ندارد؛ پس ماهیت غیر از وجود است. ابن تیمیه می‌گوید: ماهیت همان وجود ذهنی علمی است و در خارج، عین وجود شیء است و دو امر جداگانه به نام وجود و ماهیت وجود ندارد و علم خداوند به اینکه اشیاء موجود خواهند بود، به معنی ماهیات و اعیان ثابته نیست.

اصل دوم محیی‌الدین ابن عربی این است که وجود خارجی اشیاء همان وجود حق است. پس اشیاء از لحاظ ماهیات و اعیان ثابته متکثّر و متنوع و از لحاظ وجود خارج یکی هستند. ابن تیمیه می‌گوید: ابن عربی با یکی دانستن وجود حق و وجود اشیاء در حقیقت منکر خالقیت و ربوبیت است، زیرا وجود، مخلوق نیست و اعیان ثابته هم که مجعول و مخلوق نیستند، پس در حقیقت خالق و مخلوقی وجود ندارد («حقیقة...»، ۲۲/۴)

ابن تیمیه قول صدرالدین قونوی را کفرآمیزتر از قول ابن عربی می‌شمارد و معرفت او را به اسلام کمتر از او می‌داند و به همین جهت نیز می‌گوید: او در کفر واردتر و حاذق‌تر از ابن عربی است. به گفتهٔ ابن تیمیه صدرالدین قونوی جدایی میان وجود اشیاء و ماهیات یا «اعیان» را درست نمی‌داند و از سوی دیگر خداوند را «وجود» می‌خواند و بنابراین باید فرقی میان وجود موجودات و وجود خداوند قائل شود. او این فرق را در مطلق و مقید (یا معین) می‌بیند و می‌گوید: خداوند وجود مطلق است و موجودات وجودات مقید و معین. خداوند وجود مطلق غیر متعیّن است و وجود پس از تعیّن و تقیّد «حق» می‌شود، خواه در مرتبه الوهیت باشد، خواه در مرتبه مخلوقیت یا موجودات دیگر.

به گفتهٔ ابن تیمیه کفر در این عقیده بیشتر است، زیرا عقیدهٔ اول، یعنی عقیدهٔ محیی‌الدین، برای حق، وجودی غیر از اعیان ممکنات قائل است و می‌گوید: وجود از حق بر ممکنات افاضه شده است. اما صدرالدین قونوی تصریح می‌کند به اینکه چیزی جز وجود مطلق‌ساری در موجودات وجود ندارد. ابن تیمیه می‌گوید: مطلق در خارج وجود ندارد و اگر مقصود صدرالدین مطلق بدون شرط است، وجود آن عین اشیاء معین و مقید است و از این سخن دو محذور لازم می‌آید: یکی آنکه وجود حق (مطلق لابشرط) عین وجود اشیاء معین است، یعنی حق یا خداوند به طور مستقل و منفصل وجود ندارد و دومی تناقضی است که در آن دیده می‌شود، یعنی او خداوند را مطلق می‌داند نه معین (که در این صورت اصلاً نمی‌تواند موجود باشد). در حقیقت صدرالدین قونوی خداوند را در برابر اشیاء مانند کلی در برابر جزئیات یا جنس و نوع در برابر افراد می‌داند و چون وجود کلی به معنی وجود افراد است، پس وجود خداوند هم در نظر او به معنی وجود اشیاء متعین و مشخص است (همان، ۲۷/۴).

اما عقیدهٔ تلمسانی، برخلاف عقیدهٔ ابن عربی و صدرالدین قونوی، وحدت کامل وجود از جمیع جهات است. او برخلاف ابن عربی و صدرالدین به فرق میان وجود و اعیان ثابته یا فرق میان وجود مطلق و وجود معین قائل نیست و «ماسوا» و «غیر»ی در میان نمی‌بیند و کائنات را نه جزئیات وجود کلی و مطلق، بلکه اجزاء و ابعاض وجود می‌شمارد و همه موجودات را مانند امواج دریا نسبت به دریا می‌شمارد که این امواج در حقیقت جز خود دریا نیستند و به قول شاعر:

اَلْبَحْرُ لاشکَّ عِندی فی تَوَحُّدِه وَ اِنْ تَعَدَّدَ بِالْاَمواجِ وَالزَّبَدِ

ابن تیمیه این قول را کفرآمیزتر از دو قول دیگر می‌داند، زیرا «رائی» را عین «مرئی» و «شاهد» را عین «مشهود» می‌شمارد و بین «ظاهر» و «مظهر» فرقی نمی‌گذارد.

اثبات صانع، توحید، نبوت و معاد: ابن تیمیه اقرار به صانع را امری فطری می‌داند و به استناد آیهٔ «فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ‌اللّٰهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها...» (روم/۳۰/۳۰) اسلام را دین فطرت می‌شمارد و به همین جهت اثبات صانع را از راه نظر و استدلال درست نمی‌داند و راههای اثبات صانع را که فیلسوفان و متکلمان به تفصیل ذکر کرده‌اند، باطل می‌شمارد. از این رو قول کسانی را که می‌گویند: نظر و استدلال برای اثبات خداوند واجب است، باطل می‌داند (*مجموعة‌التفسیر*، ۲۶۷ به بعد). او می‌گوید: هیچ‌یک از انبیا و رسل شناخت خداوند را «اولین واجبات» ندانسته‌اند، نیز می‌گوید: مسلماً حضرت رسول معرفت رب را بر مردم واجب نکرده است، و خداوند و بزرگان دین برای اثبات صانع استدلال نکرده‌اند، زیرا اعتقاد به وجود صانع برای عالَم امری ضروری و فطری است و نیازی به اثبات ندارد. آنچه حضرت رسول و انبیای پیش از او بر مردم واجب دانسته‌اند و آن‌را مبدأ دین قرار داده‌اند، توحید است و نخستین شهادت برای ورود به دین اسلام هم شهادت به توحید است نه اثبات صانع. کلمهٔ لااله الاالله برای اقرار به وحدانیت خداست، یعنی وجود صانع برای عالم امری مفروض و مسلم است و احتیاجی به اثبات ندارد و آنچه احتیاج به اثبات دارد، توحید است. نخستین آیه‌ای هم که بر حضرت رسول نازل شد، آیهٔ «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ» (علق/۹۶/۱) است که وجود رب و خالق در آن مسلم است، گرچه آیهٔ بعدی «خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ» به طور ضمنی اثبات خالق هم هست. ابن تیمیه با این بیان می‌خواهد بگوید که اگر استدلال عقلی هم برای اثبات خالق لازم باشد، استدلالی است که قرآن کرده و دلایل دیگران ارزش ندارد. این استدلال عقلی که قرآن می‌کند، از راه

خود انسان است و او را متوجه می‌سازد کـه خـودش خـالق خـود نمی‌تواند باشد، زیرا ابتدای خلقت او موجودی است بـه نـام علق، (= خون بسته در رحم مادر) و این بالاترین دلیل است بـر اینکه انسان را متوجه کند که او چیزی نـبوده و کسی دیگر او را آفـریده است، چنانکه خداوند به زکریا فـرمود: ... وَ قَـدْ خَلَقْتُکَ مِـنْ قَـبْلُ وَلَمْ تَکُ شَیْئاً (مریم/۹/۱۹)؛ و نیز در آیهٔ ۵ از سورهٔ حـج (۲۲) مـراتب اولیهٔ خلقت انسان را، از علقه (= خون بسته) تا مراحل بعدی، شرح مـی‌دهد و ایـن بزرگ‌ترین دلیل عقلی بر اثبات خالق است کـه در قـرآن آمـده است و نیازی به دلایل دیگر نیست. ابن تیمیه می‌گـوید: آیـاتِ نـخستینِ سورهٔ علق، هم استدلال بر وجود خداوند است، هم استدلال بر نـبوت، زیـرا می‌فرماید: اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الاَکْرَمُ اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسانَ مـالَمْ یَـعْلَمْ (علق/۹۶/۳ـ۵). تعلیم انسان هم به‌وسیله انبیاست، زیـرا انسان مـمکن است در این جهان از بسیاری چیزها، مانند علم بـه اشیاء و خـواص و کیفیات آنها آگاه شود، اما سرنوشت خود را نمی‌داند، و نمی‌داند کـه از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت و این فقط بـا تـعلیم انـبیا مـیسر است که هم مبدأ او را بیان می‌کنند، هم معاد او را. از این‌رو اثبات مـعاد هم با دلیل عقلی مذکور در قرآن مـمکن است، چنانکه مـی‌فـرماید: اَلَمْ یَکُ نُطْفَةً مِنْ مَنِیٍّ یُمْنیٰ. ثُمَّ کانَ عَلَقَةً فَسَوّیٰ... اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقادِرٍ عَلیٰ اَنْ یُحْیِیَ الْمَوْتیٰ (قیامت/۷۵/۳۷ـ۴۰). قیاس عقلی در این آیـه و نـظایر آن این است که خداوند که انسان را از نطفه آفریده است بـه طـریق اولی می‌تواند او را دوباره زنده کند، چنانکه می‌فرماید: ...اِنْ کُنْتُمْ فـی رَیْـبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَاِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... (حج/۲۲/۵). ابن تـیمیّه در مواضع مکرر از آثار خود این نوع قیاس را «قیاس اَولیٰ» می‌خـواند و آن‌را بر قیاس منطقی که «قیاس شمولی» می‌خواند، تـرجیح مـی‌دهد. بدین ترتیب، ابن تیمیه با وجود قرآن نیازی بـه استدلالات اهل کـلام و حکمت نمی‌بیند.

در اثبات وحدانیت خداوند نیز استدلال عقلی از قرآن است: ... وَماکانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ کُلُّ اِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُم عَلیٰ بَعْضٍ... (مؤمنون/۲۳/۹۱). در این آیه دو دلیل برای اثبات وحدانیت خدا هست: یکی اینکه اگر دو صانع و دو خالق یا بیشتر موجود باشند، هیچ کدام استقلال نخواهند داشت و اگر با هم در ایجاد مخلوقی مشارکت داشته باشند، دلیل عجز هردوی آنها خواهد بود؛ دوم آنکه درصورت وجود بیش از یک خالق، آن دو یکدیگر را قبول نخواهند داشت و بر یکدیگر برتری خواهند جست و چون لازم منتفی است، ملزوم هم منتفی است.

اما ابن تیمیه دلالت آیهٔ «لَوْکانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتا...» (انبیاء/۲۱/۲۲)را دلیل بر توحید خداوند از جهت تعدد واقعی و تکوینی خدایان نمی‌داند، بلکه آن را دلیل بر توحید عبادت می‌داند و می‌گوید: مقصود از آیه آن است که صلاح خلق در داشتن معبود واحد است و اگر معبود بیشتر بود، آسمان و زمین فاسد و تباه می‌شدند (*منهاج السنة*، ۲/۷۰ به بعد). این استدلال ابن تیمیه درست نیست، زیرا مقصود از «فسدتا» در آیه، فساد آسمان و زمین از جهت تخالف و تمانع خدایان است نه فساد آنها از جهت تعدد معبود. اگر تعدد معبود سبب تباهی می‌شد، بایستی تمام عالم شرک فاسد و تباه (از نظر تکوینی و خلقی) شده باشد و چنین نشده است، زیرا قرآن لازم را که فاسد باشد، منتفی می‌داند.

حکومت: ابن تیمیه حکومت وولایت مسلمین را امانتی می‌داند که باید به اهلش سپرد و آیات ۵۸ و ۵۹ از سوره نساء (۴) را شاهد بر این معنی می‌داند: اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الاَماناتِ اِلیٰ اَهْلِها وَاِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ اَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ...، و می‌گوید: علما این آیه و آیهٔ بعدی را دربارهٔ وُلات امور و حکام می‌دانند. یکی از راههای ادای امانت در حکومت انتخاب و به کار گماشتن «اصلح» یا صالح‌ترین افراد برای مشاغل است و حدیثی در این باب از حضرت رسول نقل می‌کند که اگر والی، کسی را به کاری بگمارد که شایسته‌تر از او برای آن کار وجود داشته باشد، به خدا و رسول او خیانت کرده است (*السیاسة الشرعیة*، ۶).

در نظر او اصلح کسی است که دارای قدرت و امانت باشد، اما جمع میان این دو مشکل است: کسانی هستند که قدرت و شجاعت و کفایتشان بیشتر است، اما امانت کمتری دارند، و در مقابل کسانی هستند که زهد و امانت و تقوایشان بیشتر است، اما کفایتشان کمتر است. ترجیح یکی از این دو شرط، به ماهیت شغل بستگی دارد: اگر آن شغل، مانند جنگ و لشکرکشی، اقتضای قدرت و کفایت کند، باید شخص با کفایت نیرومند را ترجیح داد. اما اگر شغل چنان باشد که فقط اقتضای درستی و امانت کند، باید شخص امین را انتخاب کرد، مانند حفظ اموال مسلمین. در بعضی از مشاغل مانند جمع‌آوری مالیات و صدقات کفایت و امانت هر دو لازم است. در منصب قضا، اینکه اعلم مقدم است یا اورع؟ ابن تیمیه معتقد است اگر موضوع حکم به دقت نظر نیازمند باشد، باید اعلم را برگزید، اما اگر حکم مسأله روشن باشد و نیاز به دقت و بررسی علمی نداشته باشد، باید پرهیزگارتر را مقدم داشت. کیفیت معرفت اصلح را نیز بیان کرده است (همان، ۲۲ـ۲۷).

ادای امانت در اموال، هم وظیفهٔ حاکم است، هم وظیفهٔ رعیت. حاکم باید حقوق مالی همه را رعایت کند. مأموران مالیات باید حق دولت را بی‌کم و کاست جمع کنند و به خزانهٔ سلطان برسانند، و رعیت هم باید اموالی را که تأدیهٔ آن بر ایشان واجب است، بپردازند، حتی اگر سلطان ظالم باشد. تصرف حکام در اموال دولتی نباید ازقبیل تصرف مالکانه باشد، بلکه باید مانند تصرف امین و وکیل در اموال موکل خود باشد.

اموال دولتی (اموال سلطانیه) از راه غنایم جنگی و زکات (صدقات) و فیء (= اموال مأخوذ از کفار بدون قتال و جنگ و اموال مجهول المالک) گرد می‌آید.

هرکس که از پرداخت حقوق دولت امتناع کند، حبس و ضرب او جایز است. اگر مأموران دولت اموالی را از مردم به زور گرفته باشند،

حاکم باید آن اموال را از ایشان بازستاند و به صاحبان آنها بازگرداند، هدایا و رشوه از این قبیل است. اگر بازگرداندن این اموال به صاحبانشان ممکن نباشد، باید آنها را در مصالح مسلمانان صرف کرد (همان، ۴۴).

اموال دولتی را باید برای سپاهیان، جنگجویان، متصدیان مشاغل دولتی، قضات، علما، مالیات بگیران، ائمهٔ جماعات، مؤذنان و نظایر اینها به مصرف رساند. هزینهٔ بنا و ترمیم راهها، حفظ مرزها، پاکسازی نهرها و... از اموال دولتی تأمین می‌گردد.

اجرای حدود و احکام الهی و تعزیرات نیز از وظایف حاکم است. حاکم حق ندارد برای بخشودن حدود و تعزیرات، حتی به نفع بیت‌المال، وجهی دریافت کند، زیرا این امر سبب تعطیل حدود می‌گردد (همان ۶۶، ۶۸ ـ ۶۹).

ابن تیمیه در کنار این مسائل از جهاد (همان، فصل ۸)، محاربین با خدا و قُطّاع الطریق (همان، ۷۷ ـ ۹۷)، وجوب امارت و حکومت (همان، ۱۶۱ ـ ۱۶۸)، حدود و حقوق اشخاص معین، مشتمل بر قتل عمد، شبه عمد، خطا، جرح و أعراض (همان، باب ۲، ۱۴۳ ـ ۱۶۸) و اجرای حد بر شارب خمر بحث می‌کند (همان، ۱۰۴ ـ ۱۰۸). وی «حشیشه» را هم خمر می‌داند و مصرف آن را حرام می‌شمارد و می‌گوید: حدّ آن مانند حدّ شارب الخمر است (همان،۱۰۸). برخی از فقها حشیش را مانند بنگ دانسته‌اند و نظرشان این است که باید خورندهٔ آن را تعزیر کرد، اما ابن تیمیه می‌گوید: حدّ حشیش خواران مانند حد شراب خواران است، زیرا استعمال آن موجب فساد مزاج و عقل می‌گردد. در متن چاپی کتاب (همانجا) آمده است که حشیش را از «ورق العِنَب» می‌سازند، ولی قطعاً اشتباه است و باید آن را «ورق القِنَّب» خواند، زیرا «قِنَّب» به معنی شاهدانه است و حشیش از برگ آن تهیه می‌شود.

آراء فقهی: ابن تیمیه در فقه تابع مذهب حنبلی بود، ولی به سبب وسعت اطلاع در فقه و حدیث، و احاطه‌اش بر آراء مذاهب فقهی دیگر به استقلال و حتی به اتخاذ آراء مستدل مذاهب فقهی دیگر سوق داده شد. بنابراین می‌توان ابن تیمیه را مجتهدی مستقل شمرد، گرچه عمدهٔ اختیارات او در احکام بر مذهب احمد بن حنبل استوار است و آرائی که او مخصوصاً جدا و مستقل از مذاهب فقهی دیگر اظهار داشته و در آن فتوا داده، معدود است. اما همین مسائل معدود باعث شهرت او گشته و دشمنان بسیار برای او فراهم کرده و موجب آزار و حبس او شده است.

یکی از مسائل فقهی که او در آن مستقل از مذاهب دیگر فتوا داده، مسألهٔ قصر نماز در سفر است. او برای سفر حدی نمی‌شناسد و فرقی میان سفر کوتاه و سفر بلند نمی‌گذارد و می‌گوید: اصلی برای امتیاز میان سفر کوتاه و بلند در کتاب خدا و سنت رسول وجود ندارد و احکامی که مُعلّق و مشروط به سفر است، مشروط به مطلق سفر است، چنانکه فرموده است: ... وَاِنْ کُنْتُمْ مَرْضیٰ اَوْعَلیٰ سَفَرٍ... (نساء/ ۴/۴۳) و در آن اشاره به حد سفر نشده، یا فرموده: «فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَریضاً اَوْ عَلیٰ سَفَرٍ... (بقره / ۲/۱۸۴) که در آن نیز به حد و اندازهٔ سفر اشاره نشده است (*مجموعة الرسائل والمسائل*، ۲۴۳/۱ به بعد).

از آراء مستقل دیگر او این است که در تلاوت آیات سجده وضو لازم نیست. عبدالله بن عمربن خطاب و بخاری صاحب صحیح نیز بر این رأی بوده‌اند. دیگر آنکه اگر کسی در ماه رمضان به گمان آنکه شب شده است، افطار کند، قضای روزه بر او واجب نیست. دیگر آنکه در بیع میوه به عصیر آن، مانند بیع زیتون به روغن زیتون، ربا نیست؛ همچنین بیع نقره و طلا به ساخته‌هایی از آنها، مانند گوشواره و دیگر زیورآلات، با تفاضل و قرار دادن مقدار زاید در برابر هنر و صنعتی که در آن زیورها به کار رفته است جایز است؛ دیگر اینکه آب قلیل بر اثر تلاقی اشیاء نجس متنجس نمی‌شود، مگر درصورت تغییر رنگ و بو و نظایر آنها و نیز وضوء به آب پاک خواه مطلق باشد یا مقید و مضاف جایز است.

ابن تیمیه در مسائل مربوط به طلاق فتاوی خاص دارد: به مسألهٔ حلف به طلاق که درصورت حنث سبب وقوع طلاق نمی‌شود، پیش از این اشاره شد. وی طلاق به لفظ ثلاث را فقط یک طلاق می‌داند و برخلاف اهل سنت عقیده دارد که در طلاق حرام مانند طلاق حائض طلاق واقع نمی‌شود (نک: *مجموعة فتاوی*، ۳(۱)/۷۹ ـ ۸۰).

ابن تیمیه در مسألهٔ حلف به طلاق دو رساله به نامهای تحقیق *الفرقان بین التطلیق والأیمان* (در ۴۰ کُرّاسه) و *الفرق المبین بین الطلاق والیمین* (تقریباً در ۲۰ کُرّاسه) و نیز رسائل دیگری در همین موضوعات دارد (همانجا).

ابن تیمیه تحلیل در طلاق را جایز نمی‌داند و در این باب رساله‌ای به نام «اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل» دارد که در مجموعهٔ فتاوی ابن تیمیة (ج ۳) چاپ شده است. وی در این رساله می‌گوید: اگر مرد زن خود را سه بار طلاق دهد، آن زن بر او حرام می‌شود، مگر آنکه آن زن شوی دیگری بکند و از او طلاق بگیرد و آنگاه بار دیگر با آن زن عقد نکاح بندد. این سنت پیغمبر است، و اجماع امت بر آن است، اما اگر کسی با آن زن فقط به نیت تحلیل او برای شوی نخستین ازدواج کند، این ازدواج حرام و باطل است. به گفتهٔ ابن تیمیه نکاح مُحلِّل فقط درصورتی نافذ و درست است که شخص دوم فقط و فقط به قصد ازدواج دائم با آن زن نکاح کند و هیچ‌گونه قصد و نیتی برای طلاق و تحلیل او به شوی اولش نداشته باشد. وی تحلیل را، جز به نحوی که خود بیان کرده، یک حیلهٔ شرعی می‌داند و هر حیلهٔ شرعی را به هر صورت و در هر یک از اقسام معاملات و عقود و ایقاعات مردود می‌شمارد (نک: همان، ۳(۲)/۷۹)

زیارت قبور و مشاهد: ابن تیمیه زیارت قبور و مشاهد و اماکن مقدس و بنای عمارات بر آن را با استناد به احادیثی از قبیل «لعن اللّٰه الیهودَ والنصاری اتّخذوا قبورَ انبیائهم مساجدَ»، «فلا تتخذوا القبورَ مساجدَ فانی انها کم عن ذلک» و «اللهم لاتجعَل قَبری وَثَناً تُعبَد»،

بدعت می‌شمارد. اگرچه مخاطب او در این سخن عامهٔ مسلمانان است، اما لبهٔ تیز حمله او در *منهاج السنة* (۱۳۱/۱ به بعد) متوجه شیعیان است که برای مراقد ائمهٔ اطهار (ع) اهمیت و احترام خاصی قائلند. وی در این باره کتابی هم به نام *الجواب* نوشته است.

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن تیمیه، «الاکلیل»، *مجموعة الرسائل الکبری*، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، «حقیقة مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود»، *مجموعة الرسائل والمسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *السیاسة الشرعیة*، قاهره، دارالکتاب العربی؛ همو، «العقیدة الحمویة الکبری»، *مجموعة الرسائل الکبری*، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، کتاب *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دارالمعرفة؛ همو، *مجموعة التفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیة*، بمبئی، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ همو، *مجموعة الرسائل والمسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *مجموعة فتاوی*، مصر، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، دارالفکر؛ همو، *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رجب، شهاب‌الدین عبدالرحمن، کتاب *ذیل علی طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر، *فوات الوفیات*، مصر، ۱۹۵۱ م؛ ابن‌عماد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ ابوزهره، محمد، *ابن تیمیة حیاته وعصره...*، مصر، ۱۹۵۸ م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر وجامع الغرر*، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۶ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، مصر، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ علامهٔ حلی، حسن، *منهاج الکرامة* (نک: ابن تیمیه، *منهاج السنة* در همین مآخذ)؛ *قرآن کریم*؛ کرمی، مرعی بن یوسف، *الکواکب الدریّة فی مناقب المجتهد ابن تیمیة*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ لائوست، هانری، *نظریات شیخ الاسلام ابن تیمیه فی السیاسة والاجتماع*، ترجمهٔ محمد عبدالعظیم علی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مقریزی، تقی‌الدین، کتاب *السلوک*، قاهره، ۱۹۴۱ م؛ نیز: EI^2.

عبّاس زریاب

اِبْن تَیْمیّه، عبدالسلام، نک: مجدالدین ابن تیمیه.

اِبْن تَیْمیّه، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن خضر بن محمد (۵۴۲ ـ ۶۲۲ق/۱۱۴۷ ـ ۱۲۲۵م)، فقیه، مفسر، خطیب، ادیب و شاعر حنبلی. سال مرگ او را ۶۲۱ ق نیز نوشته‌اند (یاقوت، ۴۰۳/۱). وی از عالمان بنام خاندان «ابن تیمیهٔ حرّانی» و عموی پدر تقی‌الدین احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیه (هـ م)، عالم و فقیه مشهور حنبلی بود. پدرش نیز از عالمان و زاهدان روزگار خود به شمار می‌رفت (ابن رجب، ۱۵۱/۲). شهرت او و دیگر اعضای این خاندان به تیمیه به علت انتساب آنان به مادر یا جدهٔ وی بود که تیمیه نام داشت و در شهر خود به موعظه می‌پرداخت (ابن خلکان، ۳۸۸/۴؛ یاقوت، ۴۵۳/۱).

محمد در حرّان (از شهرهای کهن بین‌النهرین) متولد شد. قرائت قرآن و دیگر دانشهای مقدماتی را در کودکی نزد پدر و دیگر عالمان حرّان آموخت. پس از آن به بغداد سفر کرد و در آنجا از فقیهان و محدثان، دانشهای رایج روزگار را فراگرفت (ابن رجب، همانجا).

استادان او در فقه و حدیث و ادب عبارتند از: احمد بن ابی الوفاء، حامدبن ابی الحجر، ناصح‌الاسلام ابن‌منّی، احمدبن بکروس، ابومحمدبن خشّاب، جعفربن دامغانی، ابوالفتح محمدبن عبدالباقی بن سلمان، ابوالحسن سعدالله بن نصربن دجاجی، ابوالفضل احمدبن صالح بن شافع، ابوبکر عبدالله بن محمدبن نقور، ابوالقاسم یحیی بن ثابت بن بندار، ابوالنجیب سهروردی، مبارک بن خُضیر، علی بن عساکر بطایحی، ابوالحسین یوسفی و برادرش ابونصر، ابوالفتح بن شاتیل و شهدة (ذهبی، ۲۸۹/۲۲؛ ابن دبیثی، ۲۶۴/۱؛ ابن رجب، ۱۵۱/۲ ـ ۱۵۲). برخی از اینان در حرّان می‌زیسته‌اند و برخی در بغداد. ابن تیمیه در ۶۰۴ ق/۱۲۰۷م از راه بغداد به حج رفت و سپس به بغداد بازآمد و به وعظ پرداخت و پس از آن به شهر خویش بازگشت. او رئیس، امام و خطیب جامع حران بود و از سال ۵۸۸ تا ۶۱۰ ق پنج دوره درس تفسیر قرآن را در جامع حران به پایان برد. وی درمدرسهٔ نوریه نیز تدریس می‌کرد و مدرسهٔ دیگری در حران ساخت. ابن تیمیه را به دانش و صلاح ستوده و از او کراماتی نقل کرده‌اند (ابن دبیثی، همانجا؛ ابن رجب، ۱۵۲/۲ ـ ۱۵۳). گروهی از محدثان نزد او درس خوانده، از او حدیث شنیده و نقل کرده‌اند. بنام‌ترین آنان عبارتند از: شهاب قوصی، امام مجدالدین بن تیمیه (برادرزادهٔ او)، جمال یحیی بن صیرفی، عبدالله بن ابی‌العزّ، ابوبکربن الیاس رسعنّی، سیف بن محفوظ، ابوالمعالی ابرقوهی، رشید فارقی (ذهبی، ۲۹۰/۲۲)، ابومحمد عبدالغنی خطیب حران (فرزند او)، ابن نقطة، ابن نجار، سبط ابن جوزی و ابن عبدالدائم (ابن رجب، ۱۵۷/۲). یاقوت حموی او را دیده و از او اجازهٔ حدیث یافته است (۴۵۳/۱). او در بغداد مدتی ملازم ابوالفرج بن جوزی بوده و بسیاری از تصنیفات او و به ویژه کتاب *زادالمسیر فی‌التفسیر* را نزد او آموخته است (ابن رجب، ۱۵۲/۲).

عمده‌ترین آثار ابن تیمیه عبارتند از: *الموضح فی الفرائض* (برج، I/131)؛ *التفسیر الکبیر* در بیش از ۳۰ مجلد (ابن عماد، ۱۰۲/۵)؛ *تخلیص المطلب فی تلخیص المذهب*؛ *ترغیب القاصد فی تقریب المقاصد*؛ *بُلغة الساغب و بُغیة الراغب*؛ *شرح الهدایهٔ ابی الخطاب* که آن را ناتمام گذاشت (ابن رجب، ۱۵۳/۲)؛ *مختصر فی المذهب* (صفدی، ۳۷/۳) و دیوان مشهور *الخطب الجمعیة* (ابن رجب، همانجا). همو ابیاتی از اشعار او را نیز نقل کرده است (۱۵۷/۲ ـ ۱۵۸). بین ابن تیمیه و موفق‌الدین مکاتباتی صورت گرفته که برخی از آنها حکایت از اختلاف نظر فقهی و کلامی میان آن دو می‌کند (همو، ۱۵۳/۲ ـ ۱۵۷). وی در حرّان درگذشت.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دُبیثی، محمدبن سعد، *ذیل تاریخ مدینة السلام بغداد*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بغداد، ۱۹۷۴م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال السرّحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Pertsch, Wilhelm, *Die Arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ تَیِّهان، مالک، نک‍: ابوالهیثم تیهان.

اِبْنِ ثَلْجی، ابوعبدالله محمدبن شجاع (۱۸۱ ـ ۲۶۶ق/۷۹۷ ـ ۸۸۰م)، فقیه و محدث حنفی در بغداد. علت اشتهارش به ثَلجی انتساب وی به جدش «ثلج» است (سمعانی، ۱۴۴/۳). او فقه را نزد حسن بن زیاد لؤلؤی آموخت و از پیشوایان فقهی زمان خود شد (ابن تغری بردی، ۴۲/۳). از یحیی بن آدم، اسماعیل بن عُلَیة، ابی اُسامة، وُکیع، عبیدالله بن موسی و محمدبن عمر واقدی حدیث نقل کرده است. از میان کسانی که از ابن ثلجی نقل حدیث کرده‌اند می‌توان از یعقوب بن شیبه و نوه‌اش محمدبن احمد، عبدالوهاب بن ابی حیة، عبدالله بن احمد بن ثابت بزّاز نام برد (خطیب، ۳۵۰/۵).

در روزگار ابن ثلجی بحث حدوث و قدم قرآن به شدت در میان مسلمانان مطرح بود و بنابر روایت ذهبی (*میزان الاعتدال*، ۵۷۸/۳) وی به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشت، ولی همو در جای دیگر (*سیر اعلام النبلاء*، ۳۸۰/۱۲) می‌گوید که ابن ثلجی دراین مسأله نظر خاصی نداشت.

ابن ثلجی به زهد و پارسایی و مهارت بسیار در فقه و حدیث ستوده شده است (ابن ابی الوفاء، ۶۰/۲)، ولی قواریری، ابوالفتح ازْدی (نک‍: ابن جوزی، *الضعفاء والمتروکین*، ۷۰/۲)، ابن عدی (۲۲۹۳/۶) و ذهبی (*العبر*، ۳۸۲/۱) او را غیر ثقه دانسته‌اند. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۲۵۹) او به معتزله گرایش داشت، مذهب فقهی ابوحنیفه را نیز شرح و بسط داد و دلایل بسیار برای تقویت آراء و فتاوی فقه حنفی اقامه نمود. نسبت به امام شافعی نظر مساعدی نداشت، ولی به هنگام مرگ از او ستایش کرد و گفت که در مورد او از نظر خود عدول کرده است (ابن عدی، ۲۲۹۲/۶). احمدبن حنبل با او سخت مخالف بود و در نکوهش او تا حد تکفیر اصرار می‌ورزید و هنگامی که متوکل، خلیفهٔ عباسی در مورد ابن ثلجی برای تصدی امر قضا از او سؤال کرد، ابن حنبل وی را شایستهٔ این مقام ندانست (ابن جوزی، *المنتظم*، ۵۸/۵). به گفتهٔ بغدادی (همانجا) ابن ثلجی در ۴ ذیحجهٔ ۲۶۶ق، در حال سجده درگذشت و او را، چنانکه وصیت کرده بود، در خانه‌اش که در جوار مسجد بود دفن کردند. ابن ندیم (ص ۲۶۰) تاریخ درگذشت او را ۲۵۷ ق ذکر کرده است. آثار ابن ثلجی عبارتند از: *تصحیح الآثار*؛ *النوادر فی‌الفروع*؛ *الکبیر*؛ *کتاب المضاربة* (همو، ۲۶۰)؛ *کتاب الکفارات* (حاجی خلیفه، ۱۴۵۳/۲، ۱۴۵۹)؛ مناسک (ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ۳۸۰/۱۲)؛ *الرد علی المشبهة* (ابن ابی الوفاء، ۶۱/۲). از این آثار اطلاعی در دست نیست، ولی به گفتهٔ سزگین مطالب بسیاری از کتابهای او را مؤلفان حنفی متأخر در آثار خود جای داده‌اند. (۸۵/(۳)۱).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *الضعفاء والمتروکین*، به کوشش ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.

فریدون شیرین کام

اِبْنِ ثُمْنه، محمدبن ابراهیم ملقب به القادر بالله (مق ۴۵۴ق / ۱۰۶۲م)، فرمانروای بالاستقلال سیسیل (صِقِلّیه). وی اگرچه مسلمان بود، ولی باعث شد آن جزیره از دست مسلمانان خارج شود و به تصرف مسیحیان (نورمانها[1]) درآید. چون حکومت حسن صمصام آخرین حاکم کلبی در ۴۴۴ق / ۱۰۵۲م به پایان رسید، قائدان (فرماندهان) مسلمان سیسیل هریک بر بخشی از جزیره حاکم شدند. از آن جمله عبدالله‌بن منکوت بر مازر،[2] و طرابنُش وعلی‌بن نعمت معروف به‌ابن حوّاس بر قَصریانه[3] و جرجنت[4]، وابن‌ثمنه بر سَرَقوسه[5] و قطانیه[6] مسلّط شدند (ابن‌اثیر، ۱۹۵/۱۰ـ۱۹۶). قطانیه در تصرف ابن‌کلابی (یا مکلاتی) شوهر میمونه، خواهر ابن‌حوّاس بود. ابن‌ثُمنه با لشکری آهنگ آن شهر کرد و وارد قطانیه شد. ابن‌کلابی را کشت و شهر را متصرف شد و میمونه خواهر ابن‌حوّاس را هم پس از گذشتن عدّه به عقد خویش درآورد (نویری، ۳۸۰/۲۴). وی همچنین ابن‌ـ منکوت را شکست داد و قلمرو او را در بخش غربی جزیره به تصرف درآورد و لقب القادر بالله بر خویش نهاد و دستور داد در پالرمو در نماز جمعه خطبه به نام او بخوانند (عزیزاحمد، ۵۸). ابن‌خلدون می‌نویسد که مردم پالرمو پس از آنکه صمصام را بیرون کردند، ابن‌ثمنه را به فرمانروایی خویش برگزیدند. او ابن‌اکحل را کشت و به استقلال حکومت کرد (۴(۲)/۴۴۹ـ۴۵۰). میان ابن‌ثمنه و همسرش میمونه اختلافی پدید آمد و با پوزش‌خواهی ابن‌ثمنه برطرف گردید، اما پس از مدتی میمونه از شوهر تقاضا کرد به دیدار برادر برود و ابن‌ثمنه او را با تحفه‌ها و هدیه‌ها نزد ابن‌حوّاس فرستاد. زن آنچه رفته بود با برادر گفت و ابن‌حوّاس سوگند یاد کرد که نگذارد خواهرش نزد ابن‌ثمنه باز گردد. ابن‌ثمنه که بر بیشتر جزیره حاکم بود با سپاهی به جنگ ابن‌حوّاس رفت و او را در قصریانه محاصره کرد. ابن‌حوّاس به جنگ بیرون شد و ابن‌ثمنه را منهزم ساخت و او را تا نزدیک قطانیه دنبال کرد و بازگشت. ابن‌ثمنه که لشکریانش را پراکنده دید، به مالطه[7] نزد رجّار (راجر[8]) فرنگی رفت و او را ترغیب به گرفتن جزیره کرد (ابن‌اثیر، همانجا). فرنگیان گفتند که ما توان آن را نداریم، زیرا سپاه

1. Normans 2. Mazara 3. Castrogiovanni 4. Agregenta 5. Syracuse 6. Catania 7. Malta 8. Roger

مسلمانان در جزیره بسیار است، اما ابن‌ثمنه آنان را برانگیخت تا در رجب ۴۴۴ ق به همراهی خود او حرکت کردند. در راه خویش به سوی قصریانه به مقاومتی بر نخوردند و به هرجا که گذشتند، آنجا را به تصرف درآوردند. پس قصریانه را محاصره کردند. ابن‌حواس به مقابله بیرون شد. او را شکست دادند و او به دژ بازگشت. آنان نیز دست از محاصرهٔ قلعه برداشتند، ولی بر بسیاری از دیگر مواضع جزیره چیره گشتند (همو، ۱۰/۱۹۶-۱۹۷). بریتانیکا (ذیل سیسیل[1]) نخستین فرود آمدن راجر را به جزیره در ۱۰۶۰م (۴۵۲ ق) در نزدیک مسینا می‌نویسد. عزیز احمد (ص ۸۳) می‌گوید که در ۱۰۶۱م راجر بار دیگر به دعوت ابن‌ثمنه بر مسینا حمله کرد، ولی موفق نشد. در این هنگام جماعتی از اهل سیسیل ــ که به شمال افریقا پناه برده بودند ــ نزد معزّبن بادیس رفتند و او را از رخدادهای جزیره آگاه ساختند. معز با کشتیی مجهز عزم قَوصَره[2] کرد، اما توفان زمستانی دریا بسیاری از سپاهیانش را به کام خویش کشید. معز در ۴۵۳ ق مرد و فرزندش تمیم کشتی و سپاه را با دو فرزند خویش ایوب و علی روانهٔ سیسیل ساخت. ابن‌حوّاس نخست از ایوب به گرمی استقبال کرد، اما سپس ناسازگاری پیش گرفت و در جنگی که بین آن دو رخ داد ابن‌حوّاس کشته شد (ابن‌اثیر، ۱۰/۱۹۷). در بهار ۴۵۴ق / ۱۰۶۲م، راجر به همراهی ابن‌ثمنه دست به حمله برد و بترالیا در نزدیکی چفالو را اشغال کرد. راجر آهنگ بازگشت به ایتالیا کرد، ولی ابن‌ثمنه به نبرد ادامه داد و کشته شد. با مرگ او نورمانها متحدی ارزشمند را از دست دادند، هرچند به تدریج تمامی جزیره را گرفتند (نک‍: همانجا؛ عزیزاحمد، ۸۴).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ عزیزاحمد، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة‌الارب*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ نیز: *Britannica*.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ ثَوابه، نام چند تن از فرزندان ثوابة بن یونس که آل ثوابه نیز خوانده شده‌اند. آنان اهل علم و ادب، شیعی مذهب و از دبیران دستگاه خلافت عباسی در سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م در عراق بودند. نیای بزرگشان یونس، حجامی نصرانی بود و لُبابه لقب داشت (شاید لبابه نام جدهٔ آنان بوده است: ابن ندیم، ۱۴۳؛ نیز قس: اشعاری را که مادرائی در هجای ابوالعباس بن ثوابه و تعریض به لبابه سروده است: یاقوت، ۱۵۴/۴). نویسندگان شیعی، به ویژه امین (۸۹/۳) و مدرس (۴۴۸/۸)، به استناد تشیع ابوالعباس محمد بن ثوابه، دیگر اعضای خاندان را نیز شیعی دانسته و زندگی‌نامهٔ آنان را در کتب تراجم اهل تشیع وارد کرده‌اند. شاید سبب نیک رفتاری ابوالصقر وزیر با ابوالعباس دلیل دیگری بر تشیع وی و خاندانش باشد. افراد مشهور خاندان ابن ثوابه اینانند:

۱. **ابوالعباس احمدبن محمد** (د ۲۷۷ ق/۸۹۰م)، ادیب، شاعر و از دبیران برجستهٔ عباسیان. وی یکی از همکاران نزدیک سلیمان بن وهب (د ۲۷۲ ق)، وزیر مهتدی (خلافت: ۲۵۵-۲۵۶ ق) بود. او در یک دوره یک بار همراه سلیمان و برخی دیگر از کاتبان به حضور خلیفه رسید. خلیفه وزیر را مأمور کرد، ده نامه از سوی او برای کارگزاران ولایات بنویسد. سلیمان پنج نامه را خود نوشت و نگارش پنج نامهٔ دیگر را به ابن ثوابه واگذار کرد. زبردستی او در این کار چنان بود که ستایش وزیر را برانگیخت. ابوالعباس در دیدار دیگری با خلیفه، با وی در مورد مصادرهٔ پاره‌ای اموال به محاجه پرداخت و او را متقاعد ساخت، چنانکه سلیمان از مقبول افتادن رأی او نزد خلیفه، اظهار شگفتی کرد (ابوالفرج، ۱۴۶/۲۳-۱۴۸).

ابن ثوابه در توطئهٔ علیه مهتدی، که سلیمان بن وهب، خود یکی از عاملان اصلی آن بود، نیز شرکت داشت. طبری (۱۸۳۲/۱۲) اشاره می‌کند که به فرمان مهتدی خانهٔ ابن ثوابه، همراه خانه‌های سلیمان و محمدبن بغا و حسن بن مخلد، غارت شد. علاوه بر آن، در ماجرای خلع خلیفه نامه‌ای در مسجد پیدا شد که نویسندهٔ آن، ابن ثوابه را کارگردان همهٔ وقایع دانسته بود (همو، ۱۷۹۶/۱۲). از آن پس تا حدود ده سال، دیگر از حوادث زندگی او اطلاعی در دست نیست. اندکی پیش از ۲۶۵ ق وی در مجلس صاعد بن مخلد (د ۲۷۶ ق) که احتمالاً در آن هنگام از کاتبان بزرگ موفق (برادر معتمد) بود و بعدها از وزرای دربار گردید، حضور داشت، و ابوالصقر اسماعیل بن بلبل (د ۲۷۸ ق) نیز پیش از آنکه به وزارت رسد، در همان مجلس بود. ابن ثوابه خود را آن قدر صاحب مقام می‌پنداشت که شخصیت بزرگی چون ابوالصقر را آماج نکته‌های زهرآگین ساخت و لهجهٔ نادرست و نیز بی‌اطلاعی او را در فقه به استهزا گرفت. بی‌حرمتی وی نسبت به ابوالصقر موجب خشم و ناسزاگویی ابوالعیناء (۱۹۱-۲۸۳ ق/ ۸۰۷-۸۹۶م)، شاعر هجاگوی بصره شد (یاقوت، ۱۵۱/۴؛ ابن خلکان، ۳۴۵/۴). دیری نپایید که معتمد عباسی، ابوالصقر را در ۲۶۵ ق به وزارت برگزید (ابن اثیر، ۳۲۸/۷). ابن ثوابه که نگران شده بود، در واسط به حضور وزیر شتافت و به کنایات ادیبانه و آیات قرآنی از وی پوزش خواست. وزیر نیز او را به حکومت طسوجهای (نواحی) بابل، سورا و بَرْبِسْما (غرب بغداد) گمارد (یاقوت، همانجا؛ ابن ابار، ۱۶۷؛ حصری، ۸۰۸). سپس چون ابوالصقر داماد موفق شد، ابن ثوابه نامهٔ تهنیتی برای او فرستاد (یاقوت، ۱۵۷/۴). در ۲۷۷ ق که سال مرگ ابن ثوابه است، عبیدالله ابن سلیمان بن وهب وزیر معتمد شد، بی‌درنگ طسوجهایی را که در اختیار ابن ثوابه بود، از او گرفته به دیگری سپرد. نامه‌ای که ابن ثوابه برای عبیدالله نوشت (همو، ۱۴۷/۴)، نیز بی‌تأثیر ماند.

از اشارات یاقوت (۱۵۲/۴) در می‌یابیم که او، در روزهایی معین مجلسی تشکیل می‌داده و ادیبان، از جمله مبرد (د ۲۸۶ ق)، در آن حضور می‌یافته‌اند. در یکی از همین مجالس بود که غلامی مدیحهٔ

1. Sicily
2. Corcyra

کوچکی از بُحتُری که شامل تقاضایی نیز بود، به خدمت او آورد. ابن ثوابه چنان شاد شد که بی‌درنگ تقاضای او را پذیرفت (صولی، ۱۶۸). رابطهٔ او با بحتری پیش از آن آغاز شده بود، ولی نمی‌دانیم چرا بحتری در یکی از قصایدش متعرض هجو ابن ثوابه گردیده است (یاقوت، ۱۵۶/۴؛ بحتری، ۱۴۳/۱، ۱۱۹۱/۲). با اینهمه ابن ثوابه درهم و جامه و استر برای بحتری فرستاد تا نظر او را به خود جلب کند. پس از آن نیز پیوسته اموالی برای وی ارسال می‌داشت (یاقوت، ۱۵۷/۴، به نقل از ابوالفرج اصفهانی). نتیجهٔ این بخشندگی سه مدیحه بوده که در *دیوان* بحتری (۷۴۶/۲، ۲۰۶۲/۴، ۲۴۲۲) مضبوط است.

ابن ثوابه می‌کوشید با ابن رومی نیز پیوند دوستی برقرار کند. از این رو یک بار او را به گردش بر روی دجله دعوت کرد (حصری، ۵۰۰). ابن رومی گویا وی را مدح نیز گفته است (همو، ۳۹۸؛ قس: ابن رومی، ۵۷۶)، اما آنچه در *دیوان* وی (ص ۵۶۴) آمده، قصیده‌ای است در عتاب ابن ثوابه.

در مجلس ابن ثوابه، علاوه بر مبرد، دو تن دیگر نیز که در ادب از وی روایت می‌کردند، حضور می‌یافتند. یکی ابن ابی طاهر طیفور (ه‍ م) بود که وی را مدح نیز گفته است (ابن عبدربه، ۲۰۲/۴)، اما همو، هنگامی که ابن ثوابه امر طسوجهای غرب بغداد را عهده‌دار شد، رسالهٔ مفصلی در ذم او نوشت (صفوت، ۲۹۹). دیگری مردی است به نام ابوعبدالله بزوری که ابن ثوابه را در زندان (نمی‌دانیم کدام زندان) دیده و او دو بیت از اشعار خود را برای ابوعبدالله برخوانده است (صفدی، *الوافی*، ۳۶۸/۷).

علاوه بر آنچه گذشت، دو روایت دیگر دربارهٔ او می‌دانیم: یکی داستان جوانی کاتب است که از الفاظ معقد و سنگین او گریخت و به ابراهیم بن مدبر (د ۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) پیوست (همانجا). دیگری درآمدن دوستش سعید بن حُمَید، کاتب و شعوبی معروف به مجلس اوست (ابوالفرج، ۱۵۵/۱۸) که وی را با غلامی زیباروی یافت (همو، ۱۵۶/۱۸). روایتی که ابن فرات دربارهٔ احوال خود و رفتار جابرانهٔ ابن ثوابه نقل کرده (دهستانی، ۳۲۲/۱)، متناقض و احتمالاً مجعول است.

از آثار ابن ثوابه چیز عمده‌ای در دست نیست. آنچه یافته شده، به چند نامه منحصر است: یک نامه به ابوالصقر، دو نامه به عبیدالله بن سلیمان، دو نامهٔ دیگر در تسلیت دوستان و پاسخ نامه، و یک نامهٔ مفصل از جانب موفق به یکی از والیان که بیشتر جنبهٔ اندرز دارد (صفوت، ۲۸۱، ۲۸۸ـ۲۹۲). از همه مهم‌تر و پرفایده‌تر، نامه‌ای است که از جانب خلیفه به یکی از والیان نوشته و از وی خواسته است که به حال زنان و مردان زندانی و وضع خوراک و پوشاک آنان رسیدگی کند (ثعالبی، ۱۵۱).

از اشعار او کلاً ۷ بیت به دست آمده است: دو بیت را، چنانکه دیدیم، در زندان برای ابوعبدالله بزوری خوانده و ۵ بیت را صفدی (*الوافی*، ۳۷۰/۷) نقل کرده است، اما صولی که گویا با وی نظر خوشی نداشته، شعر او را پست و حتی مغلوط خوانده است. از دو کتاب *الرسایل المجموعة* و *رسالة فی الخط والکتابة*، که ابن ندیم (ص ۱۴۴) و صفدی (*الوافی*، ۳۶۹/۷) ذکر کرده‌اند، اثری در دست نیست، اما ابن ندیم (ص ۱۰) و ابوالفرج (۲۵۲/۱۹) نوشته‌های او را دیده‌اند.

ابن ثوابه محبوب معاصران خویش نبود. خودخواهی، خوی ناهنجار و سخن پیچیده و پرطمطراق او (صفدی، *الوافی*، ۳۶۸/۷؛ یاقوت، ۱۴۶/۴) موجب شد که حتی شاعران گمنام و کم ارج نیز به هجو او بپردازند و چنانکه اشاره شد، کاتبی به نام احمدبن علی مادرائی هجاهایی زشت درحق او سرود و به لبابه تعریض کرد (یاقوت، ۱۵۴/۴، ۱۵۹). از همین کاتب، مرزبانی (ص ۳۱۳) سه بیت دیگر در هجای ابن ثوابه نقل کرده است که در آنها نیز لبابه به استهزا گرفته شده است. گویا مادرائی با ابن ثوابه دشمنی دیرینه داشته است. روزی ابوالعباس ثعلب (د ۲۹۱ ق / ۹۰۴م) از وی دربارهٔ ابن ثوابه پرسش کرد و او در پاسخ هجایی را که در حق وی سروده بود، بازخواند (۳ بیت در یاقوت، ۱۵۵/۴). همچنین شاعر گمنام دیگری به نام ابوسهل ابن نوبخت (ابوالفرج، ۴۳/۲۱) دو قطعه شعر اهانت‌آمیز در هجای او سروده است (یاقوت، ۱۵۹/۴ ـ ۱۶۰). در قطعهٔ نخست که خطاب به عبیدالله بن سلیمان است، شاعر از «ابوالقاسم» گله می‌کند که چرا ابن ثوابه را در شمار کاتبان نهاده است، اما دیدیم که عبیدالله، همینکه به وزارت رسید، ابن ثوابه را از حکومت طسوجها و شاید از کار کتابت نیز عزل کرد. بنابراین ممکن است، مراد از ابن ثوابه دراین شعر، جعفر ابن محمد (نک: شمارهٔ ۳ همین مقاله) باشد، نه احمد بن محمد.

شخصیت و خلقیات ابن ثوابه بدان گونه بود که علاوه بر شاعران گمنام، برخی از ظرفای زمان نیز به هجو او پرداختند. ابوهفان بصری در مجلس ثعلب، هجای مسخره‌آمیزی در حق وی، که آن موقع در رقّه بود، برخواند. همچنین ابوالعیناء به حیله او را نزد عبیدالله بن عبدالله ابن طاهر کشاند و به عنوان کوهی از یخ و برف که در شطرنج باخته است، عرضه کرد (شابشتی، ۸۷؛ صفدی، *نکت الهمیان*، ۲۶۷؛ یاقوت، ۲۹۱/۱۸). ابوحیان توحیدی حدود دو قرن پس از وی توانست داستانی و نامه‌ای برسازد و به او نسبت دهد که یکی از شیرین‌ترین صفحات در ادبیات هزل آمیز عرب است (نک: ابوحیان، ۱۵۷ ـ ۱۶۳). یاقوت (۱۶۱/۴) می‌نویسد که این داستان را یا احمدبن طیب، ندیم معتضد ساخته، یا به احتمال قوی‌تر، ابوحیان. حکایت از سه بخش تشکیل یافته است: الف ـ دوستی ابن ثوابه را اندرز می‌دهد که هندسه بیاموزد و او دست به کار می‌شود؛ ب ـ آن دوست نامه‌ای به ابن ثوابه می‌نویسد و می‌پرسد که چرا دنبال کار را رها کرده است. این نامه که به ظاهر حاوی تجلیل و تکریم کاتب است، لحنی سراپا ریشخند آمیز دارد؛ ج ـ ابن ثوابه پاسخی بسیار مفصل به آن دوست می‌نویسد که بخش اصلی روایت است و نهایت زبردستی و هنرمندی نویسنده در آن متجلی است. لحن گفتار و اشارات زیرکانه و ظریف این روایت از ابن ثوابه کاتبی ابله و خودخواه و کوته بین ساخته است. یاقوت (۱۶۱/۴ ـ

۱۷۴)، نظر به زیبایی و شیرینی داستان، همهٔ آن را نقل کرده است.

۲. **ابوعبدالله محمد** (د۲۷۹ق/۸۹۲م). وی فرزند ابوالعباس احمد بود. نخستین بار او را در خدمت بایکباک (مق ۲۵۶ ق/ ۸۷۰م) یکی از فرماندهان ترکِ دربار خلافت می‌بینیم (یاقوت، ۱۴۷/۴). از طریق او، پای ابن ثوابه به کشمکشهای سیاسی و اجتماعی آن روزگار، که بیشتر به دست ترکان برپا می‌گردید، کشیده شد. طی سالهای ۲۵۵ - ۲۵۶ ق به دنبال قتل معتز و روی کار آمدن مهتدی، شورش مردم و توطئهٔ امیران ترک که در صدد خلع خلیفه بودند، بالا گرفته بود. بایکباک، فرمانده سپاه، نیز در ایجاد این آشوبها دخالت داشت و مورد اعتماد نبود. با اینهمه خلیفه ناگزیر بود کارگزارانی را که به وی تحمیل می‌کردند، بپذیرد. بدین سان ابن ثوابه، همراه بایکباک، به دربار خلافت راه یافت. ظاهراً چند ماه پس از ورود وی به دربار، خلیفه او را به رافضی بودن متهم کرد و به توقیفش فرمان داد و ابن ثوابه از بیم گریخت (یاقوت، ۱۴۸/۴)، اما بایکباک کاتب خویش را فرونگذاشت و به وسایل گوناگون از خلیفه خواست که او را ببخشاید. سرانجام خلیفه کاتب را بخشود و به او خلعت داد. از این پس، دیگر اطلاعی از او در دست نیست، ولی بغدادی (۲۲/۲) او را دبیر معتضد دانسته و منشآتی نیز به او نسبت داده است.

۳. **ابوالحسین جعفربن محمد** (د۲۸۴ ق / ۸۹۷ م). وی برادر ابوالعباس بود. پس از آنکه عبیدالله بن سلیمان ابوالعباس را در اواخر عمر از حکومت طسوجهای بغداد خلع کرد، جعفرنامهٔ مفصلی به عبیدالله نوشت و از او تقاضا کرد در دستگاه وی به کار گمارده شود (یاقوت، ۱۸۸/۷ - ۱۹۰). به دنبال آن نامه، عبیدالله وی را نزد فرزندش، حسن به نیابت دیوانهای رسایل و «مَعاوِن» گمارد و همینکه حسن درگذشت، جعفر مستقلاً عهده‌دار دیوان رسائل گردید. این شغل تا دو نسل بعد نیز همچنان در دست اعضای این خاندان بود (یاقوت، ۱۸۸/۷).

چنین به نظر می‌رسد که جعفر نزد بزرگان از احترام بسیاری برخوردار بوده است. شعری که ابن معتز (د ۲۹۶ق/۹۰۹م) در رثای او سروده (۹ بیت: حصری ۶۸۷/۳ - ۶۸۸)، قطعه‌ای شورانگیز است که از اندوه عمیق شاعر از مرگ دوستی عزیز حکایت دارد. جعفر شعر نیز می‌سروده و حتی می‌خواسته با ابن رومی که برادرش ابوالعباس را مدح می‌گفته، همسری کند (ابن رومی، ۵۷۶). اما از آثار او، جز چند بیت که صفدی (*الوافی*، ۱۳۷/۱۱) آورده، چیزی در دست نیست. وی عاقبت در ری درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (همانجا).

۴. **ابوالحسن محمدبن جعفر** (د ۳۱۲ ق/۹۲۴م). او نیز مانند پدرش جعفر، در عصر مقتدر (د۳۲۰ق/۹۳۲م) و وزارت علی بن عیسی بن جراح (د ۳۳۴ ق / ۹۴۵م) عهده‌دار دیوان رسایل و دیوان معاون بود. ابن فرات نیز که در ۳۰۴ ق/ ۹۱۶م به وزارت رسید، او را در همان منصب باقی گذاشت. شاید به همین سبب بود که چون ابن فرات بار دوم به وزارت رسید، وی نامه‌ای دلنشین و آکنده از ستایش وزیر، از جانب خلیفه به ولایات نوشت (یاقوت، ۹۷/۱۸؛ نیز قس: ترجمهٔ آن در فرج بعد از شدت دهستانی، ۳۲۷/۱). علاوه بر این نامه، قطعات کوچکی از برخی رسائل او در دست است، از جمله اعلام وزارت حامدبن عباس از جانب مقتدر (همدانی، ۲۰/۱)، نامه‌ای در باب آزادساختن اموال موروث در ۳۱۱ ق از جانب ابن فرات (صابی، ۲۶۸)، و نیز چند بیت شعر که صفدی (*الوافی*، ۳۰۰/۲) نقل کرده است. صفدی (همانجا) تاریخ وفات او را ۳۱۶ ق نوشته، ولی در جای دیگر (همان، ۳۷۰/۷) سخن خود را اصلاح کرده است.

۵. **ابوعبدالله احمد** (د۳۴۹ ق/۹۶۰م). وی پس از مرگ پدرش محمد، در ۳۱۲ ق / ۹۲۴ م عهده‌دار دیوان رسایل شد (یاقوت، ۲۴۳/۴؛ صفدی، *الوافی*، ۳۷۰/۷) و تا پایان عمر دراین مقام باقی بود. از آثار او چیزی در دست نیست، اما برخی از نویسندگان ضمن ستایش او به چند رساله از رسایل معروف او اشاره کرده‌اند: رساله‌ای در خلع قاهر (۳۲۱ق) با نامه‌ای به مَلک روم از جانب راضی (۳۲۷ ق)، رساله‌ای در ملقب شدن علی بن حمدون به سیف‌الدوله از جانب متقی در ۳۳۰ ق نامه‌ای به عمادالدولهٔ دیلمی از جانب مطیع در ۳۳۵ ق (همدانی، ۸۳/۱، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۵۸).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن ابی بکر، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رومی، علی‌بن عباس، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۹۳ ق؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *مثالب الوزیرین*، به کوشش محمدبن تاویت، رباط، ۱۹۶۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌حسین، *اغانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ امین، محسن، *اعیان‌الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بحتری، ولیدبن عبید، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة‌العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ ثعالبی، ابومنصور، *تحفة الوزراء*، به کوشش حبیب علی‌الراوی و ابتام موهون الصفار، بغداد، احیاء‌التراث الاسلامی؛ حصری، ابواسحاق ابراهیم، *زهرالآداب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق؛ دهستانی، حسین بن اسعد، *فرج بعد از شدت*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شابشتی، علی‌بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ویسبادن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، *نکت الهمیان*، به کوشش احمدزکی بک، مصر، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ صفوت، زکی احمد، *جمهرة رسائل العرب*، قاهره، ۱۳۹۱ ق؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة‌الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ جابِر، ابوعبدالله محمد بن‌احمد اندلسی (۶۹۸-۷۸۰ق/ ۱۲۹۹ - ۱۳۷۸ م)، نحوی، ادیب و شاعر نابینای مالکی مذهب اهل المریة. وی در محضر اساتید بسیاری علم آموخت که مشهورترینشان اینانند: ابوالحسن علی بن محمد بن ابی العیش (قس: ابن حجر، *الدرالکامنة*، ۷۰، که ابن العیش آورده است) که قرآن و نحو را از وی

فرا گرفت، ابوعبدالله محمد بن سعید رُندی و ابو عبدالله محمد زواوی که فقه امام مالک و صحیح بخاری را نزد آنان خواند (صفدی، *الوافی*، ۱۵۷/۲؛ همو، نکت *الهمیان*، ۲۴۵). ابن‌جابر در اواخر ۷۴۳ ق/ ۱۳۴۲ م از دمشق عـازم حلب شد. صفدی بـه ملاقات خود با ابن جابر که در حلب اتفاق افتاده است، اشاره دارد. همو می‌افزاید که ابن جابر شعر نیکو می‌سروده و گاه اشعارش را برای او نیز می‌خوانده است و در نامه‌ای از او اجازهٔ روایت خواسته که این نامه و جواب آن هر دو به شعر است (*الوافی*، ۱۵۷/۲ ـ ۱۵۸). ابن جابر در این شعر مراتب علم و دانش صفدی را، خاصه در شعر و عروض سخت می‌ستاید. پاسخ صفدی نیز آکنده از تواضع و فروتنی است، چنانکه گوید خود را در آن مقام نمی‌بیند که کسی از وی اجازهٔ روایت بخواهد (همانجا). ابن جابر در خلال یکی از سفرهایش به خاور زمین با شخصی به نام ابوجعفر احمد بن یوسف رُعَینی غرناطی البیری آشنا شد و با او، خاصه به سبب شعر، پیوند دوستی بست (ابن خطیب، ۳۳۰/۲). چنانکه اشاره شد، ابن جابر بسیار سفر می‌کرد و پس از آشنایی با احمد بن یوسف، غالباً با او همراه بود. در بسیاری از منابع اشاره شده است که این دو دوست به «اعمی و بصیر» (مقری، ۴۱۷/۳؛ ابن عماد، ۲۶۸/۶؛ سیوطی، ۳۴) و یا به قول ابن حجر (*انباء الغمر*، ۲۴۴) در سفر حج به «دو نابینا» شهرت یافته بودند. این دو در اثنای سفر، نزد برخی اساتید نیز دانش می‌آموختند، مثلاً در مصر نزد ابوحیان ادب آموختند و سپس به شام رفته از مزی و جزری و ابن کامیار حدیث شنیدند و در بعلبک *الشاطبیة* را نزد فاطمه بنت نوینی خواندند؛ سپس به حلب و از آنجا به البیره رفتند و در آن شهر اقامت گزیدند. در آنجا نیز با برخی از علما دیدار کردند. سرانجام ابن جابر، همسر گزید و از دوست قدیم جدا گردید (ابن جزری، ۶۰؛ سیوطی، ۳۴؛ ابن عماد، ۲۶۸/۶).

ابن جابر شاگردانی نیز داشت که ابن جزری یکی از آنان بود و او خود در این باره گوید: نزد ابن جابر و دوستش احمد بن یوسف رُعینی قصیدهٔ قیجاطی و *التیسیر* را خواندم (ص ۶۰). برهان حلبی نیز نزد ابن جابر و دوستش حدیث شنید (سیوطی، ۳۴؛ طاش کوپری زاده، ۱۵۷). ظاهراً ابن جابر از شهرت و اعتبار فراوانی برخوردار شده بود، چندانکه ابن فضل الله عمری گوید آرزوی دیدار او را داشت، ولی هرگز به این آرزو نرسید (۵۰۴/۱۱؛ سیوطی، همانجا).

وی به مدح پادشاهان نیز پرداخته است. از جمله نزد ملک صالح ابن ملک منصور رفت، شعری در مدح او سرود و ۲۰٬۰۰۰ درهم صله دریافت کرد (ابن بطوطه، ۲۳۸؛ مقری، ۲۰۰/۱۰ ـ ۲۰۱). در منابع گوناگون به تعدادی از اشعار وی اشاره شده است (نک: صفدی، همانجا؛ مقری، ۴۹/۱، ۴۱۷/۳ ـ ۴۲۱، ۱۶۷/۱۰ ـ ۱۹۵، جم؛ نیز نک: ابن خطیب، ۳۳۰/۲ ـ ۳۳۳). ابن جابر سرانجام در البیره درگذشت (ابن حجر، *الدررالکامنة*، ۷۱/۵).

آثار چاپی: ۱. *حلة السیراء فی مدح خیرالوری*، که همان قصیدهٔ *بدیعیة العمیان* است در مدح پیامبر (ص) که همراه کتاب *سبیل الرشاد الی نفع العباد*، تألیف احمد عبدالمنعم دمنهوری چاپ شده است (قاهره، ۱۳۰۵ ق). این کتاب توسط یار و همسفرش احمد بن یوسف تحت عنوان *طراز الحلة و شفاء العلة* شرح شده است که دو نسخه از آن در برلین و اسکندریه موجود است (GAL, II/14؛ سرکیس، ۶۱)؛ ۲. *حلیة الفصیح*، ارجوزه‌ای است در ۱٬۶۸۰ بیت. این کتاب همان کتاب *الفصیح* تألیف ثعلب در علم لغت است که ابن جابر در ۷۴۷ ق/ ۱۳۴۶ م در البیره آن را به نظم درآورده است (حاجی خلیفه، ۱۲۷۴/۲؛ زرکلی، ۳۲۸/۵)؛ ۳. *منظومة فی البدیعیات*، در چهار بخش که به کوشش عبدالله مخلص در قاهره، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م به چاپ رسیده است (نقشبندی، ۱۳۴).

آثار خطی: ۱. *ثلاث قصائد*، که در مدح پیامبر (ص) و موعظه و حکمت است (سید، ۱۹۷/۱)؛ ۲. *رسالة فی السیرة و مولد النبی* (GAL, S, II/6)؛ ۳. سه قصیده در باب علوم شعری، یک نسخه از آن در پاریس موجود است (دوسلان، 710 ؛ نک: GAL, II/15)؛ ۴. *شرح ارجوزة خلاصة الالفیة* (سالم، ۱۴۳/۱)؛ ۵. *شرح الفیة ابن معطی*، که در ۸ مجلد است (بغدادی، ۱۷۰/۲)؛ ۶. *صریحة الحق* (GAL, S, II/6)؛ ۷. *عمدة المتلفظ فی نظم کفایة المتحفظ*، ارجوزه‌ای است در لغت که اصل آن را قاضی شهاب‌الدین محمد بن احمد تألیف کرده و ابن جابر آن را برای ملک مظفر یوسف بن عمر، یکی از ملوک یمن به نظم درآورده است. سه نسخه از آن معرفی شده است (ظاهریه، ۱۷۹ ـ ۱۸۱)؛ ۸. *کتاب الغین فی مدح سید الکونین*، که مطالب آن به ترتیب الفبایی تنظیم شده است (GAL, II/14)؛ ۹. *قصیدة فی مدح المدینة*، این قصیده شامل ۱۸ بیت است (علوش، ۱۰۳/۱)؛ ۱۰. *قصیدة* در بارهٔ تفاوت میان مقصور و ممدود (GAL, II/15)؛ ۱۱. *قصیدة* در بارهٔ تفاوت بین ظ و ض که شرحی است بر کتاب رُعینی؛ ۱۲. *قصیدة* در بارهٔ مثلث که همان *غایة المرام فی تثلیث الکلام* در ۲۷۲ بیت است؛ ۱۳. *مقصوره* یا *الروض الممطور فی نظم المقصور*، قصیده‌ای است در مدح پیامبر. یک نسخهٔ خطی از آن در قاهره موجود است (همان، II/15)؛ ۱۴. *المقصد الصالح فی مدح ملک الصالح* (GAL, S, II/6)؛ ۱۵. *منحة الاعراب و سنحة الآداب*، منظومه‌ای است از کتاب *ملحة الاعراب* ابومحمد قاسم بن علی حریری (جامعه، ۱۷(۱)/۳۸)؛ ۱۶. *المنحة فی اختصار الملحة* (GAL, II/15)؛ ۱۷. *منظومه‌ای در بارهٔ نحو*؛ ۱۸. *وسیلة الآبق* (GAL, II/15)؛ ۱۹. *نفائس المنح و عرائس المدح*، که دیوان ابن جابر است در مدح پیامبر (ص) و اهلی بیتِ او که بغدادی (ص ۱۷۰) آن را با این نام ذکر کرده، ولی طلس (ص ۱۵۹) با عنوان *دیوان الهواری* از آن نام برده است؛ ۲۰. *شرح الفیة ابن مالک*، بروکلمان (GAL, I/360) به چهار نسخهٔ آن و زرکلی (۳۲۸/۵) به نسخه‌ای در کتابخانهٔ عُبید دمشق اشاره دارد؛ ۲۱. *قصیدة فی اسماء صُور القرآن* (بغدادی، ۱۷۰)، که عمر فروخ (۱۱۴/۶) تحت عنوان *فی التوریة بسُور القرآن* از آن نام برده است و می‌گوید: قصیده‌ای غراء در مدح رسول

اکرم (ص) بوده و برخی آنرا به قاضی عیاض و عده‌ای به دوست ابن جابر، احمد بن یوسف ابوجعفر رُعینی نسبت داده‌اند و صحیح‌تر آن است که منسوب به ابن جابر است.

مآخذ: ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الدررالکامنة*، به‌کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سالم، عبدالرزاق احمد، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۹۷۵ م؛ سرکیس، چاپی؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ همو، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (علوم اللغة)؛ علوش، ی. س. و عبدالله الرجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۵۴ م؛ عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ سلطان احمد ثالث، استانبول، شم ۲۷۹۷/۱۱؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *المخطوطات اللغویة*، بغداد، ۱۹۶۹ م؛ نیز:
De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; GAL; GAL,S.

زهرا خسروی

اِبْنِ جابِر، شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن جابر بن محمد وادی آشی اندلسی تونسی (۶۷۳-۷۴۹ ق / ۱۲۷۴-۱۳۴۸ م)، راوی و محدث مالکی. اصل وی از وادی آش غرناطه بود، اما خود در جمادی الآخر ۶۷۳ ق / دسامبر ۱۲۷۴ م در تونس زاده شد (ابن فرحون، ۳۱۱؛ ابن حجر، ۱۵۲/۵) و همانجا پرورش یافت. از پدر خویش جابر، احمد ابن غمّاز بَلَنْسی، قاضی القضات ابواسحاق بن عبدالرفیع، خلف ابن عبدالعزیز، یونس بن ابراهیم (ابن جابر، 67: یوسف بن ابراهیم) جذامی و ابومحمد عبدالله بن هارون حدیث شنید. قرائات هفتگانه را از ابوالقاسم آلبیری، احمدبن موسی طبرنی (همو، 28: بطرانی) و ابوجعفر بن زیات فرا گرفت، پس آهنگ سفر کرد. در دمشق از بهاء بن عساکر، در مکه از رضی طبری، در خلیل از جعبری، در مصر از علی ابن‌عمر وانی، و در اسکندریه از عبدالرحمن بن مخلوف حدیث شنید. ابن حجر (همانجا) و ابن فرحون (صص ۳۱۱-۳۱۲) از اینان و شماری دیگر از استادان او یاد کرده‌اند، اما ابن جابر خود فهرست کاملی از آنان در *برنامج* آورده است. ابن جابر دوبار به مشرق سفر کرد: نخست در حدود ۷۲۰ ق / ۱۳۲۰ م بود و چون بازگشت، آهنگ مغرب کرد تا به طنجه[1] رسید (ابن حجر، ۱۵۲/۵-۱۵۳) و در ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م به غرناطه رفت (ابن فرحون، ۳۱۳). بار دوم در ۷۳۴ ق / ۱۳۳۴ م آهنگ سفر کرد. در این سفر بسیاری از او استماع کردند و *الاربعین البلدانیة* را تألیف کرد و از آن و از *مُوَطّأ* به روایت از ابن غمّاز و دیگران حدیث می‌گفت (ابن حجر، ۱۵۳/۵). وی از ۱۸۰ تن از مشایخ مشرق و مغرب روایت نوشت و آن قدر روایت از مشایخ فرا گرفت که در جمع روایت و حدیث در مغرب یگانهٔ روزگار شد. ابن فرحون موطّأ مالک را به روایت یحیی بن یحیی در ۷۴۶ق / ۱۳۴۶م در حرم نبوی از او شنیده است (صص ۳۱۱، ۳۱۳). عبدالرحمن بن خلدون او را «امام محدِّثین» و «صاحب رحلتین» خوانده و نوشته است که در تونس کتاب مسلم بن حجاج را جز اندکی از کتاب صید، و کتاب موطّأ را از آغاز تا به انجام از او شنیده و بعضی از «امّهات خَمس» و کتب زیادی را در عربیّت و فقه از او اجازه گرفته و می‌افزاید که ابن جابر از مشایخ خود که در *برنامج* ذکر آنان را آورده، او را آگاه کرده است (صص ۱۹-۲۰). ابن خطیب (د ۷۷۶ ق / ۱۳۷۴ م) او را دیده و با صفات راویه و رحّال از او یاد کرده است (*نفاضه*، ۶۴). خطیب بن مرزوق از او استفاده فراوان برده (مقری، *نفح الطیب*، ۲۰۰/۵) و ابن عرفه صحیحین را نزد او شنیده است (سراج، ۱ (۳) / ۵۷۸). ابواسحاق تنوخی نیز از او استماع کرده (ابن حجر، ۱۵۳/۵) و احمدبن علی معروف به ابن خاتمه از او روایت کرده است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۴۹/۱). ابن جابر محدث و مقری بود و به لغت، نحو و شعر آشنایی داشت. ابن مرزوق دیوان بزرگی از اشعار او داشته است (مقری، *نفح الطیب*، ۲۰۲/۵). او اجزاء بسیاری از تألیفات متأخرین را به خط خود نوشته (ابن قاضی، ۱۰۲/۲). ابن فرحون (ص ۳۱۳) در فقه او را کم بضاعت خوانده و نوشته است که از آن جهت از او یاد کرده که وی از مشایخ پیشین روایت می‌کرده و خود نیز استاد ابن فرحون و بسیاری از معاصران او بوده است. مقری (*ازهار*، ۲۷۲/۳) ابیاتی از او نقل کرده است. ابن حجر (همانجا) شخصیت و اخلاق او را ستوده است. ابن جابر سرانجام به تونس بازگشت و در بیماری همه‌گیر طاعون در ربیع‌الاول ۷۴۹ ق / ژوئن ۱۳۴۸ م درگذشت.

آثار:

۱. *برنامج* (یا *مشیخة*)، چنانکه در مقدمهٔ *برنامج* آمده است، یکی از ارباب روایت از ابن جابر خواسته است تا نامهای استادان بزرگی را که در تونس یا در سفرها ملاقات کرده با آنچه که از آنان آموخته است، ثبت کند. او *برنامج* را در این باره تألیف کرده و آن را در دو جزء قرار داده است. در جزء اول به بیان نام، نسب، کنیه و شرح زندگانی و آثار آنان پرداخته و در جزء دوم آنچه از آنان روایت شده، ذکر کرده و تنها در صورت اجازهٔ روایت، به ایشان نسبت داده است. ابن جابر *برنامج* را به شیوهٔ خاص مغرب و بدون رعایت ترتیب الفبایی تألیف کرده است. کتاب را از ترجمهٔ ابن غمّاز بَلَنْسی آغاز کرده و با گزارش نام و

1. Tanger

نسب ابن‌زیتون، ابواسحاق بن عبدالرفیع، بدرالدین بن جماعه و دیگران ادامه داده و ترجمهٔ پدر خود، جابر را نیز آورده است. در جزء دوم *برنامج* به تألیفات پرداخته، از کتب علوم قرآنی آغاز کرده و سپس کتب حدیث را ذکر کرده است. کتب حدیث بیشترین سهم را در روایات او دارند. تا آنجا که *برنامج* او را تقریباً می‌توان دفتری از کتب حدیث دانست (اهوانی، ۱۰۶/۱-۱۰۸). نسخهٔ خطی *برنامج* به خط خوش مغربی که در عهد مؤلف کتابت شده در کتابخانهٔ اسکوریال نگهداری می‌شود (سید، ۲ (۳) /۴۵-۴۶؛ ESC[1], 162). *برنامج* چند بار به چاپ رسیده است.

۲. دیوان، در مدح پیامبر اکرم (ص) که نسخه‌ای از عِقد دوم از مجموع دو عِقد آن که در ۸۸۱ ق / ۱۴۷۶ م تحریر شده در کتابخانهٔ تیموریه نگهداری می‌شود (سید، ۴۵۰/۱). همچنین گزیده‌هایی از اشعار او در خزانهٔ یعقوب سرکیس بغداد موجود است (عواد، ۱۲۲).

۳. چهل حدیث (*اربعون حدیثاً یا الاربعین البلدانیة*)، که در جریان سفرها آن را تألیف کرده و اهمیت و دامنهٔ وسیع کوشش او را در طلب حدیث نشان می‌دهد (ابن حجر، ۱۵۳/۵؛ ابن فرحون، ۳۱۳). از وجود نسخه‌ای از این اثر اطلاع نداریم. در شمار آثار ابن جابر، حاشیه بر قصیدهٔ عروضیهٔ *المقصد الجلیل* ابن حاجب (ابن قاضی، ۱۰۳/۲)، *اسانید کتب المالکیة* و *الترجمة العیاضیة* را نیز یاد کرده‌اند (ابن فرحون، همانجا).

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *التعریف*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش عباس شنقرون، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ الاهوانی، عبدالعزیز محمد، «برنامج الوادی آشی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، س ۱، شم ۱، رمضان ۱۳۷۵ ق / مه ۱۹۵۵ م؛ سراج،محمد، *الحلل السندسیّة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ سیّد، خطی؛ عواد، کورکیس، *فهرست مخطوطات*، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نیز:
ESC[1]; Ibn Jaber, «El Barnamey», ed. Forneas, Jose M[a], *Al-Andalus*, 1973, Vol. XXXVIII, Fasc 1, 1974, vol. XXXIX, Fasc 1 &2.
محمد آصف فکرت

اِبْنِ جارود، ابومحمد عبدالله بن علی معروف به ابن جارود (ح ۲۳۰-۳۰۷ ق / ۸۴۵-۹۱۹ م)، محدث و ناقد حدیث نیشابوری ساکن مکّه.

از زادگاه و زندگانی او آگاهی دردست نیست جز اینکه وی از ابوسعید اشّج، حسن بن محمد زعفرانی، محمدبن آدم، یعقوب بن ابراهیم دورقی، عبدالله بن هاشم طوسی، ابن خزیمه و جمعی دیگر و به گفتهٔ حاکم از اسحاق بن راهویه، علی بن حجر و احمدبن منیع نیز حدیث شنیده است، اما ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، ۷۹۴/۳، *سیر اعلام النبلاء*، ۲۴۰/۱۴) گوید: در جایی ندیدم که وی این سه تن را ملاقات کرده باشد و می‌افزاید که ابن جارود از پیشوایان علم حدیث بوده است؛ حاکم و بعضی دیگر او را ثنا گفته‌اند (*سیر اعلام النبلاء*، همانجا). افرادی چون ابوالقاسم طبرانی، ابوحامد بن شرقی، محمدبن نافع مکّی، یحیی بن منصور قاضی، دَعْلَج سَجْزی، محمدبن جبریل عُجَیفی و دیگران از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (همانجا).

آثـار: به ابن جارود چند اثر نسبت داده‌اند، از جملهٔ *الاسماء والکنی*، که خطیب بغدادی از آن استفاده و نقل کرده است (۲۹۸/۱۴). ذهبی (*سیر اعلام النبلاء*، ۸۱/۸) به نقل از قاضی عیاض آورده است که ابن جارود در مناقب مالک کتابی نوشته است، اما در *ترتیب المدارک* قاضی عیاض چیزی در این مورد نیست. قاضی عیاض تنها نوشته است که وی نیز چون دیگران غرایب احادیث مالک را جمع‌آوری کرده است (نک‍: ۱۹۸/۱-۱۹۹). به گفتهٔ سخاوی، ابن جارود کتابی به نام *الآحاد*، دربارهٔ اصحاب پیامبر اکرم (ص) تألیف کرده و کتاب دیگری نیز به نام *الجرح والتعدیل* داشته است (ص ۱۷۵، ۲۲۰). اما مهم‌ترین کتاب وی *المنتقی من السنن المسندة عن سیدنا المصطفی* (ص) در حدیث و احکام است. ذهبی (*سیر اعلام النبلاء*، ۲۳۹/۱۴) نوشته که وی در این کتاب از روایات حسن تنزّل نکرده، مگر اندکی از احادیث نادر که ناقدان حدیث در آن اختلاف کرده‌اند. این کتاب یک بار در ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۱ م، بار دیگر در ۱۳۱۵ ق / ۱۸۹۷ م در حیدرآباد دکن، و بار سوم به کوشش عبدالله عمر البارودی در ۱۹۸۸ م در بیروت به چاپ رسیده است.

مآخذ: خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش‌فرانتس روزنتال، بغداد،۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بُکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م.
علی رفیعی

اِبْنِ جامِع، ابوالقاسم اسماعیل، موسیقی‌دان و خوانندهٔ بزرگ عصر عباسی، در سدهٔ ۲ ق/۸ م، عرب نژاده‌ای از بنی سهم از شاخه‌های اصلی قریش. او در مکه به دنیا آمد و همانجا رشد یافت. در جوانی پدر خود را از دست داد و مادرش با موسیقی‌دانی به نام عبدالله ابن‌وهب، معروف به سیّاط ازدواج کرد. چنین می‌نماید که این پیوند، مسیر زندگی آیندهٔ اسماعیل را دگرگون ساخت و او که پیش از آن به آموختن قرآن و حدیث و فقه روی آورده بود، به حرفهٔ سیّاط گرایید و در زمرهٔ شاگردان وی درآمد (ابوالفرج، ۷/۶). ابن جامع، گذشته از پدر خوانده‌اش، نزد یحیی بن مکی نیز شاگردی کرد و آنگاه که سیّاط مکه را به قصد بغداد ترک گفت و به دربار مهدی خلیفه راه یافت، ابن جامع نیز در سلک ملازمان هادی و هارون، پسران خلیفه، درآمد (فارمر، 115). خلیفه بیم داشت که علاقهٔ فرزندانش به خنیاگری مایهٔ مخالفت شدید و آشکار پیشوایان دین و مردم با عباسیان گردد، زیرا تا آن وقت

شاعران و خنیاگران را در دربار آنان چندان راه نبود و خلیفگان پیش از او، روزگار را با تظاهر به شریعت خواهی گذرانده بودند. ازاین‌رو، ابن جامع را به خشونت از ملازمت خلیفه زادگان بازداشت و به ویژه او را به سبب آنکه مردی قرشی است که به خنیاگری روی آورده، سخت نکوهش کرد و طردش ساخت (ابوالفرج، ۷۴/۶؛ نویری، ۳۰۶/۴). ابن جامع به مکه بازگشت و تا پایان زندگی مهدی در همانجا ماند. خلیفهٔ جدید، موسی الهادی بلافاصله پس از آنکه به خلافت نشست، ابن جامع را به بغداد خواند (ابوالفرج، ۷۳/۶) و از آن پس دوران واقعی کامرانی و شادخواری عباسیان، با حضور رامشگران و خنیاگرانی چون ابراهیم موصلی و ابن جامع که سپس به وسیلهٔ هارون در طبقهٔ نخست موسیقی‌دانان جای گرفتند (جاحظ، ۴۵)، آغاز گشت. داستانهای بسیاری از ابن جامع و سبک خوانندگی و صدای او، نیز رقابتهایی که میان ابن جامع و ابراهیم موصلی بود، نقل شده است (ابوالفرج، ۶۹/۶ به بعد). گذشته از رقابتی که بیشتر مایهٔ تقرب به خلیفه داشت، به نظر می‌رسد که ابن جامع و ابراهیم موصلی هریک نمایندهٔ سبک ویژه‌ای بودند. ابراهیم موصلی نمایندهٔ مکتب قدما در این فن بود، درحالی که ابن جامع را نماینده و پیشوای مکتبی که بسی دیرتر در اروپا به صورت رومانتیسم پدیدار گشت، دانسته‌اند (قس: فروغ، شم‍ ۱۹، ص ۷، شم‍ ۱۷، ص ۱۳). صدای بس حزن‌انگیزش چنان دل هارون‌الرشید را ربوده بود، که یک بار فضل بن ربیع را واداشت تا در مجلس خنیاگری، ابن جامع را به دروغ از مرگ مادرش بیاگاهاند تا وی در رثای مادر، آوازی سوزناک برخواند (ابوالفرج، ۷۶/۶). ابن جامع که پیش از اقبال به موسیقی، تحصیل علوم دینی می‌کرد، در همان روزگاری هم که به خوانندگی شهره بود، در فقه و حدیث دستی قوی داشت و قرآن را ازبر بود (همو، ۶۹/۶) و نماز بسیار می‌خواند و دوست می‌داشت که در زیّ فقیهان ظاهر شود. آگاهی او از فقه و قرآن و حدیث باعث شد که قاضی ابویوسف، قبل از آنکه از حرفهٔ ابن جامع آگاه شود، او را به عنوان فقیهی مکی سخت گرامی بدارد (همو، ۶۹/۶، ۷۰). با اینهمه، به قمار و سگ‌بازی سخت دلبسته بود و چنانکه خود می‌گفت اگر این دو کار، مرا مشغول نمی‌داشت، همهٔ خنیاگران را از نان خوردن می‌انداختم (همو، ۷۰/۶). اما از سخا و دهش تهی نبود و وقتی به مکه رفت مال بسیار میان مسکینان پراکند (ابن عبدربه، ۹/۶).

ابن جامع، ابراهیم موصلی و فلیح بن عورا، سه تن از مهم‌ترین و قدیم‌ترین سازندگان اغانی در عصر عباسی‌اند (GAS, I/370). اینان کتابی به نام *المائة صوت المختارة*، را برای هارون‌الرشید گرد آوردند (ابوالفرج، ۲/۱، ۳) که ابوالفرج اصفهانی بنیادکار *اغانی* را بر آن گذاشته است (همانجا؛ GAS، همانجا). ابراهیم موصلی، موسیقی‌دان نامدار عصر، به رغم رقابتی که با ابن جامع داشت، به مهارت و برتری او معترف بود (ابوالفرج، ۶/۱، ۷) و نیز موسیقی‌دانان معاصر آنان هم، آواز ابن جامع را صدایی خوش و شیرین (ابن عبدربه، ۳۲/۶) که پای را می‌بندد و عقل را می‌رماند (رفاعی، ۱۷۹/۱)، وصف کرده‌اند. حتی ابراهیم بن مهدی (ه‍ م) که خود موسیقی‌دانی بزرگ بود، به ابن جامع اقبالی تمام داشت (ابوالفرج، ۷۲/۶) و هیچ‌کس را از او برتر نمی‌دانست (نویری، ۳۰۶/۴). از پایان کار و درگذشت ابن جامع آگاهی در دست نیست، ولی گفته‌اند که در ۱۸۷ ق/ ۸۰۳ م درگذشته است.

مآخذ: ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *اغانی*، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *التاج*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ ق؛ فروغ، مهدی، «موسیقی دانان ایرانی در دورهٔ اسلام»، هنر و مردم، شم‍ ۱۷، اسفند ۱۳۴۲ ش، شم‍ ۱۹، اردیبهشت ۱۳۴۳ ش؛ نویری، شهاب‌الدین احمد، *نهایة الادب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ نیز:
Farmer, Henry George, *A History of Arabian Music*, 1973; GAS.
صادق سجادی

اِبْنِ جانْدار، حسین بن شهاب‌الدّین بقاعی کرکی عاملی (۱۰۱۲ ـ ۱۰۷۶ ق / ۱۶۰۳ ـ ۱۶۶۵ م)، ادیب، نحوی، شاعر، متکلم، اخباری و نیز طبیب. ضبط «جاندار» که نام یکی از نیاکان او و در فارسی به‌معنای نگهبان و سلاحدار است، مورد اختلاف است و به‌صورت خاندار (ابن معصوم، سلافة، ۳۴۷) نیز آمده و برخی به‌جای آن «حیدر» آورده‌اند (حرّ عاملی، ۷۰/۱)؛ اما در بیشتر مآخذ «جاندار» ترجیح داده شده است (نک: محبی، ۹۰/۲؛ کحاله، ۱۲/۴؛ زرکلی، ۲۳۵/۲؛ خلیلی، ۱۳۳/۱).

وی در یکی از نواحی لبنان کنونی زاده شد. از شرح زندگی و دوران تحصیل او چه در کودکی و چه بعد از آن اطلاع دقیقی نداریم، فقط می‌دانیم که وی از بهاءالدین محمد بن حسین معروف به‌شیخ بهائی (د ۱۰۳۱ ق / ۱۶۲۲ م) اجازهٔ روایت داشته است (کشمیری، ۹۴). شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۴ ق / ۱۶۲۴ ـ ۱۶۹۳ م) علم و ادب او را ستوده است و در فضیلت اشعارش گوید: «اشعار او مخصوصاً در مدح اهل بیت نیکو و لطیف است.»(۷۰/۱ ـ ۷۱). محبی (۹۰/۱) نیز گوید که وی در ساختن شعر استعداد فراوان داشته و اشعارش زیبا و دارای مضامینی بدیع است.

ابن جاندار ابیاتی در مدح ابن معصوم و قصایدی در مدح پدر او سروده است (نک: ابن معصوم، *سلافة*، ۳۴۸ ـ ۳۵۹) و احتمالاً همین امر سبب شده که ابن معصوم او را با عبارات مسجع و پر طمطراق خویش بستاید و بگوید: «او در کسب کمالات و فضایل یگانهٔ عصر خود بود» (همان، ۳۴۷). قصایدی که ابن جاندار در مدح پدر او سروده، همه به‌سبک و قالب اشعار کهن عرب است و کمتر اثری از نوآوری در آنها به‌چشم می‌خورد و حتی نخستین قصیدهٔ وی مورد انتقاد قرار گرفته است (ابن معصوم، *انوار*، ۸۱/۱؛ همو، *سلافة*، ۳۵۱). ابن جاندار علاوه بر شعر و ادب به‌علومی چون منطق و حدیث نیز می‌پرداخت. بنا به‌گفتهٔ ابن معصوم وی در اواخر عمر به‌علم طب روی

آورد (سلافة، ۳۴۷). او در استنباط احکام شرعی از روش اخباریّون پیروی می‌نمود (امین، ۳۶/۶).

ابن جاندار به‌ایران نیز مسافرت کرد و مدّتی در اصفهان اقامت گزید (حرّ عاملی، ۷۱/۱)، اما معلوم نیست که این سفر در چه سالی و به‌چه قصدی بوده است. وی که همواره در سفر بود، عاقبت در ۱۰۷۴ ق / ۱۶۶۴ م به‌حیدرآباد هند آمد (ابن معصوم، *سلافة*، ۳۴۷؛ همو، *انوار*، ۸۱/۱) و سرانجام در همانجا درگذشت .

از ابن جاندار آثار چاپی و خطی باقی مانده که به‌شرح زیر است: ۱. *دیوان شیخ حسین بن شهاب الدین*، اسکندریه، ۱۲۹۰ ق ، چاپ سنگی (آقا بزرگ، ۹ (۱) / ۲۴۸)؛ ۲. *عقود الدّرر فی حل ابیات المطول والمختصر*. این کتاب شرحی بر شواهد ابیات کتابهای مطول و مختصر سعدالدین تفتازانی است که چندین بار در ایران و کشورهای دیگر به‌چاپ رسیده است (مشار، ۶۲۹؛ سرکیس ۱۲۶۴/۲)؛ ۳. *هدایة الابرار الی طریقة الائمة الاطهار*. این کتاب که دارای یک مقدمه، هشت باب و یک خاتمه است، به‌بیان موارد نزاع بین طرفداران و مخالفان اجتهاد و صحّت و حجّیت احادیث موجود و علم درایه و اینکه هر واقعه‌ای نزد ائمه (ع) دارای حکمی معین و دلیلی قطعی است و بطلان اجتهاد و تقلید و عمل به‌احتیاط و نیز غفلتهای اصولیان متأخر پرداخته است (کنتوری، شم ۳۳۹۴). حرّ عاملی (۷۱/۱)، کشمیری (ص ۹۳) و بغدادی (۲ / ۷۱۸) سهواً این کتاب را در اصول دین دانسته‌اند. مؤلف تحریر آن را در ربیع‌الثانی ۱۰۷۳ ق به‌پایان برده است. نسخه‌های این کتاب در کتابخانه‌های ایران و عراق موجود است (آستان قدس، ۹۸/۶). همچنین قصیده‌ای در ۱۷ بیت با قافیهٔ «حا» از اشعار او می‌شناسیم که در کتابخانهٔ ملی تبریز به‌شمارهٔ ۱۰۳۵/۱۱ ضمن مجموعه‌ای به‌نام قصاید متفرقه آمده است (ملی تبریز، ۱۰۲۶/۳)، نسخهٔ دیگری نیز از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (آلوارت، VII / 8063).

آثار دیگری نیز به‌وی منسوب است که فعلاً اثری از آنها در دست نیست. این آثار عبارتند: ۱. *اُرجوزة فی المنطق*؛ ۲. *ارجوزة فی النحو*؛ ۳. *کتاب الاسعاف*؛ ۴. *حاشیة البیضاوی* (حرّ عاملی ۷۰/۱ ـ ۷۱)؛ ۵. *حاشیة المطوّل* (قمی، ۱۳۶)؛ ۶. *رسالة فی طریقة العمل*؛ ۷. *رسائل فی الطّب* (حرّ عاملی ۷۱/۱)؛ ۸. *رسائل فی اصول الدین* (قمی، ۱۳۶)؛ ۹. *السلاسل والاغلال* که قصایدی در اهاجی است (محبّی ۹۰؛ بغدادی، ۲۰/۲)؛ ۱۰. *شرح نهج البلاغة* که شرحی بزرگ بوده است (حرّ عاملی ۷۰/۱)؛ ۱۱. کتاب بزرگی در طب؛ ۱۲. کتاب مختصری در طب (حرّ عاملی، همانجا)؛ ۱۳. *کنز اللآلی* که قصایدی در مدح است (بغدادی، ۳۸۷/۲)؛ ۱۴. *مختصر الاغانی* (حرّ عاملی، ۷۱/۱).

مآخذ: آستان‌قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن معصوم، صدرالدین، *انوارالربیع فی انواع البدیع*، به‌کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق؛ همو، *سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکلّ مصر*، تهران، ۱۳۲۴ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به‌کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۷ م؛ حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الأطبّاء*، نجف، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سرکیس، چاپی؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ کشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء فی تراجم العلماء*، قم، ۱۳۹۴ ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب والاستار عن اسماء الکتب والاسفار*، به‌کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۵ م؛ محبّی، محمد امین، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، بیروت، مکتبة خیّاط؛ مشار، چاپی عربی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز: Ahlwardt.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ جَبّاب، ابوعمر احمد بن خالد بن یزید قُرْطُبی (۲۴۶ ـ ۳۲۲ ق / ۸۶۰ ـ ۹۳۴ م)، محدث و فقیه مالکی. وی را به‌جَیّانی (ابن ماکولا، ۱۳۸/۲؛ نیز نک: سمعانی، ۱۸۰/۳ که به‌اشتباه جِبابی نوشته است) و ابو عمرو (ابن فرحون، ۱۵۹/۱) نیز یاد کرده‌اند که مورد اخیر نادرست به‌نظر می‌رسد. جبّاب که به‌زبان اهل اندلس به‌معنی جُبّه فروش است (سمعانی، همانجا)، شغل او (ابن ماکولا، همانجا) و شغل پدرش (ذهبی، *العبر*، ۱۶/۲) بوده است. اصل وی از جَیّان[1] (از شهرهای اندلس) ولی ساکن قُرطبه[2] بوده است (حمیدی، ۱۱۳). در اندلس از اساتید بزرگی چون قاسم بن محمد (اولین کسی که مذهب شافعی را به‌اندلس برد)، محمد بن وضّاح، محمد بن عبدالسلام خُشَنی، بقی بن مَخْلد و دیگران حدیث شنید، سپس به‌مکه رفت و از علی بن عبدالعزیز بغوی، محمدبن علی صائغ و ابوبکر احمد بن عمرو مکی حدیث آموخت، آنگاه به‌صنعا رفته از اسحاق بن ابراهیم دَبَری و عبیدالله بن محمد کَشْوَری و دیگران حدیث شنید (ابن فرضی، ۴۲/۱؛ حمیدی، همانجا؛ ذهبی، *تذکره*، ۸۱۵/۳). ابن جباب به‌کُرِت[3] (اقطریطش) و افریقیه سفر نمود (ابن فرحون، ۱۶۰/۱) و به‌دلیل روایتش از ابوزکریا یحیی بن ایوب علاّف که وی را فقیه اهل مصر خوانده، می‌توان نتیجه گرفت که سفری نیز به‌مصر داشته است (ذهبی، *سیر*، ۴۵۳/۱۳). وی بعداً به‌اندلس بازگشت (ابن فرضی، همانجا) و روزگاری دراز در آنجا به‌روایت حدیث پرداخت و فرزندش محمد، ابومحمد عبدالله بن محمد ابن علی باجی، محمدبن محمد بن ابی دُلَیم (حمیدی، ۱۱۳ ـ ۱۱۴)، محمد بن حزم معروف به‌ابن مدینی (مقری، ۱۵۰/۲) و دیگران از او روایت کرده‌اند. ابن فرضی (همانجا) وی را امام دوران در فقه و حدیث و عبادت معرفی کرده است. ذهبی (*سیر*، ۳۲۹/۱۳) از قول ابوعلی غَسّانی، از ابن عبدالبر نقل کرده که در اندلس کسی فقیه‌تر از قاسم بن محمد و ابن جبّاب نبوده است. همو از قاضی عیاض نقل می‌کند (*العبر*، ۱۶/۲) که او در مذهب مالک، امام دوران و در حدیث بلامنازع است. همچنین ذهبی می‌گوید (*سیر*، ۲۴۱/۱۵) که اندلس حافظی چون ابن جبّاب و ابن عبدالبر نداشته است. ابن فرحون (۱۶۰/۱) نیز در مقایسهٔ میان قاسم بن اصبغ و ابن جبّاب از قول ابن ابی الفوارس می‌نویسد که یک روزِ ابن جبّاب از تمام عمر قاسم

---

1. Jaén 2. Cordova 3. Crete

ارزشمندتر است. بالاخره ذهبی (سیر، ۲۴۰/۱۵) وی را بی‌نظیر و صفدی (۳۷۱/۶) او را حافظ کبیر خوانده است. با این وصف نه تنها اطلاعات حاضر در مورد وی ناچیز است بلکه به‌دلیل عدم وجود یا شناسایی اثری از او اظهارنظر در مورد مقام علمی و نقش اجتماعی ابن جباب میسر نیست. حمیدی (ص ۱۱۳) گفته است که او در مسند حدیث *مالک بن انس* و غیر او [کتاب] نوشته است و ذهبی (سیر، ۲۴۱/۱۵) *کتاب الایمان*، *کتاب الصلاة*، *کتاب قصص الانبیاء* و ابن فرحون (همانجا) کتاب *فضائل الوضوء والصلاة وحمدالله وخوفه* را به‌وی نسبت داده‌اند. مقری (همانجا) گفته است که وی کتابی در مورد [حلیّت قبول] هدایای سلطان نوشته و پالنسیا (ص ۳۲۷) «صحیفه»ای در خصوص نقد رأی و عقیدهٔ محمد بن عبدالله بن مسرة قرطبی (د ۳۱۸ ق) ــ اولین متفکر اندلسی که به‌آراء معتزله گرایش داشته ــ به‌او نسبت داده است. اما منبع سخن این دو نفر معلوم نیست.

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به‌کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حمیدی، محمد بن فتوح، *جذوة المقتبس*، به‌کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب الارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الأنساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْن‌جُباره، ابوالعباس احمدبن محمد بن‌عبدالولی مقدسی مَرداوی، ملقب به شهاب‌الدین، مُقری، فقیه، نحوی و مفسر سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴م. وی فرزند یکی از علمای بزرگ حنبلی است (ابن رجب، ۳۴۳/۲). نسبت «مرداوی» اشاره به این نکته دارد که اصل این خاندان از قریهٔ «مردا» در حومهٔ نابلس بوده است. وی در فاصلهٔ سالهای ۶۴۷ ـ ۶۴۹ ق / ۱۲۴۹ ـ ۱۲۵۱ م (ابن جزری، *غایة النهایة*، ۱۲۲/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۲/۱۴) احتمالاً در مرداچشم به جهان گشود و از کودکی تحت مراقبت پدرش آغاز به تحصیل کرد. وی بعد از ۶۸۰ ق به مصر سفر کرد (ابن عماد، ۸۷/۶) و در مدت اقامت طولانی خود در آن دیار از محضر بزرگانی چون حسن راشدی، ابن نحاس و قرافی به ترتیب علوم قرائت، نحو و اصول فقه را فراگرفت (ابن وردی، ۴۰۵/۲؛ ابن جزری، همانجا؛ ابن حجر، ۳۰۷/۱). از مشایخ سایر بلاد چون خطیب مردا، کرمانی و ابن عبدالدائم نیز بهره جست (ابن حجر، همانجا) و از برخی دیگر حدیث شنید، سپس حج گزارد و مدتی مجاور مکه شد (مجیرالدین، ۲۵۸/۲ ـ ۲۵۹). آنگاه به دمشق رفت و در صالحیه اقامت گزید و مجلس درس دائر کرد (ابن وردی، ۴۰۶/۲؛ ابن جزری، همانجا). از مهم‌ترین شاگردان ابن جباره که در قدس و دمشق از او بهره برده‌اند، می‌توان از شمس‌الدین ذهبی و عَلَم الدین برزالی نام برد (ابن عماد، ۸۷/۶). ابن جباره پس از ترک دمشق به حلب رفت و مدتی درآن شهر اقامت گزید و به تدریس پرداخت. از شاگردان مهم او در این دوره می‌توان زین‌الدین ابن وردی را ذکر کرد (ابن وردی، همانجا). وی با وجود اینکه علوم مختلف اسلامی را تحصیل کرده، در نحو و تفسیر نیز تألیفاتی داشت، شهرت خود را بیشتر مدیون علم قرائت بود که آن رانزد مشایخ بزرگ مصر و شام فراگرفته بود. دراین فن آثار متعددی نیز تألیف نمود و شاگردانی همچون شریف احمد بن قرمی، عبدالله بن سلیمان مراکشی، عبدالرحمن بن ابی بکر کرکی، احمدبن نحله، ابوالمعالی محمدبن لبان و ابواسحاق ابراهیم بن احمد شامی تربیت کرد (ابن جزری، *غایة النهایة*، همانجا؛ همو، *النشر*، ۶۴/۱). مجیرالدین (۲۵۹/۲) می‌گوید که مشیخهٔ بیت‌المقدس به او منتهی می‌شد. ابن وردی (۴۰۵/۲)نیز از او به عنوان یک فقیه و اصولی یاد کرده است. مذهب فقهی او همچون پدرش «حنبلی» بود (ابن رجب، ۳۴۳/۲ ـ ۳۸۶). ابن جباره در اواخر عمر به قدس بازگشت و سحرگاه روز یکشنبه ۴ رجب ۷۲۸ ق/۱۵ مه ۱۳۲۸م همانجا بدرود حیات گفت (ابن وردی، ابن عماد، همانجاها) و در جامع دمشق بر او نماز غائب خوانده شد (مجیرالدین، همانجا).

آثار خطی:

۱. شرح عقیلة *اتراب القصائد فی أسنی المقاصد* معروف به *شرح الرائیة*، متن این کتاب قصیدهٔ رائیه در رسم الخط مصحف از شاطبی است (ظاهریه، علوم القرآن، ۳۷۳؛ ESC², شمـ 1407,1335). ابن جزری شرح رائیه‌را نیکوتر و مفیدتر از شرح لامیّهٔ وی دانسته است (*غایة النهایة*، همانجا).

۲. *مختصر الکشاف عن حقائق التنزیل*، که اختصاری از تفسیر کشّاف زمخشری است. نسخه‌ای از مجلد اول آن از فاتحة الکتاب تا پایان سورهٔ انعام درکتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، علوم القرآن الکریم، ۴۰۳/۳). احتمال می‌رود که این اثر با تفسیر مقدسی (نک‍: حاجی خلیفه، ۴۵۹/۱) و *فتح القدیر فی التفسیر* (همو، ۱۲۳۳/۲) یکی باشد. در هر حال بجز حاجی خلیفه، مجیرالدین (۲۵۹/۲) نیز تفسیری از ابن جباره را نام برده است.

۳. *المفید فی شرح القصید* معروف به *شرح الشاطبیة*، این کتاب در ۴ جلد بوده و شرحی برقصیدهٔ لامیّهٔ در قرائات سبع معروف به *حرزالامانی و وجه التهانی* از شاطبی است. نسخه‌ای کامل از آن شرح در کتابخانهٔ کوپریلی موجود است (کوپریلی، ۴۰۷/۲ ـ ۴۰۸).

آثار منسوب: ۱. شرح قصیدهٔ نونیهٔ سخاوی در تجوید (ابن حجر، ۳۰۸/۱)؛ ۲. شرح الفیهٔ ابن معطی درنحو (مجیرالدین، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایةالنهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش محمد ضباع، قاهره، مکتبة مصطفی محمد؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش

محمدعبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدین، *ذیل طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ ظاهریه، خطی (علوم‌القرآن، علوم القرآن الکریم)؛ کوبریلی، خطی؛ مجیرالدین، قاضی ابوالیمن، *الانس الجلیل*، عمّان، ۱۹۷۳م؛ نیز: ESC².

احمدباکنچی

إِبْنِ جُبَیر، نک: سعید بن جبیر.

إِبْنِ جُبَیْر، ابوالحسین محمدبن احمدبن جبیر (۵۴۰-۶۱۴ ق / ۱۱۴۵ - ۱۲۱۷م)، سیاح، نویسنده و شاعر عرب اندلسی. وی در بلنسیه[1] واقع در شرق اندلس در کشور اسپانیا تولد یافت (منذری، ۴۰۷). خانوادهٔ ابن‌جبیر از قبیلهٔ کِنانه از قبایل بزرگ و کهن عرب بود. جدّ بزرگ او عبدالسلام‌بن جبیر همراه بَلْج‌بن بِشربن عیاض قُشَیری به سرزمین اسپانیا گام نهاد (ابن خطیب، ۲/۲۳۰). بلج‌بن بشر از مردم شام و سردار سواران آن سرزمین در سپاه هشام‌بن عبدالملک خلیفهٔ اموی بود و در فتح افریقا مشارکت داشت. وی همراه گروهی از بربرهای شمال افریقا به اندلس آمد (ابن‌اثیر، ۵/۱۹۲ - ۱۹۳). عبدالسلام‌بن جبیر پس از هلاکت بلج که در اندلس وانزدیکی قرطبه[2] روی داد، همچنان در اسپانیا باقی ماند. چنین به نظر می‌رسد که خانوادهٔ ابن‌جبیر در بلنسیه اقامت داشتند (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب[3]»، IV/304). ابن‌جبیر به همراه پدرش که از دیوانیان بود، مدتی در شاطبه[4] به سر برد و نزد پدرش و نیز در محضر ابوعبدالله الاصیل وابن‌الحسن‌بن ابی‌العیش به فراگرفتن دانش‌و ادب‌ومقدمات علوم دینی پرداخت و در ضمن از پرورش قریحهٔ شاعرانهٔ خود نیز غافل نماند. وی بعدها به غرناطه رفت و در سایهٔ استعداد خویش در خدمت ابوسعید عثمان‌بن عبدالمؤمن حاکم غرناطه که از موحدون بود، سمت دبیری یافت و همانند پدر در زمرهٔ کاتبان و ادیبان او در آمد (همانجا). تذکره‌نویسان او را از ادیبان عصر و دارای نظم فایق و نثر بدیع دانسته‌اند (ابن‌خطیب، ۲/۲۳۱). کراچکوفسکی ابن‌جبیر را در زمرهٔ کسانی آورده است که در پیشرفت ادبیات عرب مقام و جایگاهی خاص داشتند (IV/304). او دیوانی داشته، ولی ما امروز تنها چند شعر و نیز توشته‌هایی منثور از او می‌شناسیم. هرگاه سفرنامهٔ او که موجب ظهور مقام شامخ وی در ادب جغرافیایی شده است، نمی‌بود، آثار مزبور موجبات تمایز او را از انبوه هم‌عصرانش فراهم نمی‌کرد (همانجا).

تا سدهٔ ۵ ق / ۱۱م اکثر نوشته‌های جغرافیایی متعلق به جغرافی نگارانی است که در منطقهٔ شرقی خلافت عباسیان می‌زیستند و گسترش این گونه آثار در سرزمینهای غربی خلافت، از جمله مغرب و اسپانیا کندتر از شرق بود. از سدهٔ ۵ ق این گونه آثار در مناطق غربی، به‌تدریج صورتی گسترده‌تر از شرق یافت. در این عصر جغرافی‌نگاران شناخته شده‌ای از غرب سر بر آورده‌اند که از میان آنان ابن‌عبدالبر (ه م)، ادریسی (ه م) و ابن‌دلاّئی (ه م) را می‌توان نام برد. از این قرن آثاری در ادب جغرافیایی پدید آمد که در زبان عربی با نام «الرحلة» و در فارسی با عنوان «سفرنامه» شهرت یافت. الرحلة معمولاً بر روال سفرنامهٔ ناصرخسرو تدوین می‌یافت. بنا به نوشتهٔ کراچکوفسکی این آثار نه به صورت «المسالک»، بلکه به صورت یادداشتهای روزانه تدوین شده و با سفرهایی به قصد حج مرتبط بوده‌اند، ولی افزون بر مراسم حج، دیگر مراحل سفر نیز مذکور افتاده‌اند («ادب جغرافیایی عرب»، IV/303). عمده‌ترین این گونه آثار را که در اسپانیا نوشته شده، مرهون سفرنامهٔ ابن‌جبیر دانسته‌اند. آغازگر این‌گونه نوشته‌ها نیم قرن پیش از ابن‌جبیر، رحله‌نویس دیگری به نام ابوبکر محمدبن العربی (۴۶۸ - ۵۴۳ ق / ۱۰۷۶ - ۱۱۴۸م) بود، ولی ابن‌جبیر این‌گونه نوشته‌ها را به مدارج بالاتری ارتقاء داد (همانجا). وی ماجرای سفر خود را به صورتی دقیق باذکر تواریخ هجری قمری، مسیحی و گاه سریانی نوشته است. وی در جمعه ۸ شوال ۵۷۸ ق / ۳ فوریهٔ ۱۱۸۳م، در ۳۸ سالگی همراه دوست خود احمدبن حسّان که پزشک بود، غرناطه را به قصد سفر حج ترک گفت (ابن‌جبیر، ۷، ۱۲۰،۱۳). مقری علت سفر ابن‌جبیر به حج را عزم توبه و ادای کفارهٔ شرابخواری دانسته است (۲/۳۸۵). ابن‌جبیر از راه طَریف به سَبْته (بر تنگهٔ جبل‌الطارق) رفت و از آنجا با یک کشتی جنوایی از کنار سواحل جزایر سردانیه[5]، صقلیة[6] و اقریطش[7] گذشت و پس از یک ماه سفر در دریای مدیترانه، سرانجام در ۲۹ ذیقعدهٔ ۵۷۸ ق، در ناحیه‌ای نزدیک اسکندریه از کشتی پیاده شد (ابن‌جبیر، ۷ - ۱۲). وی سخت‌گیریهای مأموران گمرک اسکندریه را در همین کتاب به شرح آورده است که دارای ارزش اجتماعی است (همو، ۱۳). ابن‌جبیر پس از چند روز توقف در این شهر از راه شط نیل به قاهره رسید و بعد از راه شمال مصر به عیذاب در کنار دریای سرخ رفت که میعادگاه حجاج بیت‌الله الحرام بود. او دوباره به کشتی نشست و عازم جده شد و در چهارم ربیع‌الثانی ۵۷۹ ق به آن شهر رسید. پس از گذشت یک هفته همراه قافله‌ای از حجاج به سوی مکّه عزیمت کرد و در ۱۳ همان ماه به مکّه رسید (همو، ۵۸).وی تا پایان ۵۷۹ ق در مکه ماند و پس از پایان مناسک حج در محرم ۵۸۰ ق عازم مدینه شد (همو، ۱۶۶). ابن‌جبیر پس از چند روز اقامت در مدینه در ۸ محرم به سوی عراق عزیمت کرد و پس از عبور از نجف اشرف در ۲۸ محرم همان سال به کوفه رسید و آنگاه از راه حلّه عازم بغداد شد. وی با گذر از قریهٔ فراش (همو، ۱۹۱) که یاقوت آن را فراشا نوشته است (۳/۸۶۳)، به حومهٔ مداین (تیسفون) گام نهاد که در آن روزگار از رونق افتاده و به صورت قریه‌ای در آمده بود که زریران نامیده می‌شد.

1. Valencia 2. Cordoba 3. "Arabskaya geograficheskaya literatura". 4. Jativa 5. Sardinia 6. Sicilia 7. Crete

ابن‌جبیر این قریه را زیباترین قریهٔ جهان «احسن قری‌الارض» و منطقه‌ای بسیار وسیع و زیبا، دارای باغها، بستانها و نخلستانها نامیده است. وی محل کاخ مداین یا ایوان کسری را در شرق این قریه، و محل شهرِ ویران شدهٔ «مداین کسری» را در مقابل به فاصلهٔ اندکی از آن نوشته است که آرامگاه سلمان فارسی در نیم فرسنگی آن قرار داشت (ابن‌جبیر، ۱۹۲ ـ ۱۹۳). وی از آنجا به بغداد رفت و دربارهٔ افول آن مطالبی نوشت که ابن‌بطوطه نیز در سفرنامهٔ خود آن را نقل کرده است. به گفتهٔ ابن‌جبیر این شهرِ کهن اگر چه هنوز پایتخت خلافت عباسی است، با اینهمه جز نامی از آن بر جای نمانده است. بغداد کنونی در مقایسه با گذشته که هنوز چشم زخم حوادث بر آن کارگر نیفتاده بود، ویرانه‌ای بیش نیست. از این شهر جز پنداری باقی نمانده است و از آنهمه زیباییهای خیره‌کننده چیزی جز دجله پیدا نیست (ابن بطوطه، ۲۲۱ ـ ۲۲۲؛ ابن‌جبیر، ۱۹۳). ابن‌جبیر در ۱۵ صفر همان سال بغداد را ترک گفت و راه شمال عراق در پیش گرفت و به سوی موصل عزیمت کرد و به شهر باستانی نصیبین گام نهاد و به وصف باغها، مسجد، مدارس، بیمارستان و بناهای زیبای این شهر پرداخت که از دیدگاه تاریخی درخور توجه است (همو، ۲۱۵، ۲۱۶). وی با گذر از چند شهر از جمله شهرهای حرّان[1]، حلب، حماه و حمص در آغاز ربیع‌الثانی به دمشق رسید. مدتی در دمشق اقامت گزید و پیش از ترک سرزمینهای اسلامی، اوقاتی را در این شهر گذراند. آن زمان سواحل سوریه در تصرّف صلیبیان بود. ابن‌جبیر از دمشق به عکّا و صور رفت و برای بازگشت به سرزمین خویش مدتی در عکّا به انتظار کشتی نشست و سرانجام در ۱۰ رجب همان سال که خود آن را موافق ۱۸ اکتبر ۱۱۸۴م نوشته است، با یک کشتی جنوایی که متعلق به مسیحیان بود، عازم ایتالیا شد و پس از سفری دراز و دشوار در دریای مدیترانه که به شکسته شدن کشتی در تنگهٔ مسینا[2] منجر گردید و خطرهای فراوان به بار آورد، به جزیرهٔ سیسیل گام نهاد. وی در تراپانی[3] دوباره به کشتی نشست و در ۱۵ محرم ۵۸۱ ق به قَرطاجنه (کارتاژ) رسید و سرانجام در ۲۲ محرم پس از دو سال و سه ماه به دیار خود غرناطه بازگشت (ابن‌جبیر، ۲۸۴ ـ ۳۲۰).

چنین به نظر می‌رسد که دیدار از سرزمینهای شرقی در او اثری فراوان بر جای نهاد. این تأثیر را می‌توان در مطالب کتاب رحلة و قصیدهٔ او در مدح صلاح‌الدین ایوبی و توجه خاص به جهان اسلام مشاهده کرد (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب»، IV/306). پس از چند سال هنگامی که خبر تصرف بیت‌المقدس از سوی صلاح‌الدین ایوبی (۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷م) به ابن‌جبیر رسید، سفر دوم خود را آغاز کرد. این سفر از ربیع‌الاول ۵۸۵ ق تا ۱۳ شعبان ۵۸۷ ق به درازا کشید (ابن‌خطیب، ۲۳۲/۲). متأسفانه جزئیات این سفر معلوم و مشخص نشده است (کراچکوفسکی، همانجا). سومین سفر ابن‌جبیر پس از مرگ همسرش عاتکه ام‌المجد، دختر ابوجعفر ورقشی وزیر آغاز شد (ابن‌خطیب، همانجا). در تاریخ آغاز این سفر اختلاف است. آنخل گونزالس پالنسیا[4] زمان آغاز این سفر را ۶۱۴ ق/ ۱۲۱۷م نوشته است (ص ۳۱۷). ابن‌ابّار تاریخ سومین سفر او را بعد از ۶۰۱ ق/ ۱۲۰۴م نوشته و مدعی شده است که وی مدتی در مکه و بیت‌المقدس مجاور بود (۵۹۹/۲). ابن‌خطیب بی آنکه به تاریخ آغاز سفر سوم ابن‌جبیر اشاره کند، یادآور شده است که وی مدتی دراز در مکه و بیت‌المقدس مجاور بوده است (۲۳۲/۲). متأسفانه آگاهی دربارهٔ آخرین سالهای زندگی ابن‌جبیر بسیار اندک است. سرانجام ابن‌جبیر در اسکندریه مصر درگذشت و در همان شهر در محلی که به نام «کوم عمروبن‌العاص» معروف است، به خاک سپرده شد (منذری، ۴۰۷/۲).

ماجرای نخستین سفر ابن جبیر به صورت یادداشتهای روزانه نوشته شده است. یادداشتهای مزبور پس از بازگشت او به غرناطه در ۵۸۱ ق به صورت کتابی جداگانه تدوین یافت. معلوم نیست عنوان دقیق کتاب او چه بوده است. بنا به نوشتهٔ کراچکوفسکی ظاهراً هر دو عنوان مغلق این سفرنامه یعنی کتاب *الاعتبار الناسک فی ذکر الآثار الکریمة و المناسک* و *تذکیر بالاخبار عن اتفاقات الاسفار* ساختگی هستند و می‌توان چنین پنداشت که عنوان اصلی کتاب *رحلة الکنانی* بوده که نشانه‌ای از وابستگی قبیله‌ای ابن جبیر است («ادب جغرافیایی عرب»، IV/306). *رحلة الکنانی* از نظر محتوا و بیان ویژگیهای زمان حیات ابن جبیر در خور توجه بسیار است. این کتاب مطالب بسیار ارزنده‌ای دربارهٔ مکه، مدینه، عراق، مصر و سوریه به‌ویژه در نخستین دورهٔ جنگهای صلیبی و نهضت اسلامی تحت زعامت نورالدین زنگی و صلاح‌الدین ایوبی ارائه کرده است. کتاب شامل مطالبی دربارهٔ شگفتیهای سرزمینها، آثار هنری، اوضاع سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و وصف مساجد، مناسک حج، مجالس وعظ، معابد، دژها، کنیسه‌ها، درمانگاهها و بیمارستانهاست (ابن جبیر، ۵). در این کتاب نزدیکیهایی با نوشته‌های اسامة بن منقذ (ه م) می‌توان یافت، اما شیوهٔ نگارش و برخورد این دو مؤلف با مسایل متفاوت است. محققان برای تصویری که ابن جبیر از زندگی مسلمانان ساکن جزیرهٔ سیسیل ارائه کرده است، اهمیت فراوان قائل شده‌اند. وی شیوهٔ زندگی مادی و معنوی مسلمانان شهرهای مسینا و تراپانی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده (کراچکوفسکی «ادب جغرافیایی عرب»، IV/307) و نه تنها تصویر آثار قرون وسطایی، بلکه زندگی فرمانروایان و کاخهای آنان از جمله «القصر الابیض» را به شرح آورده است (ابن جبیر، ۲۹۶ ـ ۳۰۰). ولی مؤلفان آثار لاتینی که همزمان با ابن جبیر می‌زیستند، نتوانستند چنین دقت نظری ابراز دارند (کراچکوفسکی، همانجا). تصویری که ابن جبیر از سوریه ارائه کرده، توجه تنی چند از جهانگردان و سفرنامه‌نویسان بزرگ را به خود معطوف داشته است. ابن جبیر چند

---

1. Carrhae 2. Messina 3. Trapani 4. Angel Gonzalez Palencia

سال پس از علی حراوی جهانگرد عرب به سوریه رفته، ولی تصویری که وی از این سرزمین به ویژه دمشق به دست داده در خور توجه بیشتری است ابن بطوطه ضمن ارائهٔ شرحی دربارهٔ دمشق از نوشتهٔ ابن جبیر یاد کرده و چنین آورده است: «دمشق بهترین و زیباترین شهرهای جهان است که ادای حق آن از قدرت وصف و بیان بیرون است و در این باره سخن بهتر از ابن جبیر نمی‌توان آورد»(ص۸۴). ابو البقاء عبدالله بن محمد بدری دمشقی هنگام وصف جامع دمشق ارائهٔ شرح ابن جبیر را مرجح شمرده و به نقل قول از او پرداخته است (ص ۳۴). مقری نیز شرح مبسوطی از نوشتهٔ خود را به ابن جبیر اختصاص داده و ضمن ارائهٔ مطالبی از وی به وصف دمشق پرداخته است (۳۸۶/۲، ۳۸۷). جغرافی نگاران و مورخان از نوشتهٔ ابن جبیر بهرهٔ فراوان برده‌اند. آنها گاه نام ابن جبیر را در نوشته‌های خود آورده و گاه بی‌آنکه نامی از او ببرند، قطعاتی از نوشته‌های او را در کتابهای خود نقل کرده‌اند. از میان جهانگردانی که از آثار ابن جبیر بهره گرفته‌اند، می‌توان از ابومحمدعبدری، خالدبن عیسی بَلَوی، ابن بطوطه، یا درست‌تر گفته شود، راوی اثر او (ابن جُزَیّ)، نام برد.

از مورخان، ابن خطیب، مقریزی، فاسی و مقری از آثار ابن جبیر بهره جسته‌اند. مقری اطلاعات ارزنده‌ای از ابن جبیر اقتباس کرده است (۳۸۱/۲ـ۳۹۰). شریشی (د ۶۱۹ ق/ ۱۲۲۲ م) که از شارحان کتاب مشهور مقامات حریری است، از شاگردان ابن جبیر بوده و بخشهایی از سفرنامهٔ او را حفظ کرده بوده است (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب»، IV / 306). شیوهٔ نگارش ابن جبیر بعدها به‌ویژه نزد جهانگردان عرب ساکن اسپانیا متداول شد و آنان نیز آثار خود را به صورتی مسجّع می‌نوشتند و گاه با اشعاری درمی‌آمیختند. به عنوان نمونه از ابومحمد عبدری که از اهالی بلنسیه بود، می‌توان نام برد و این نکته از نوشته‌های او پیداست، زیرا در رحلهٔ خود چندین بار از ابن جبیر مطالبی نقل کرده و اشعاری نیز از او آورده است (صص ۳۶۷، ۳۶۸). مطالبی که ابن جبیر دربارهٔ دعاة مؤمنیهٔ موحدیهٔ اسپانیا ارائه کرده در خور توجه بسیار است. وی این گروه از داعیان را غیب‌گو و منسوب به گروه غیب‌گویان (حدثانیه) نوشته و تبلیغ آنان را آمیخته با رمز و راز دانسته است (ص ۵۶). ابن جبیر دربارهٔ شیوهٔ فعالیت و دعوت مؤمنیهٔ موحدیه چنین نوشته است: «از ماجراهای شگفت در کار دعوت مؤمنیهٔ موحدیه و گسترش پیامشان در این سرزمین و شیوهٔ کار اکثر، بلکه همه مردم این سرزمین آن است که در مورد پیام و دعوت خویش متوسل به رموز خفیه می‌شوند، تا جایی که دعوت خود را با صراحت بیان می‌کنند و این اعمال به آثار حدثانیه نسبت داده می‌شود که بعضی از آنان این آثار را در اختیار دارند. این آثار گویای اموری از پدیده‌های نهان است که آنان پدیده‌های مذکور را به روشنی دیده‌اند» (ص ۵۶). رحلهٔ ابن جبیر از دیدگاه ادبی در میان سفرنامه‌ها واجد اهمیت بسیار است. وی مطالبی را که گاه ملال‌آور به نظر می‌رسند، با احساس و سرزندگی و بدون تکلّف بیان داشته است که به عنوان نمونه از ماجرای ورود او به اسکندریه (صص ۱۲ـ۱۴)، حرکت زورق بادی، بادها و شکسته شدن کشتی او پیرامون جزیرهٔ سیسیل (ص ۲۸۳ـ۲۹۲) می‌توان یاد کرد. اثر او زیبا و دارای شیوهٔ نگارشی استوار است (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب»، IV / 307). از نوشته‌های مؤلفان بعد چنین برمی‌آید که ابن جبیر افزون بر رحله دارای آثار متعدد منظوم و منثور بوده است. ابن خطیب از دیوان اشعار او که مجلدی متوسط و به اندازهٔ دیوان ابوتمّام بوده و نیز از دیگر آثار او زیر عناوین «نتیجة وَجدِ الجوانح فی تأبین القرین الصالح» در رثاء همسرش ام المجد و «نظم الجُمان فی التشکی من اخوان الزمان» و «ترسیل بدیع، و حِکَمٌ مُستجادة» و رحله یاد کرده است، ولی همو در دنبال مقال از قول ابوالحسن شادی نوشته که سفرنامه از تصانیف ابن جبیر نبوده است و تنها مضامین آن از اوست (۲۳۴/۲). از مجموع آثار ابن جبیر تنها *رحله* به صورت کتابی مستقل برجا مانده است. جز این کتاب، از وی اشعار و نوشته‌های پراکنده‌ای در آثار دیگران آمده است. نام ابن جبیر، مدتها تنها از طریق آثار مؤلفان دیگر شناخته بود تا اینکه نسخه‌ای از سفرنامهٔ او ــ که تاریخ تحریر آن حدود ۸۷۵ ق / ۱۴۷۰ م است ــ در لیدن پیدا شد. دوزی شرق شناس هلندی (۱۸۲۰ـ۱۸۸۳م) و نیز میکِله آماری[1] (هم) مورخ و اسلام شناس ایتالیایی (۱۸۰۶ـ۱۸۸۹ م) بخشی از سفرنامهٔ ابن جبیر به‌ویژه مطالبی را که وی پیرامون جزیرهٔ سیسیل نوشته بود، ترجمه کردند. آماری بخشی از کتاب «تاریخ مسلمانان سیسیل[2]» را به ترجمهٔ نوشتهٔ ابن جبیر اختصاص داد. شیخ محمد عیّاد طنطاوی، استاد زبان و ادبیات عرب در دانشگاه سن پترزبورگ، تحقیقات دربارهٔ آثار ابن جبیر را پی‌گرفت (کراچکوفسکی، «شیخ طنطاوی[3]»، V / 296-297). وی مقاله‌ای با عنوان «ملاحظاتی پیرامون خلاصهٔ رحلهٔ ابن جبیر توسط آماری» به رشتهٔ تحریر کشید که در «مجلهٔ آسیایی[4]» به چاپ رسید. چون قرائت و کتابت بعضی مطالب در روایت آماری مشکوک می‌نمود، لذا شیخ طنطاوی اصلاحاتی عمده و اساسی در قرائت و کتابت متن به عمل آورد (همانجا)، ولی انتشار متن کامل رحله و ترجمهٔ آن مرهون زحمات ویلیام رایت (۱۸۳۰ـ۱۸۸۹ م) دانشمند عرب‌شناس انگلیسی است که در ۱۸۵۲ م با عنوان «سفرهای ابن جبیر[5]» در لیدن به چاپ رسید. چلستینو اسکیا پارللی[6] دانشمند ایتالیایی نیز ترجمهٔ دلچسبی از کتاب ابن جبیر زیر عنوان «ابن جبیر، سفر به اسپانیا، سیسیل، سوریه، فلسطین، بین‌النهرین، عربستان و مصر در سدهٔ ۱۲ م[7]» ارائه نمود که در ۱۹۰۶ م انتشار یافت. دخویه[8]،

1. Michele Amari 2. *Storia dei Musulmani di Sicilia.* 3. «Sheikh Tantavi...» 4. *Journal Asiatique* 5. *The Travels of Ibn Jubayr.* 6. Celestino Schiaparelli 7. Ibn Gubayr (Giobeir), *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, Compiuto nel Secolo XII.* 8. M. J. de Goeje

کار رایت و اسکیا پارللی را دنبال کرد و رحلهٔ ابن جبیر را زیر عنوان *رحلة الکنانی* با اصلاحاتی به صورت کامل‌تر جزو انتشارات گیب[1]، در ۱۹۰۷ م منتشر کرد. سه ترجمه از رحلهٔ ابن جبیر تاکنون منتشر شده است که یکی ترجمهٔ اسکیاپارللی به ایتالیایی (رم، ۱۹۰۶ م) و دیگری ترجمهٔ برودهرست[2] به انگلیسی (لندن، ۱۹۵۲ م) و سومی ترجمهٔ گودفروا دومومبین[3] به فرانسه (پاریس، ۱۹۴۹-۱۹۵۲ م) است. بنا به نوشته کراچکوفسکی مدتی بعد از کشف نخستین نسخهٔ خطی رحلهٔ ابن جبیر در لیدن، نسخه دیگری از همین سفرنامه در شهر فاس مراکش به دست آمد. ولی کشف نسخهٔ جدید تغییرات مهمی را در متن موجب نگردید («ادب جغرافیایی عرب» IV / 307).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمدبن عبدالله، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن جبیر، محمدبن احمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، الاحاطة *فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بدری، ابوالبقاء عبدالله، نزهة الانام *فی* محاسن *الشام*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Krachkovskiĭ,I.I.U.,«ArabskayaGeograficheskaya Literatura», *Izbrannie Sochineniya* Moskva-Leningrad,1957; id, «Sheikh Tantavi Professor S. Peterburgskogo Universiteta 1810-1861», *Izbranniya Sochineniia*, Moskva-Leningrad, 1958.

عنایت الله رضا

اِبْن جَبیرول، ابوایوب سلیمان بن یحیی بن جبیرول (ح ۴۱۱-۴۵۰ ق/ ۱۰۲۰ - ۱۰۵۸م)، شاعر و فیلسوف یهودی اندلس.

زندگی و سرگذشت: نام اصلی (عبری) وی شلوموبن یهودا و نام عربی وی احتمالاً جُبَیر بوده، که سپس پسوند لاتینی نشانهٔ تصغیر، «اُول» بر آن افزوده شده است. او در سده‌های میانه به سولومون بن جبیرول یا ابن جبیرول، یا اویسبرون یا اون سبرول[4] معروف بوده است (EI^2). از زندگی و سرگذشت وی آگاهی اندکی در دست است. در این میان تنها می‌توان از دو منبع عمده نام برد که در آنها آگاهی کم و بیش دقیقی دربارهٔ زندگانی وی به دست می‌آید: نخست مطالبی است که شاعر و منتقد ادبی و متفلسف یهودی موسی بن یاکوب بن عزرا (موسی بن یعقوب بن عزرا) که در عربی ملقب به ابن هارون (د ۵۳۰ ق/ ۱۱۳۵م) نیز بوده است، دربارهٔ ابن جبیرول، در کتاب خود که آن را به عربی با عنوان کتاب *المحاضرة والمذاکرة* نوشته بوده و سپس از میان رفته، ولی ترجمهٔ عبری آن باقی مانده، آورده است (نک: مونک، 262-264,515-517 ,155). وی در این شرح حال مختصر، ابن جبیرول را شاعری جوان و عبری زبان، چیره‌دست و پرشور و با تعابیری بسیار ستایش‌آمیز یاد می‌کند. منبع دوم، آگاهی مختصری است که ابن صاعد اندلسی دربارهٔ ابن جبیرول آورده و سال درگذشت وی را ثبت کرده و از او به عنوان ابن جُبَیر نام برده است (ص ۲۰۵). بنابر آنچه که از منابع در دست می‌توان یافت، ابن جبیرول در مالَقه (مالاگا) زاده شد، سپس در سَرَقُسطه (ساراگوسا) پرورش یافت، از آنجا به بَلَنسیه (والنسیا) رفت و سرانجام در همانجا درگذشت. فیلسوف و مورخ یهودی آبراهام بن داوود (ح ۵۰۴ - ۵۷۶ ق/ ۱۱۱۰ - ۱۱۸۰م) می‌گوید که ابن جبیرول در ۴۶۲ ق مرده است، اما این تاریخ در مقایسه با تاریخ وفاتی که ابن صاعد یاد کرده، نمی‌تواند معتبر باشد؛ زیرا ابن صاعد معاصر با ابن جبیرول بوده و درست در ۴۶۲ ق در گذشته و بنابراین آگاهی درست‌تری از سال مرگ فیلسوف معاصر خود داشته است.

زندگانی ابن جبیرول همزمان با یکی از درخشان‌ترین و نیز پرآشوب‌ترین دورانهای فرمانروایی مسلمانان دراندلس بوده است. سالهای پایانی زندگانی وی، همزمان با حکومت عبدالعزیز بن عبدالرحمن، ملقب به المنصور (د ۴۵۲ ق/ ۱۰۶۰م) بود و در مدت حکومت وی، بلنسیه از صلح و آرامش و شکوفایی زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برخوردار بوده است.

آثار: ابن جبیرول شاعری توانا و شوریده و نیز فیلسوفی برجسته به شمار می‌رود. از آثار شعری وی حدود ۴۰۰ قطعه، با مضامین گوناگون، که پرتو ایمان و احساسات ژرف عرفانی بر آنها تابیده، برجای مانده است، که مشهورترین آنها مجموعه‌ای است با عنوان عبری کِتِر مَلْخوت (تاج شاهانه). از میان آثار فلسفی منسوب به وی، تنها دو اثر باقی مانده، که اصالت آنها مسلم است: یکی کتاب *اصلاح الاخلاق*، که اصل آن به عربی نوشته شده و متن آن اکنون در دست است (نک: مآخذ همین مقاله)، و دیگری مشهورترین و مهم‌ترین کتاب فلسفی وی با عنوان *ینبوع الحیاة*[5] (چشمهٔ زندگی)، که اصل آن را نیز به عربی نوشته بوده و سپس از میان رفته است. این کتاب در سدهٔ ۶ ق/ ۱۲م به لاتین ترجمه شده که هم اکنون در دست است. اثر دیگر منسوب به وی، که آن هم در اصل به عربی بوده، کتابی است که احتمالاً *مُختار اللآلی* عنوان داشته و ترجمهٔ عبری آن با عنوان مِبْحَر پنینیم[6] برجای مانده و اکنون در دسترس است، اما اصالت انتساب آن به ابن جبیرول به هیچ روی مسلم نیست. *ینبوع الحیاة* در سده‌های میانه، با عنوان لاتینی *فونس ویتای*،[7] در میان فیلسوفان و اندیشمندان مشهور بوده است. ترجمهٔ کامل لاتینی این کتاب در سدهٔ ۱۲ م، از سوی مسیحیان به انجام رسید، نه از سوی یهودیان؛ زیرا آنان در این اثر اشاره‌ای به منابع دینی خود، یعنی *تورات*، *تلمود* و مانند آنها نمی‌یافتند. مشوّق این ترجمه، دون ریموند، اسقف اعظم طُلَیطُلَه (تولدو) در نیمهٔ سدهٔ ۱۲م بود. ترجمهٔ لاتینی *ینبوع الحیاة*، برعکس ترجمهٔ خلاصه‌هایی از آن به عبری، که بدان اشاره خواهد شد، در میان محافل کلیسایی-فلسفی سده‌های میانه، از استقبال قابل ملاحظه‌ای

1. Gibb
2. R. J. C. Broadhurst
3. Gaudefroy Demombynes
4. Avicebron, Avencebrol
5. *Livre*...
6. *Mebḥar Peninim.*
7. *Fons Vitae.*

برخوردار شد، و موافقان و نیز مخالفان سرسختی یافت. محافل مسیحی در سده‌های میانه، ابن جبیرول را به عنوان یک فیلسوف عرب مسلمان یا مسیحی می‌شناختند. تقریباً یک قرن پس از ترجمهٔ کامل لاتینی این کتاب، متفلسف و مترجم یهودی به نام ابن فالاکرا یا پالکوئرا[1] گزیده‌هایی از *ینبوع الحیاة* را از اصل عربی آن به عبری، با عنوان *لیکوتی سِفِر حَیّیم* ترجمه کرد. این گزیده‌ها را مونک، که نخستین بار شخصیت و نام اصلی این فیلسوف را کشف و معرفی کرده بود، به فرانسه برگردانید و با شرح و توضیحات بسیار مفیدی منتشر ساخت (نک: مونک، 5-148, 152-306).

از سوی دیگر، چنانکه خود ابن جبیرول در *ینبوع الحیاة* می‌گوید، کتاب دیگری دربارهٔ ارادهٔ (الهی) نوشته بوده است، که به تصریح خود وی، باید پس از این کتاب مطالعه شود (ص 315). با توجه به عنوان لاتین کتاب[2]، به احتمال قوی عنوان اصل عربی آن *یَنبوع الجود و عِلّةُ الوجود* بوده است.

مآخذ مهم فلسفی ابن جبیرول: *ینبوع الحیاة* نخستین اثر مهم فلسفی است، که در اسپانیای زیر فرمانروایی مسلمانان، پدید آمده بود. ترجمهٔ نوشته‌های فیلسوفان بزرگ مسلمان، مانند فارابی و ابن سینا (ه‌ م‌)، هنوز در آن زمان، چنانکه باید به اندلس و همچنین به اروپای مسیحی راه نیافته بود. ابن جبیرول تقریباً معاصر ابن سینا (د ۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷م) بوده است. در آغاز باید بر این نکته تأکید شود که ابن جبیرول یک اندیشمند یهودی و مؤمن به دین خود بوده است، اما چنانکه خواهیم دید، بیش از همه زیر تأثیر جهان‌بینی گرایشهای فلسفی نوافلاطونی قرار داشته و اینها عوامل تعیین کننده در تکوین و شکل بخشیدن به نظام تفکر فلسفی وی به شمار می‌روند. بر این عوامل باید تأثیر عناصر عرفانی تفکر افلاطون، فیلون (ح ۲۰ـ۵۰م)، فیلسوف یهودی اسکندرانی، و منبع مهم عرفانی یهودی *سِفِریزیرَه* (کتاب آفرینش)، که آمیخته‌ای از برخی نظریات نوافلاطونی و توحید یهودی است، افزوده شود. البته این بدان معنا نیست که عناصر و انگیزه‌های مهم و عمده‌ای از فلسفهٔ ارسطو و تفکر مشّائی را در نظام فلسفی وی، بتوان نادیده انگاشت، بلکه برعکس، این عناصر و انگیزه‌ها، در روش و حتی محتوای تفلسف و به ویژه در جهان‌شناسی ابن جَبیرول سهم تعیین کننده داشته‌اند. اما اکنون با اطمینان می‌توان گفت، که منابع و انگیزه‌های اصلی بینش فلسفی وی را نوشته‌های اصیل، منحول یا مجعول مکتب نوافلاطونیان و نیز عقاید و آرای مجعول و منسوب به فیلسوفان یونان باستان تشکیل می‌داده است، که از پیش در حوزهٔ شرقی فرهنگ اسلامی، از منابع گوناگون یونانی به عربی ترجمه شده و انتشار یافته بودند.

در اینجا اشاره به این نکته شایسته است که بنابر یافتهٔ نویسندهٔ این مقاله، ابن جبیرول، اصل عنوان کتاب عمدهٔ فلسفی خود را، به احتمال نزدیک به یقین در منبعی یافته بوده است که از پیش، در نوشته‌ای که در آن زمان نزد همگان اثری از فارابی به شمار می‌رفته، یافت می‌شده است. این نوشته *رسالة فی العلم الالٰهی* نام دارد، و در آنجا دربارهٔ باری تعالی گفته می‌شود: «ذلک انّه ینبوع الحیاة والعقل و الجوهر و الهُویّة»؛ و حال آنکه این نوشته در واقع ترجمهٔ عربی آزاد گزیده‌هایی از کتاب پنجم از «انثادها[3]» (یا *تُسّاعات*، یعنی کتابهای نهگانه) پلوتینوس[4] (فلوطین، د ۲۷۰م)، بزرگ‌ترین بنیان‌گذار فلسفهٔ نوافلاطونی است (بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۱۸۲). البته دربارهٔ یکایک مآخذ و منابعی که ابن جبیرول می‌توانسته است مواد لازم را برای شکل بخشیدن به تفکّر فلسفی نوافلاطونی ـ مشائی خود در آنها بیابد، ـــ اکنون با شواهد اندک و ناقص تاریخی که در اختیار داریم ـــ نمی‌توان به نحوی قاطع داوری کرد، اما با در نظر گرفتن این نکته که ابن جبیرول فقط بر دو زبان عبری و عربی مسلط بوده است، می‌توان به یقین گفت، که وی همهٔ آموزشها و مطالعات خود را به وسیلهٔ این دو زبان، و به ویژه از راه زبان عربی، کسب کرده بوده است؛ زیرا در آن مرحلهٔ تاریخی، یعنی سدهٔ ۵ ق/ ۱۱م، عربی مهم‌ترین زبانی به شمار می‌رفته است، که بخش بسیار مهم و بزرگی از میراث علمی و فلسفی یونان باستان یا بی‌واسطه از یونانی، یا با واسطهٔ زبان سریانی، به آن زبان برگردانده شده بود. از سوی دیگر می‌دانیم، که اندلس اسلامی، در آن سده، با اندکی اختلاف با خلافت شرقی اسلامی، مرکز مهمی برای رویش و گسترش معارف و فرهنگ اسلامی بوده است، و آنچه که در حوزهٔ خلافت شرقی اسلامی در این زمینه‌ها پدید می‌آمده، به اندلس منتقل می‌شده است. بدین سان با اطمینان می‌توان گفت، که ابن جبیرول، طی عمر کوتاه خود، با برخی از آثار فارابی، ابن سینا، اخوان الصفاء (ه‌ م) و نیز حتماً با برخی از نوشته‌های ترجمه شدهٔ افلاطون، ارسطو و فیلسوفان نوافلاطونی مکتب اسکندریه، چه اصیل، چه منحول، و همچنین با عقاید و آرای اصیل یا منحول فیلسوفان یونان باستان، آشنایی کامل داشته و در نظام فلسفی خود از آنها الهام گرفته بوده است.

در میان منابع گوناگونی که می‌توانسته است در تکوین تفکر و به ویژه جهان‌بینی نوافلاطونی ابن جبیرول، نقش تعیین کننده داشته باشد، در اینجا، گذشته از آثار ارسطو، به ویژه نوشته‌های او در منطق، می‌توان از چند اثر دیگر نام برد. ابن جبیرول مسلماً نمی‌توانسته است با انثادهای فلوطین، یا با کتاب مهم پروکلوس[5] (۴۱۰ـ۴۸۵م، فیلسوف بزرگ نوافلاطونی که در عربی بُرُقُلُس نامیده می‌شد) به نام «عناصر الهیات[6]» آشنایی داشته باشد. ما در اینجا، بی‌آنکه بتوانیم به تفصیل دربارهٔ هر یک از مآخذی که مسلماً یا محتملاً، بی‌واسطه یا با واسطه، الهام‌بخش ابن جبیرول بوده است، سخن بگوییم، به نام بردن عناوین آنها بسنده می‌کنیم، و در عرضه داشت عقاید فلسفی وی، هر جا که

1. Falaquéra, Palkuera 2. *Origio largitatis et causa essendi.* 3. *Ennéades.* 4. Plotinus 5. Proklus
6. *Stoikheiōsis théologikē* (به یونانی), *Elementatio theologica* (به لاتین)

ممکن باشد، به موارد معادل یا مشابه آنها، با آنچه در این مآخذ یافت می‌شود، اشاره می‌کنیم:

۱. *اثولوجیا* منسوب به ارسطو (بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۲۱ـ۱۵۸).

۲. *رسالة فی العلم الالهی*، منسوب به فارابی، که از آن پیش‌تر نام برده شد (همان، ۱۶۷ـ۱۸۳).

۳. *اقوال حکیم یونانی* یا فلوطین (همان، ۱۸۴ـ۱۹۴).

سه نوشتهٔ اخیر، در واقع ترجمه‌هایی آزاد و نامنظم از گزیده‌هایی از انئادهای چهارم، پنجم و ششم فلوطین است.

۴. کتاب *الایضاح فی‌الخیر المحض*، یا کتاب *العلل* (همو، *الافلاطونیة‌المحدثة*، ۳ ـ ۳۳).

۵. نوشته‌های مجعول و منسوب به امپدوکلس[1] (انبادُ قلس، ۴۹۲ ـ ۴۳۲ ق م) از فیلسوفان پیش از سقراط، به ویژه نوشته‌ای با عنوان «کتاب جوهرهای پنجگانه»، که اصل عربی آن از میان رفته، ولی ترجمهٔ بخشهایی از آن به عبری در دست است (نک: کاوفمان[2]، در مآخذ لاتین؛ شهر زوری، ۷۲ ـ ۷۵؛ شلانگر، 77-76؛ مونک، 3حاشیهٔ1). بر اینها باید عقاید منسوب به نخستین فیلسوفان یونان را که در منابع و متون گوناگون عربی یافت می‌شود، افزود، مانند *غایة‌الحکیم* مجعول مجریطی، *الملل والنحل* شهرستانی، که یکی از نخستین و مهم‌ترین منابع آنها کتاب *آراء الفلاسفة* از آمونیوس[3] بوده است (اکنون تنها نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ایاصوفیا، شم ۲۴۵۰ موجود است).

۶. *رسائل اخوان الصفاء*.

۷. نوشته‌های فلسفی ایساک ایسرائلی (اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، ح ۲۲۰ ـ ۳۲۰ ق/۸۳۵ ـ ۹۳۲ م)، به ویژه کتاب مشهورش *فی‌الحدود والرسوم*، که اصل عربی آن از میان رفته، ولی ترجمهٔ کامل عبری و لاتینی آن در دست است (نک: آلتمان[4]، در مآخذ لاتین؛ ابن صاعد، ۲۰۳).

در میان این منابع، ابن جبیرول، چنانکه طی مباحث *ینبوع‌الحیاة* می‌توان یافت، بیش از همه از *اثولوجیا* و کتاب *فی‌الخیر المحض* و *رسالة فی‌العلم الالهی*، که در واقع از مهم‌ترین منابع گرایش و جهان بینی نو افلاطونی در جهان اسلامی به شمار می‌روند، بهره گرفته است.

عقاید فلسفی: *ینبوع‌الحیاة* که مهم‌ترین نوشتهٔ فلسفی ابن جبیرول است، در شکل یک محاوره میان «استاد و شاگرد» تنظیم شده و ۵ رساله را در بر می‌گیرد، و هر رساله به چندین فصل تقسیم می‌شود؛ در این میان رسالهٔ سوم مفصل‌ترین آنها و دارای ۵۸ فصل است. محور اساسی فلسفهٔ ابن جبیرول در این کتاب، طرح و بررسی دو مسألهٔ بنیادی است: مادّهٔ کُلّیه و صورت کُلّیه. شناختِ این دو، وسیله‌ای برای شناخت «ذات نخستین» (یا چنانکه به احتمال قوی در متن عربی بوده است: الهُوِیّةالاولی[5]) است که ابن جبیرول آن‌را خداوند می‌نامد. وی می‌گوید: «شناختی که انسان برای آن آفریده شده است، شناخت همهٔ چیزهاست چنانکه هستند، و بیش از همه شناخت ذات نخستین، که نگهدارنده و محرّک اوست» (ص 72)، اما توانایی آدمی برای دست یافتن به شناخت ذات نخستین محدود است. آنچه ناشناختنی است، «ذات ذات» اوست (یا اویی ِاوست)، بدون مخلوقاتش. او را فقط می‌توان از راه آثار و افعالش شناخت. زیرا علم عبارت است از ادراک معلوم از سوی عالِم. ذات نخستین نامتناهی است و هیچ گونه پیوند و همانندی با عقل ما ندارد، اما چگونه می‌توان دریافت که ذات نخستین وجود دارد؟ در اینجا ابن جبیرول، با توجه به پرسشهای چهارگانه سنّتی فلسفه (که اصل آنها به ارسطو باز می‌گردد)، یعنی: که هست (انّ)؟ آیا هست (مطلب هل)؟ چرا هست (مطلب لِمَ)؟ چه هست (مطلب ما)؟ و چه چیزی هست (مطلب ایّ)؟ ـــ یادآوری می‌شود که دو مطلب اخیر نزد ارسطو یکی به شمار می‌روند ـــ تنها به پرسش نخست می‌پردازد و هستی ذات نخستین را حقیقتی پرسش‌ناپذیر و مسلم می‌شمارد، و وسیلهٔ راه یافتن به این حقیقت را نخست بررسی چه چیزی «وجود کلّی» و عوارض ممکنهٔ آن و سپس بررسی حرکت و اراده، که حاکم، نافذ و نگهدارندهٔ ذات همهٔ اشیاست، می‌شمارد. تأکید بر این نکته لازم است، که مقصود ابن جبیرول از «وجود کُلّی» نه باری تعالی، بلکه وجود مخلوق یا مُبْتَدَع است که مُتکَثّر است، اما این وجود کلّی، هر چند مختلف و مُتَکَثّر است، بر دو بنیاد یا ریشه قرار دارد، که به وسیلهٔ آنها نگهداشته می‌شود و به اعتبار آنها دارای وجود است. این دو همانا «مادّهٔ کلّیه» و «صورت کلّیه»اند. اینها دو ریشهٔ هستی همهٔ موجوداتند، و هر آنچه که وجود دارد از آنها پدید آمده است (صص 73-74). هدف اصلی از هستی انسان در این جهان باید دست یافتن به معرفت باشد، اما آنچه در این رهگذر از همه لازم‌تر است، شناخت خویشتن و شناخت علّت غایی وجود خویش است، که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده است، و تنها از راه این شناخت است که آدمی می‌تواند به سعادت برسد؛ اما علت غایی پیدایش انسان چیست؟ اتصال روح او به‌جهان فرازین (عالم اعلی)، زیرا هر چیزی به‌آنچه همانند اوست، باز می‌گردد. رسیدن به‌این هدف غایی از رهگذر علم و عمل ممکن است، زیرا روح به وسیلهٔ این دو می‌تواند به عالَم اعلی واصل شود. علم سرانجام به عمل رهنمون می‌شود، و عمل روح را از تضادهای آن فراتر می‌کشد و آن‌را به طبیعت و جوهر خود باز می‌گرداند. خلاصه، علم و عمل روح را از اسارت طبیعت آزاد می‌کنند و آن‌را از تاریکیها و تیرگیهایش پالوده می‌سازند و بدین سان، روح به عالم اعلایش باز می‌گردد (همان، 70-69؛ قس: بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۲۱، ۱۱۷). اکنون، چنانکه گفته شد، چون دو ریشه یا بنیاد وجود دارند، که همهٔ چیزها به آنها باز می‌گردند، یعنی مادّهٔ کلّیه و صورت کلّیه، بنابراین یکی از این دو حامل است و دیگری محمول. بدین سان بررسی و شناختن

---

1. Empedoklès
2. Kaufmann
3. Ammonios
4. Altmann
5. Ensy Primum (ترجمهٔ لاتینی)

آنها برای شناخت ارادهٔ (الهی) و شناخت ذات نخستین سودمند و ضروری است. بر این پایه، ابن جبیرول مجموع شناختها را به ۳ بخش تقسیم می‌کند: «شناخت مادّه و صورت، شناخت اراده و شناخت ذات نخستین»؛ زیرا در جهان هستی جز مادّه و صورت، ذات نخستین و اراده‌ای که واسطه میان آنهاست، چیز دیگری یافت نمی‌شود؛ از آن رو که هر آفریده‌ای باید دارای یک علت و یک واسطه باشد. در پهنهٔ هستی، ذات نخستین، علت است، مخلوق وی مادّه و صورتند، و اراده واسطهٔ میان آنهاست. به دیگر سخن، ماده و صورت، شاخه‌ای یا فرعی از اراده یا مخلوق آنند (ابن جبیرول، 77-75).

اکنون ابن جبیرول به‌طرح این مسأله می‌پردازد، که برای شناختن مادّهٔ کلیّه و صورت کلیّه، باید دو روش یا شیوه را به‌کار برد: یکی روش کلّی عام و دیگری روش جزئی خاص؛ زیرا شناخت هر موضوع مورد پژوهش، فقط از راه صفات و خصوصیاتی که از آن جدایی ناپذیرند، ممکن است، و ما پس از پی بردن به‌وجود این صفات و خصوصیات، می‌توانیم بگوییم که چیزی وجود دارد، که این صفات و خصوصیات به‌آن تعلق دارند. گفته شد که یک مادّهٔ کلیّه برای همهٔ موجودات یافت می‌شود. صفات یا خصوصیات عبارتند از اینکه: قائم به‌خود است، دارای ذات یا ماهیّت یگانه است، حامل تنوّع و تکثّر است و به‌همه چیز ذات و نام می‌بخشد. پس مادّه‌ای وجود دارد، زیرا اگر وجود نداشته باشد، نمی‌تواند موضوع یا زیرنهادی برای موجودی باشد. این مادّه باید قائم به‌خود و در خود موجود باشد، وگرنه جست‌وجو و استدلال تا بی‌پایان ادامه خواهد یافت؛ باید دارای ذاتی یگانه باشد، زیرا ما در جست‌وجوی ماده‌ای یگانه برای همهٔ موجودات هستیم؛ این مادّه همچنین باید حامل اختلاف، تنوع و تکثّر باشد، زیرا همهٔ اینها فقط به‌وسیلهٔ صورتها پدید می‌آیند، و صورتها به‌خودی خود وجود ندارند؛ و نیز این مادّهٔ کلیّه باید به‌همهٔ چیزها ذات و نام ببخشد، زیرا همان گونه که حامل و نگهدارندهٔ همهٔ چیزهاست، باید در همهٔ چیزها موجود باشد، و چون در همهٔ چیزها موجود است، پس باید بر همهٔ آنها ذات و نام بخشد؛ زیرا هر چیزی مرکب از ماده‌ای است، که موضوع (یا زیرنهاد) برای صورت آن چیز است [مقصود همان اصطلاح ارسطویی hupokeimenon = لاتینی substratum است]. بدین سان روش کلّی عام عبارت است از بررسی صفات و خصوصیات مادّهٔ کلیّه و صورت کلیّه، که عقل به‌آنها نسبت می‌دهد، و سپس بررسی خود این صفات و خصوصیات در اشیاء موجود؛ اما روش جزئی خاص عبارت است از بررسی همهٔ جوهرهای محسوس و معقول، و تجزیهٔ هر یک از این جوهرها، در عقل، به‌صورت و مادّهٔ آن، و در پی آن، ترکیب هر یک از آنها، یعنی ماده و صورت، در همهٔ جوهرها، و سرانجام اثبات وجود مادّهٔ کلیّه و صورت کلیه (صص 46,272-45). ابن جبیرول، این روش جزئی خاص را در سراسر کتاب به‌کار می‌برد. بدین سان که از بررسی چیزهای محسوس آغاز می‌کند، یعنی: مصنوعات، معدنیات، گیاهان، موجودات جاندار و سپس به‌ارکان یا عناصر می‌پردازد، تا به‌جسم می‌رسد، و همیشه در اثبات این امر می‌کوشد، که چیزهای فرازین (اَعلیٰ)، زیرنهاد (موضوع) برای چیزهای فرودین (اسفل) هستند. در هر یک از موجودات، یک مادّهٔ جزئی طبیعی یا یک مادهٔ جزئی مصنوع یافت می‌شود. ابن جبیرول، به‌وسیلهٔ تجرید هر یک از اشیاء جزئی به‌چهار عنصر می‌رسد، که درآمیختگیهای گوناگون آنها، علت ترکیب اشیاءِ جزئی طبیعی و مصنوع می‌شود. همهٔ این عناصر چهارگانه، باید دارای بنیادی مشترک باشند، که همانا «مادّه»‌ای است که همهٔ اشیاء طبیعی و مصنوع در زیر سپهر ماه (فلک قمر) و نیز هرگونه کون و فسادی به‌وسیلهٔ آن روی می‌دهد. ابن جبیرول، این مادّه را، در بسیاری موارد «هیولیٰ» می‌نامد، که در واقع همان هیولی الاولیٰ[1] (مادهٔ نخستین) ارسطویی است (صص 53-49).

اکنون ما در طبیعت تنها با چیزهایی روبرو نیستیم، که در معرض پیدایی و تباهیند، بلکه همچنین اجرام یا اجسام آسمانی را می‌یابیم. در اینها نیز باید ماده‌ای مشترک وجود داشته باشد، غیر از مادهٔ موجود در چیزهایی که در معرض کون و فساد قرار دارند. اقسام مادّه عبارتند از: مادّهٔ جزئی مصنوع، مادّهٔ جزئی طبیعی، مادّهٔ کلّی طبیعی، و سرانجام آنچه که ابن جبیرول آن را «مادّهٔ فلکی» می‌نامد (صص 55-54؛ قس: *رسائل اخوان الصفاء*، ۶/۲). از سوی دیگر، هر یک از این مواد دارای صورتی است، که به‌تعبیر ابن جبیرول، بر آن بار شده است. پس در همهٔ محسوسات، یک مادّهٔ کلیّه وجود دارد، که جسم است، و یک صورت کُلیّه، یعنی هر آنچه که بر جسم بار شده است؛ صورت اشیاء جزئی مصنوع منبعث از صورتهای کلّی عناصر است، و اینها نیز منبعث از «صورت» کلّی در معرض کون و فسادند. این صورت اخیر، یا صورت فَلکی، منبعث از صورت کلیّهٔ موجودات محسوس است. بدین سان مادّه‌ها و صورتهای همهٔ چیزهای جزئی محسوس، به‌یک مادّهٔ یگانه، که همان جسم مطلق است، و به‌یک صورت یگانه پیوسته‌اند، که می‌توان آنها را همهٔ آن چیزی نامید که در یک جسم وجود دارند.

اکنون برای شناختن مادّهٔ جسمانی، یعنی جوهری که نگهدارنده و حامل جسمیّت جهانی است، باید به‌بررسی موادی پرداخت، که پیش از این آنها را برشمردیم. جهان محسوس یک موجود جسمانی است؛ و درست همان گونه که جسم، موجودی است مُصَوَّر به‌صورتهای ویژهٔ آن، و بدین سان می‌توان آن را مادّه برای صورتهایی دانست که بر آن بار شده‌اند، مانند: شکلها، رنگها و همهٔ اعراض دیگر؛ پس به‌همان گونه نیز باید چیزی وجود داشته باشد، که ماده‌ای برای جسمیت و جسمیت صورتی برای آن باشد. رابطهٔ جسمیت با مادّه‌ای که حامل آن است، همانند رابطه‌ای است که میان صورت کُلّی محسوس، یعنی مجموع شکل و رنگ و جسمیت که حامل آن است، وجود دارد. پس باید ماده‌ای محسوس وجود داشته باشد که حامل صورت جسم است. بدین سان ما به‌ادراک یک «مادّهٔ مطلقاً کلّی» می‌رسیم، که برای اینکه

1. Prōtè hulè

جسم شود، باید به‌وسیلهٔ جسمیت متعیّن گردد، و این همان مادهٔ کلّی محسوس است. ما از این رهگذر، همچنین به‌ادراک یک «صورت مطلقاً کُلّی» می‌رسیم، که جسمیت در آن همچون موردی جزئی گنجانده شده است (صص 58، 57). بنابراین مادّهٔ کلیه برای اینکه جسم شود، به‌تعیّن خاصی نیازمند است، که جسمیت آن را بدان می‌بخشد، و بنیاد مشترکی را برای آنچه جسم است و آنچه جسم نیست، عرضه می‌کند. زیرا آنچه جسم نیست، روح است. بنابراین، صورت کلیه، در خودش، دربرگیرندهٔ همهٔ صورتهاست، چه صورتهای جوهرهای روحانی، چه صورتهایی که در اشیاءِ محسوس وجود دارند. در اینجاست که ابن جبیرول یکی از جسورانه‌ترین نظریات خود را مطرح می‌کند و می‌گوید که مادّهٔ کلیّه، مشترک میان جوهرهای جسمانی و جوهرهای عقلی است؛ زیرا در جوهرهای معقول نیز جز مادّه و صورت یافت نمی‌شود، همان گونه که در همهٔ مخلوقات نیز جز این دو را نمی‌توان یافت. در این میان فقط «فعال اول» عَزّ وجَلّ است، که نه مادّه است نه صورت (عنوان «الفاعلُ الاوّل» را نیز ابن جبیرول مسلماً از اثولوجیا گرفته است، نک: بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۹۸)، زیرا «بیرون از فاعل اوّل، چیزی جز مادّه و صورت وجود ندارد» (ابن جبیرول، 228, 229). پس جوهرهای عقلی یا معقول نیز دارای یک مادهٔ کلیّه و یک صورت کلیّه‌اند، به‌دیگر سخن، هر یک از آنها نیز مرکّب از مادّه و صورت است. جوهرهای عقلی، حتی لطیف‌ترین آنها، نه مادّهٔ محضند نه صورت محض، بلکه مرکبند از هر دو (همو، 218-217)؛ زیرا در جوهریّت مانند جوهرهای دیگرند و اختلاف آنها فقط در معرفت و کمال است. البته ممکن نیست که جوهر عقلی جز یک چیز یگانه باشد، به‌همین نحو ممکن نیست که دو مادّه یا دو صورت باشد؛ پس باید هم مادّه باشد هم صورت، اما از آنجا که مفهوم روحانیت مقابل مفهوم جسمیت است، و این مفهوم اخیر باید بر چیز دیگری حمل شده باشد که آن را متعیّن کند، پس جوهر روحانی نیز باید به‌همان نحو، مرکب باشد؛ یعنی این امر، که جوهر روحانی به‌عقل و روح (نفس) تقسیم می‌شود، و روح و عقل نیز منقسم در اجسامند، دلیل بر انقسام آنها به‌مادّه و صورت است. در میان جوهرهای روحانی نیز، برخی بسیط‌تر و کامل‌تر از دیگرانند، و بدین سان بر فراز روحانیتی که پس از اجسام قرار دارد، یک کامل‌ترین روحانیت وجود دارد (همو، 219).

این نظریه، که جوهرهای عقلی نیز مرکب از مادّه و صورتند، نکتهٔ تازه‌ای است که از سوی ابن جبیرول مطرح شده است. برای پیگیری آن، لازم است که بار دیگر به مادهٔ کلیّه و صورت کلیّه نگاهی بیفکنیم. در اینجا، از یکسو، می‌توان پرسید، که این صورت کلّیه چگونه باید باشد. پیش از هر چیز، باید واجد تعیّناتی چنان کلّی باشد، که همهٔ خصوصیات متمایز کنندهٔ اشیاء از یکدیگر، در آن، همچون موارد جزئی، یافت شوند. از سوی دیگر، می‌دانیم که ارسطو آن تعیّنات کلّی را، که همهٔ تعیّنات دیگر، تخصیصات آنها به شمار می‌روند، معرفی کرده و آنها را «مقولات» یا محمولات نامیده است.

پس صورت کلّی نمی‌تواند چیز دیگری باشد، جز مجموع مقولات، بر این پایه ابن جبیرول می‌گوید: «مقولات نهگانه همان صورت کلیّه‌اند» (ص 69). البته باید به یاد داشت که مقصود از صورت کلیه در اینجا، همانا صورت کلّی اجسام است (برای تفصیل مقولات نهگانه نک: همان، 163-162). مادهٔ کلیّه، برعکس، بنیاد مشترک برای همه چیزهایی است که می‌توان آنها را به وسیلهٔ مقولات تعریف کرد. طبق تعریف ابن جبیرول، مادهٔ کلیه «جوهری است که نگهدارنده یا حامل مقولات نهگانه است» (صص 69-68). وی این مادهٔ کلیّه را، که حامل همهٔ صورتهاست، به کتابی مُصَوَّر و دفتری یا مجلدی خط کشیده یا مُسَطَّر، تشبیه می‌کند. در اینجا اشاره به این نکته مناسب است، که ابن‌جبیرول، همچون اندیشمندی نو افلاطونی، اشیاء ظاهر یا دیدنی را در این جهان، نگاره‌ای (مثال) از اشیاء باطن یا نادیدنی، در عالم عقلی، می‌شمارد؛ به دیگر سخن، برای او جهان کوچک (عالم صغیر) مثال جهان بزرگ (عالم کبیر) است (صص 109 ,68؛ قس: بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۹۳؛ نک: *رسائل اخوان الصفاء*، ۲۱۲/۳ به بعد).

یکی از مباحث بسیار مهمی که ابن جبیرول بدان می‌پردازد، وجود جوهرهای بسیط است که اکثر فصلهای رسالهٔ سوم *ینبوع‌الحیاة* را بدان اختصاص می‌دهد، و برهانهای متعددی دربارهٔ آنها اقامه می‌کند، و سپس دربارهٔ «جوهرهای واسطه» سخن می‌گوید. در آغاز رسالهٔ سوم، مسائل و نظریات شایستهٔ توجهی دربارهٔ خداوند، در رابطه با جوهرهای واسطه، مطرح می‌شوند که عصارهٔ جهان بینی توحیدی نوافلاطونی ابن جبیرول را در بردارند. ما به لحاظ اهمیت این مسائل، فشرده‌ای از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم. فاعل اول آغاز همهٔ چیزهاست، زیرا آغاز همهٔ چیزها از پایان آنها، جداست؛ جوهر حامل مقولات نهگانه، پایان اشیاء مخلوق است. پس فاعل اول جدا از جوهری است که حامل آن مقولات است. همهٔ چیزهای جدا (مفارق) دارای یک واسطه‌اند. بنابراین میان فاعل اول و جوهری که حامل مقولات نهگانه است، واسطه‌ای وجود دارد، درست همان گونه، که اگر روان (روح) که واسطه‌ای میان نفْس و بدن است، نمی‌بود، اتصال آنها به یکدیگر، امکان نمی‌داشت. بدین‌سان، اگر فاعل اول از جوهر حامل مقولات نهگانه مطلقاً جدا می‌بود، بی‌آنکه واسطه‌ای میان آنها باشد، اتصال ناممکن می‌بود و اگر این اتصال موجود نمی‌بود، جوهر حتی «به مدت یک چشم به هم زدن وجود نمی‌داشت». فاعل اول، واحد حَقّ است، که در خود کثرت ندارد، در حالی که جوهر حامل مقولات نهگانه، دارای بیشترین کثرت است، و پس از آن کثرت بیشتری یافت نمی‌شود، زیرا هر کثرت مرکب، در واحد منحل می‌شود (عنوان «واحد حق» را نیز ابن جبیرول از *اثولوجیا* گرفته است، نک: بدوی *افلوطین عندالعرب*، ۱۱۴، ۱۷۷؛ همو، «الایضاح فی الخیر المحض»، *الافلاطونیة المحدثة*،۱۸).

واحد حق از جنس جوهر حامل مقولات نهگانه نیست، اما هر آفریننده‌ای (مُبدِعی) چیزی را جز آنچه که با او همانند است،

نمی‌آفریند. اکنون جوهر بسیط همانند فاعل اول است، پس فاعل اول جز جوهر بسیط را نیافریده است. اگر میان فاعل اول و جوهر حامل مقولات نهگانه، واسطه‌ای یافت نشود، فاعل اول باید بذاته فاعل جوهر باشد. اکنون اگر چنین می‌بود، آن جوهر اَزَلاً و اَبَداً در کنار خدا می‌بود. اما آن جوهر همیشه نبوده است، و چون چنین نیست، پس ضرورتاً، واسطه‌ای میان فاعل اوّل و جوهر حامل مقولات نهگانه، وجود داشته است، که مدت آن «دَهر» است. پس جوهر حامل مقولات نهگانه متصل با فاعل اول نیست. فعلِ فاعل اول، اِبداع یا آفرینش چیزی از هیچ (عدم) است. اکنون جوهر حامل مقولات نهگانه، مرکب از اجزاء بسیط آن است، بنابراین از هیچ آفریده نشده است. فاعل اول به تنهایی خالق یا مُبدِع و جوهر به تنهایی مخلوق یا مُبتَدَع است. پس واجب است که میان آنها واسطه‌ای وجود داشته باشد که هم خالق باشد، هم مخلوق (ابن جبیرول، 111-107).

در اینجا لازم است به مفهوم «جوهر» نزد ابن جبیرول اشاره شود. وی در کاربرد واژهٔ جوهر تقیّدی ندارد، و در بسیاری از موارد، مقصودش از جوهر همان «شیء» یا چیز است. در یک جا می‌گوید، نامی که برای چیزی که حامل صورت جهان، مناسب‌تر می‌باشد، (در اینجا مقصود فقط عالَم جسمانی است)، مادّه یا هیولی است، زیرا ما آن را فقط برهنه از صورت جهان که بر آن بار شده است، در نظر می‌گیریم؛ و چون آن را در ذهن یا عقل خود، همچون چیزی آماده برای پذیرش صورت جهان، ادراک می‌کنیم، پس شایسته است که آن را ماده بنامیم. همان گونه که طلا، برهنه از صورت مُهر اما آماده برای پذیرش آن، ماده برای مُهر است، به محض اینکه آن صورت را پذیرفت، آن را «جوهر» می‌نامند. در این مباحثه به انتساب اسم نباید توجه داشت، زیرا، موضوعی را که حامل «صورت جهان» است، گاه جوهر، گاه مادّه و گاه هیولیٰ می‌نامیم، و به مناسب بودن یا نامناسب بودن این نامها توجهی نداریم، نامهایی که نزد ما برای دلالت فقط بر یک چیز به کار می‌روند، یعنی موضوعی (زیر نهادی) که حامل کمیّت است (همو، 77). این بی‌توجهی یا بی‌دقّتی در کاربرد نامها، گاه خوانندهٔ ابن جبیرول را سرگشته می‌کند. برعکسِ آنچه که نزد ارسطو می‌یابیم، ابن جبیرول واژه‌های مادّه و صورت را برای جوهرها، به معنای خاصّ آنها به کار نمی‌برد. نزد وی، در هر جوهر آفریده‌ای، مادّه و صورت همزمان یافت می‌شوند، که ما فقط از راه تجرید می‌توانیم آنها را تشخیص دهیم. از سوی دیگر، مادهٔ کلیّه و صورت کلیّه نزد ابن جبیرول، مخلوقند، اما در این مورد نیز، وی نظریات متعارضی عرضه می‌کند. در یک جا گفته می‌شود، که دربارهٔ مادّه باید همان را گفت که دربارهٔ صورت، یعنی مادّه مخلوق ذات (خداوند) و صورت مخلوق صفت ذات، یعنی حکمت وأحدیّت است؛ هر چند ذات به وسیلهٔ صفتی بیرون از آن متعیّن نمی‌شود؛ و این فرق میان فاعل یا مُبدِع و مخلوق یا مبتدع است. فاعل ذات بالذّات است، و مخلوق، دو ذات است، که همانا مادّه و صورتند. ماده، بدون صورت، حتی آنی هم نمی‌توانسته است وجود داشته باشد، بدان گونه که غیر مخلوق باشد و موجود باشد؛ بلکه در همان زمانی آفریده شده است که صورت آفریده شده، زیرا بدون صورت، دارای وجود نیست، یعنی با آفرینش صورت که بر آن بار شده، بدون فاصلهٔ زمانی، آفریده شده است (همو، 318-317). در جای دیگر گفته می‌شود، که مادّه و صورت، هر دو مخلوق ارادهٔ الهی‌اند، که آنها را به هم پیوسته است (همو، 312)، اما ابن جبیرول، در یک جا نیز می‌گوید، که ذات مادّه یک نیروی روحانی است که در خود وجود دارد و دارای صورت نیست (ص 259)؛ سرانجام در جای دیگری گفته می‌شود، که مادّه در خود دارای‌وجود نیست، مگر هنگامی که صورت با آن متحد شود، و آنگاه وجود بالفعل می‌یابد، وگرنه، هنگامی که می‌گوییم ماده وجود دارد، این بدان معناست که دارای وجود بالقوّه است. بنابراین نمی‌توان گفت، که ماده فقدان یا عدم مطلق است، زیرا در خود هستی بالقوه‌ای دارد، یعنی در علم اَزَلی باری، عزّوَجلّ، غیر مرکّب با صورت، دارای وجود است (صص 269-268, 49).

اکنون باید به نظریهٔ «جوهرهای واسطهٔ» بسیط نزد ابن جبیرول نیز اشاره شود. چنانکه دیدیم، از دیدگاه ابن جبیرول، میان فاعل اوّل (خداوند) و جوهر حامل مقولات نهگانه، بایستی جوهرهای واسطهٔ صرفاً عقلی و غیر محسوس یافت شوند. به دیگر سخن، از دیدگاه یک فیلسوف نوافلاطونی، یکی از اصول مسلّم، مسأله فیض یا صدور کثرات از واحد اوّل است، که وحدانیّت محض و از هرگونه کثرت یا تکثّری منزّه است. بدین‌سان، ابن جبیرول نیز این اصل انکار ناپذیر، یعنی وجود جوهرهای واسطهٔ بسیط، عقلی و غیرجسمانی را می‌پذیرد، اما وی تنها به این امر اکتفا نمی‌کند، بلکه تمام رسالهٔ سوم *ینبوع الحیاة* را به بررسی و اثبات این اصل مسلم، اختصاص می‌دهد. ابن جبیرول خود نیز از اهمیت این رساله آگاه بوده و بر آن تأکید می‌کند، چنانکه از زبان شاگردش می‌گوید: «تو در این رسالهٔ سوم، وجود جوهرهای عقلی را برای من اثبات کرده‌ای، که هیچ‌کس جز تو نتوانسته است آن را اثبات کند، من شناخت به این جوهرها را، که کسی جز من حاصل نکرده است، طبق استعداد خودم کسب کرده‌ام، و آغاز این پژوهش در این رساله یافت می‌شود» (ص 216). از سوی دیگر اهمیت این مسأله برای ابن جبیرول از آنجا روشن می‌شود، که شاگرد در پایان رسالهٔ دوم به استاد می‌گوید: «نخست وجود جوهرهای عقلی را اثبات کن ـــ امری که اثبات آن را وعده داده‌ای ـــ زیرا به نظر من برهان بر آن دشوار است؛ من معتقدم در همهٔ آنچه که هست، جز جوهری که حامل مقولات نهگانه است، و مُبدِع آن، عَزّوجلّ، چیزی یافت نمی‌شود» (ص 104). در اینجا باید تأکید کرد، که ابن جبیرول در سراسر مباحث و براهینی که مطرح می‌کند، آشکارا متأثر از نظریات نوافلاطونی است، آن‌گونه که در کتابهای *اثولوجیا*، و به ویژه در *خیرُ المحض* آمده است، چنانکه حتّی از لحاظ بیان و تعابیر نیز تأثیر آن دو نوشته را در رسالهٔ سوم به روشنی می‌توان یافت. ابن جبیرول جوهرهای بسیط را به ترتیبی برمی‌شمارد، که از جوهرِ کمتر کامل و کمتر بسیط به کامل‌تر و

بسیط‌تر می‌رسد، هرچند بنا بر مفروض اصلی خود، چیزهای عقلی کلّی و جزئی را نیز دارای مادّه و صورت می‌داند. وی این جوهرهای روحانی را، که حاوی جوهر حامل مقولات نهگانه‌اند، در یکجا چنین برمی‌شمارد: طبیعت، نَفْسهای سه‌گانه (نَفْس نباتی یا نامیه، نَفْس حاسّه یا حیوانی، نَفْس نُطقیه یا نفس عاقله) و عقل، و در جای دیگر جوهرهای بسیط را چنین معرفی می‌کند: نفس (روح)، عقل، طبیعت و مادّه (صص 153-103). بدین سان سلسله مراتب فیض یا صدور از فاعل اوّل، نشان داده می‌شود.

چنانکه پیش ازین اشاره شد، نزد ابن جبیرول، هر خالق یا مُبدِعی، فقط چیزی را می‌آفریند که همانند اوست؛ جوهر بسیط همانند فاعل اول است، پس فاعل اول جز جوهر بسیط را نیافریده است (ص 108)؛ و این از آن روست، که میان فاعل اول و واپسین معلول (یعنی جوهر حامل مقولات نهگانه)، جدایی مطلق وجود دارد؛ زیرا آنها مطلقاً ناهمانندند، و این ناهمانندی موجب می‌شود که هرگونه پیوند و توافقی میان آنها ناپدید گردد، چون توافق جز به وسیلهٔ همانندی، نمی‌تواند وجود داشته باشد (ص 106). از سوی دیگر گفته می‌شود، که فعلِ فاعل اوّل، آفرینش یا ابداع چیزی از هیچ (عدم) است. اما جوهر حامل مقولات نهگانه، مرکب از اجزاء بسیط آن است. پس نمی‌تواند از هیچ آفریده شده باشد (ص 113). بنابراین خداوند نشاید که مستقیماً مُبدِع جوهر حامل مقولات نهگانه باشد، و بدین‌سان وجود جوهر یا جوهرهای واسطه لازم می‌آید، اما این جوهرها نمی‌توانند جوهرهای جسمانی محسوس باشند، بلکه باید جوهرهای عقلی کلّی بسیط باشند.

دربارهٔ نحوهٔ عمل و فعالیت هریک از جوهرهای واسطهٔ بسیط، ابن جبیرول تصویری به دست می‌دهد، که عناصر تشکیل دهندهٔ آن را در منابع نوافلاطونی، و چنانکه اشاره کردیم، در کتاب *خیرالمحض* پروکلوس، می‌توان یافت. وی افعال این جوهرها را به ترتیب در یک سلسلهٔ نزولی نشان می‌دهد، بدان‌گونه که فعل هریک از آنها مشابه فعل جوهر برتر، اما فعلی ناکامل‌تر است. وی می‌گوید: «صورت عقل، همهٔ صورتها را دربرمی‌گیرد و آنها را می‌شناسد؛ صورت نفس نُطقیه (یا ناطقه)، صورتهای معقول را در برمی‌گیرد، و آنها را می‌شناسد، اما به وسیلهٔ حرکتی نظری و بحثی که موجب عبور متوالی آن به واسطهٔ آن صورتهاست، این عمل همانند با عمل عقل است؛ صورت نفس حاسّه، صورتهای جسمانی را می‌گیرد و آنها را با به حرکت انداختن کلیهٔ اجسام در مکانها، می‌شناسد، و این عمل همانند با عمل نفس ناطقه است؛ صورت نَفْس نامیه (یا نباتی) ماهیّات اشیاء را درمی‌یابد و اجزای آنها را در مکان به حرکت می‌اندازد، و این کار همانند با عمل نفس حاسّه است؛ صورت طبیعت موجب اتصال و اتحاد اجزا و جذب و دفع و دیگرگونی میان آنها می‌شود، و این عمل همانند با عمل نفس نامیه است. پس آیا نمی‌بینی، که چون این اعمال همانندند، صورتهایی که این اعمال به وسیلهٔ آنها صادر می‌شوند، نیز باید همانند باشند؟» (ص 248). بدین‌سان ابن جبیرول به دنبال بینش نوافلاطونی خود، نفس کلیّه و عقل کلّی را در همه‌جا و در همهٔ اشیاء ساری و نافذ می‌شمارد و می‌گوید: «اگر ملاحظه کنی که جوهر بسیط (روحانی) حدّ (مکانی و زمانی) ندارد، اگر به قدرت آن توجه کنی، اگر به این توانایی آن برای نفوذ در هرچه که در برابر آن و آماده برای پذیرش آن است، بیندیشی، و اگر آن را با جوهر جسمانی مقایسه کنی، خواهی یافت، که جوهر جسمانی ناتوان است از اینکه در دم در همه‌جا باشد و بسی ضعیف‌تر از آن است، که در اشیاء نفوذ کند. و بر عکس، خواهی یافت، که یک جوهر بسیط، یعنی جوهر نفس کلیّه، در سراسر جهان ساری است، و به علت لطافت و بساطت خود، آن را در خودش در برمی‌گیرد؛ همچنین خواهی یافت، که جوهر عقلِ کلّی در سراسر جهان ساری و در آن نافذ است. و این به سبب لطافت آن دو جوهر و قدرت آنها و نور آنهاست، و بدین سبب است که جوهر عقل در (درون) همهٔ اشیاء سریان دارد و در آنها نفوذ می‌کند. پس در پیِ این ملاحظات باید چه عظیم‌تر باشد قدرت خدای تبارک و تعالی، که در همهٔ اشیاء نفوذ می‌کند، در همهٔ اشیاء وجود دارد، و بیرون از زمان در همهٔ اشیاء فاعل است» (ص138). از سوی دیگر، قبلاً این مسأله مطرح شده بود، که این اتحاد و اتصال جوهرهای روحانی با جرم یا جسم عالَم را باید همانند اتحاد روح ما با تن ما دانست. اکنون، این اتحاد تنها به وسیلهٔ ارادهٔ الهی تحقق می‌یابد.

نظریهٔ اراده: چنانکه در آغاز اشاره شد، مبحث ارادهٔ الهی و به تعبیر دیگر «کلمهٔ فاعله»، موضوع محوری رسالهٔ پنجم *ینبوع الحیاة* را تشکیل می‌دهد و نزد ابن جبیرول از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، که مکرراً و بارها بر آن تأکید می‌کند: «در وجود جز سه چیز نیست، مادّه و صورت، ذات نخستین (الهُوِیّة الاولیٰ) و اراده، که واسطهٔ میان دو حد نهایی است» (ص 43). در جای دیگر می‌گوید: «زیرا گفتار دربارهٔ اراده بسیار دراز است، و شناخت اراده، کمال حکمت است، چون اراده منشأ صورت عقل، یا حکمت کامله است» (صص 304-303). نیز می‌گوید: «ادراک این امر که آنها (یعنی فعل و انفعال جوهرها) چیستند؟ از چه طبیعتی‌اند؟ چرا هستند؟ و چیزهای دیگری که برای آنها روی می‌دهد، جز از رهگذر شناخت اراده، حاصل نمی‌شود. چون اوست که در همه چیز عمل می‌کند و همه چیز را به حرکت می‌آورد» (ص 314). از سوی دیگر ابن جبیرول تأکید می‌کند که تعریف و وصف اراده ناممکن است، اما تقریباً می‌توان آن را این‌گونه وصف کرد، که یک «قوّهٔ الهی» است که مادّه و صورت را اِبداع می‌کند و آنها را به هم پیوند می‌دهد. از عالی‌ترین تا نازل‌ترین سلسلهٔ مراتب هستی سریان دارد، به همان سان که روح در تن‌ساری است و خود همه چیز را به جنبش می‌آورد و به اشیاء نظم و ترتیب می‌بخشد (ص 312). در اینجا باید به این نکته تأکید کرد، که همان‌گونه که ابن جبیرول نظریهٔ جوهرهای روحانی واسطهٔ میان مُبدِع (خداوند) و مادهٔ کلیّه را تا حد زیادی مدیون کتاب *خیر المحض* است. نظریهٔ اراده و کلمهٔ الهی، و دست کم بخشی از آن را مدیون *اثولوجیا* است و شاید بتوان گفت که به

همین سبب، مورد توجه فیلسوفان مسیحی دوران اسکولاستیک (سده‌های میانه) بوده و نزد بسیاری از ایشان همچون اندیشمندی مسیحی به شمار می‌رفته است. نشانه‌های نوافلاطونی *اثولوجیا* را در سراسر نظریهٔ اراده و کلمهٔ الهی نزد ابن جبیرول، می‌توان یافت: «مادّه حرکت می‌کند، برای این که صورت را بپذیرد. نمونه‌ای از حرکت آن به قصد پذیرش صُوَرت، و اتحاد صورت با آن، حرکت نفسِ (یا روح) محروم از شناخت (علم) است، به قصد کسب و پذیرش آن؛ هنگامی که صورت آن شناخت به نَفْس می‌رسد و در آن وجود دارد، نفس به وسیلهٔ آن شناسنده (عالِم) می‌شود. به همین‌سان، هنگامی که صورت به مادّه می‌رسد، ماده بدان وسیله مُصَوَّر می‌شود و صورت را نگه می‌دارد.» اکنون بپرسیم، چه چیزی انگیزهٔ حرکت مادّه برای پذیرش صورت می‌شود؟ ابن جبیرول پاسخ می‌دهد: «علت آن، شوقی است که مادّه برای پذیرش خیر و شادی از راه پذیرش صورت، دارد. همین نکته را باید دربارهٔ حرکت همهٔ جوهرها گفت؛ زیرا حرکت همهٔ جوهرها متوجه به سوی واحد و به علت واحد است، و این بدان سبب است، که هر آنچه که وجود دارد، شوق حرکت برای حصول چیزی از خیر ذات نخستین است. اکنون اختلاف حرکتهایی که وجود دارند، برحسب ترتیب آنها در نزدیکی یا دوری است؛ زیرا یک جوهر هر چه به وجود نخستین نزدیک‌تر باشد، برایش آسان‌تر خواهد بود که به خیر دست یابد، و اگر از آن دور باشد، به خیر دست نخواهد یافت، مگر از راه حرکتی طولانی یا حرکتهای متعدد و زمانهای متعدد، اما علّت این حرکت این است که حرکت هر متحرکی جز به قصد پذیرش صورت انجام نمی‌گیرد. اکنون صورت چیزی نیست جز تأثیری از سوی واحد، و واحد همانا خیر است. پس حرکت همه چیز جز به علت خیر، که همان واحد است، انجام نمی‌گیرد. دلیلش این است که هیچ یک از موجودات، شوق کثیر بودن ندارد، بلکه همه شوق واحد بودن را دارند؛ پس همه چیز شوق به وحدت دارد» (صص 304-303)، اما دلیل این که حرکت مادّه و جوهرهای دیگر، شوق و عشق است چیست؟ «چون همهٔ کوشش شوق و عشق، عبارت است از جست‌وجو برای پیوستن به معشوق و اتحاد با آن، و مادّه در جست‌وجوی متحد شدن با صورت است، حرکت آن ضرورتاً به سبب شوقی است کهٔ برای صورت احساس می‌کند. همین نکته را باید دربارهٔ هر چیزی گفت که در جست‌وجوی صورت حرکت می‌کند» (ص 304؛ قس: بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۶). در اینجا شاگرد پرسش مهمی را مطرح می‌کند، بر این پایه، که اگر حرکت هر متحرکی، و به طورکلی، حرکت مادّه به قصد پذیرش، فقط معلول شوق آن برای ذات نخستین است، پس باید تشابهی میان آنها یافت شود، زیرا شوق و اتحاد جز میان همانندها، وجود ندارد. ابن‌جبیرول پاسخ می‌دهد که: «میان مادّه و ذات نخستین مشابهتی وجود ندارد، مگر به این معنا که مادّه نور و جلال را از آنچه در ذات اراده هست، کسب می‌کند، و این امر آن را به حرکت به سوی اراده و شوق بر می‌انگیزد؛ با وجود این، (مادّه) نه به قصد وصول به ذات اراده، بلکه به قصد وصول به صورتی که از سوی ذات نخستین، آفریده شده است، حرکت می‌کند (صص 305-304). بدین سان شوق به صورت، در همهٔ جوهرها وجود دارد، یا به تعبیر دیگر ابن‌جبیرول، هر مادّهٔ هیولایی جزئی، مشتاق یک صورت جزئی است، به همان گونه که مادّهٔ هیولایی گیاهان و جانوران، در مسیر تکوّن، برای پذیرش صورت گیاهان و جانوران، حرکت می‌کند؛ آنها به فعل صورت جزئی تن می‌دهند و صورت جزئی در آنها فعال می‌شود. به همین سان نَفْس حاسّه، مشتاق صورتهای مناسب آن، یعنی صورتهای حسّی است. همچنین نَفس ناطقه، مشتاق صورتهای معقول است: و این از آن روست، که نفس جزئی، که «عقل اوّل» نامیده شده است، در آغاز مانند یک مادّهٔ هیولایی است، که یک صورت را می‌پذیرد؛ ولی هنگامی که صورت عقل کلی را، که «عقل سوم» باشد، پذیرفت و خود عقل شد، عمل کردن برایش آسان‌تر می‌گردد و «عقل دوّم» نامیده می‌شود.» (ص 306). بدین سان، از دیدگاه ابن‌جبیرول، همهٔ کثرتها به وحدت می‌گرایند، و به‌طورکلی همهٔ چیزهای مختلف و منقسم، هم در سلسله مراتب عالی و هم نازل، یعنی جزئیات و افراد، انواع، اجناس، فصلها، خاصه‌ها و اعراض، و همهٔ چیزهای متقابل و متضاد، به سوی اتحاد حرکت می‌کنند و مشتاق توافقند و این از آن روست، که هر چند جدا از یکدیگرند، به هم متصلند، و هر چند مختلفند، در یک چیز هماهنگند که آنها را در مجموع نگه می‌دارد، متصل می‌کند و وادارشان می‌سازد، که یگانه و هماهنگ شوند. در همهٔ این اعمال یک اصل مشترک وجود دارد، و آن این است که وحدت در همه چیز و همه جا پیروز است، در همهٔ چیزها منتشر و نگهدارندهٔ همهٔ آنهاست (ص 307). اما، از آنجا که مادّهٔ کلیّه و صورت کلیّه، در میان خودشان خصلت مشترکی دارند و آن شوق به اتحاد با یکدیگر است، ناگزیر باید این خصلت مشترک را از جوهری فوق هر دو آنها، کسب کنند: این همان ارادهٔ الهی است که «نیرویی است روحانی و حتی مافوق روحانی» (ص 312)، که در جای دیگری «کلمهٔ فاعله، یعنی اراده» نامیده می‌شود (ص 309). ابن‌جبیرول، اراده را مُبدِع و خالق مادّه و صورت و محرک آنها می‌شمرد (ص 81)، اما هر چند اراده مُبدِع مادّه و صورت و موجب اتحاد آنهاست، نمی‌تواند از مخلوقات خود کاملاً جدا باشد، بلکه در برگیرندهٔ همهٔ چیزها و ساری و نافذ در آنهاست. کلمهٔ فاعله، که همان اراده باشد، منشأ حرکت همهٔ چیزهاست. اما فرق میان حرکت و کلمهٔ فاعله این است، که کلمه نیرویی است پراکنده در جوهرهای روحانی، که به آنها معرفت و حیات می‌بخشد، و حرکت نیرویی است پراکنده در جوهرهای جسمانی، که به آنها قدرت فعل و انفعال می‌دهد، و این بدان علت است که هنگامیَ که کلمه، یعنی اراده، مادّه و صورت را ابداع کرده است، با آنها متصل شده است، به همان نحو که روح به تن متصل است. کلمه بی‌آنکه از آنها جدا باشد، منتشر در آنهاست و از حدّ عالی تا حدّ نازل، در همهٔ آنها نافذ است (ص 309). در اینجا ابن‌جبیرول به نکته‌ای بدیع اشاره می‌کند و آن نحوهٔ پیوند میان ذات نخستین و مادّه

است. مادّه صورت را از ذات نخستین، بدون واسطه دریافت نمی‌دارد، بلکه آن را با واسطهٔ اراده دریافت می‌کند و «بدین علت است که می‌گویند مادّه مانند عرش یا اریکهٔ واحد است، و اراده که بخشندهٔ صورت است، بر آن عرش نشسته و آرمیده است» (ص 319).

در پایان این بررسی، شایسته است، که به گرایش نوافلاطونی ـ عرفانی اندیشهٔ ابن‌جبیرول، چنانکه آن را در پایان *ینبوع الحیاة* می‌یابیم، نیز اشاره کنیم. واپسین مرحلهٔ شناخت، معرفت اراده است، که نیرویی است سرانجام ناآمیخته با مادّه و صورت، اما شناخت آن تنها به آن اندازه که آمیخته با مادّه و صورت است، امکان دارد. از این مرحله به بعد، باید کوشید تا روح را تدریجاً به یاری اراده، برتر کشید تا به آغاز و اصل آن رسید. ابن‌جبیرول ثمرهٔ نهایی این کوشش را چنین معرفی می‌کند: «آزادی از مرگ و پیوستن به چشمهٔ زندگی»؛ آنچه که روح را در این راستا یاری می‌دهد این است که «نخست باید خود را از اشیاء محسوس دور ساخت، و به وسیلهٔ روح در اشیاء معقول نفوذ کرد، و کاملاً و یک پارچه به آن «کسی» پیوست که بخشندهٔ خیر است.» (ص 322؛ قس: بدوی، *افلوطین عندالعرب*، ۱۸۲).

اصلاحُ الاخلاق، تنها نوشتهٔ ابن‌جبیرول است که از دستبرد حوادث مصون مانده و متن عربی آن اکنون در دسترس است. این نوشته در اخلاق عملی است، و نیز همان‌گونه که یادآوری شد، برعکس *ینبوع الحیاة* نظریات ابتکاری نوینی در مباحث اخلاقی، در آن یافت نمی‌شود، جز چند نکتهٔ التقاطی و تلفیقی. در این کتاب، با پیروی از جهان‌بینی کلی نوافلاطونی آمیخته با گرایشهای عرفانی نویسنده، سخن دربارهٔ خصال، نارساییها و نقصانهای روح انسانی است. ابن‌جبیرول در این کتاب نیز، همان نظریهٔ بنیادی را، که در *ینبوع الحیاة* محور اصلی و هدف غایی از هستی آدمی قرار داده بود، در پهنهٔ اخلاق عملی دنبال می‌کند. این نظریه بر پایهٔ این اعتقاد قرار دارد، که انسان کامل‌ترین آفریدگان و هدف غایی آفرینش است. شناخت جهان و رفتار و کردار اخلاقی، وی را یاری می‌کنند که بر شهوات نفسانی بهیمی خود چیره شود؛ روح خود را از بند و اسارت جهان مادی برهاند، تا بتواند سرانجام، در جهان عقلی به خرسندی و سعادت برسد، یا به تعبیر ابن‌جبیرول «به وسیلهٔ معرفت (علم) و عمل است، که روح می‌تواند به جهان دیگر (اعلی) بپیوندد» (ص 36). از سوی دیگر، نفس آدمی دارای دو مرتبهٔ فرازین و فرودین است، که یکی مرتبهٔ نفس عقلی یا عاقله و دیگری مرتبهٔ نفس نباتی (نامیه) و حیوانی است. این مراتب هر دو دارای فضایل و رذایلند. رذایل نفس در شمار بیماریهایی‌اند که آدمی باید بکوشد تا آنها را درمان کند. ابن‌جبیرول در این نوشتهٔ اخلاقی، روش ویژه‌ای را به کار می‌برد. وی فضایل و رذایل را به حواس پنجگانه و اخلاط چهارگانه (خون، بلغم، سودا و صفرا) در تن انسان پیوند می‌دهد، که هریک از آنها به نوبهٔ خود، منطبق با یکی از عناصر چهارگانه (یا ارکان اربعه): آتش، آب، هوا و خاک، و طبایع چهارگانه: گرمی، سردی، تری و خشکی است. این پیوند میان خصال اخلاقی و جنبهٔ «فیزیولوژیک» ساختار وجود انسانی، یا به تعبیر دیگر، پیوند میان جهان کوچک (عالَم صغیر) و جهان بزرگ (عالَم کبیر) تنها جنبهٔ ویژهٔ نظریات ابن‌جبیرول در علم‌الاخلاق است، در حالی که اصل این نظریه، در محیط علمی دوران وی و حتی پیش از آن، نظریه‌ای کاملاً شناخته شده و متداول بوده است، که سرچشمهٔ آن به نظریات کسانی مانند ارسطو، گالِنوس (جالینوس) و هیپوکراتِس (ابقراط) باز می‌گردد، با این فرق که مهارت ابن‌جبیرول در تلفیق همهٔ عناصر آن نظریات در یک نظریهٔ منسجم اخلاقی است، هر چند این تلفیق تقریباً در همهٔ موارد، ساختگی و حتی می‌توان گفت مضحک است. وی به هریک از حواس پنجگانه دو خصلت پسندیده و دو نقص را پیوند می‌دهد. مثلاً تکبّر، تواضع، شرم و گستاخی با حسّ بینایی، که از دیدگاه وی شریف‌ترین حواس است، پیوند داده می‌شود؛ عشق یا مهر، ترحم و بی‌رحمی، یا قساوت و نفرت، با حسّ شنوایی پیوند دارند؛ خشم، خوش نیّتی، حسد و پشتکار با حس بویایی مرتبطند؛ شادی و اندوه، توبه و تأسّف و آرامش درونی یا خرسندی به حسّ چشایی (ذائقه) وابسته‌اند؛ سخاوت و بخل، شهامت و جُبن با حسّ لامسه پیوسته‌اند. او در طی بحث دربارهٔ هریک از این همبستگیها به اقوال *تورات*، بر پایهٔ تشابه و تطابق واژه‌ها استناد می‌کند، اما به بررسی و تحلیل عمقی نمی‌پردازد. بر روی هم، کتاب *اصلاح الاخلاق* از انسجام واقعی برخوردار نیست و حتی خود ابن‌جبیرول نیز به این امر معترف است، و نارساییها و کمبودهای آن را معلول دشواریهای زندگی شخصی و آشفتگیهای اجتماعی دوران خودش می‌شمارد (دربارهٔ عناصر اصلی مباحث اخلاقی ابن‌جبیرول، قس: *رسائل اخوان الصفاء*، ۴۵۶/۲ ـ ۴۷۹).

در پایان شایسته است، که به تأثیر مثبت و منفی کتاب *ینبوع الحیاة* در سراسر سدهٔ ۱۳ م و پس از آن اشاره شود. نظریات فلسفی ابن‌جبیرول، همواره در میان متکلمان و فیلسوفان مسیحی و یهودی، و به‌ویژه مسیحیان، مخالفان و نیز هواداران داشته است. کسی که مستقیماً پیرو نظریات وی بوده و در نوشته‌های خود به او استناد می‌کرده، همان دومینیکوس گوندیسالینوس، مترجم *ینبوع الحیاة* به زبان لاتین بوده است. در میان مشهورترین مخالفان نظریات بنیادی ابن‌جبیرول، به‌ویژه دربارهٔ مادهٔ کلیّه (یا هیولای اولی) و وجود مادّه، حتی در جوهرهای روحانی، و نیز نظریهٔ اراده، کسانی مانند آلبرت کبیر (۱۲۰۷ ـ ۱۲۸۰ م) و قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۵ م) بوده‌اند. تأثیر عقاید ابن‌جبیرول را همچنین نزد کسانی که نظریاتشان رسماً از سوی کلیسای کاتولیک سدهٔ ۱۳م و پس از آن محکوم شده بود، نباید فراموش کرد؛ یعنی نظریاتی که محافل کلیسایی در آنها صبغهٔ همه خدایی[1] یافته بودند. این برداشت از تفکر وی را، که یا مغرضانه یا به‌علت عدم تعمق در کل نظام فلسفی وی، پدید آمده بود، می‌توان تا

1. Panthéisme

سدهٔ ۱۶ م و از آن میان به‌ویژه نزد فیلسوف مقتول ایتالیایی، جوردانو برونو[1] (۱۵۴۸ ـ ۱۶۰۰ م) دنبال کرد (نک : مونک، 301 - 291).

مآخذ: ابن جبیرول، سلیمان بن یحیی، *اصلاح الاخلاق* (نک : وایز در مآخذ لاتین)؛ ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لوییس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *افلوطین عندالعرب*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ همو، *الافلاطونیة المحدثة عند العرب*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دار صادر؛ شهرزوری، محمد ابن محمود، *نزهة الارواح*، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ ش ؛ نیز:

Altmann, A. and S.M. Stern, Isaac Israeli, *A Neo Platonic Philosopher of the Early Tenth Century*, His Works Translated with Comments and an Outline of His Philosophy, Oxford, 1958; EI²; *The Encyclopeadia of Philosophy*, Britain , 1972; Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955 , pp. 226-229, 647-649; Ibn Gabirol, *Livre de la source de vie* , (vide: Schlanger); *Judaica*; Kaufmann, D., *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1899; Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et Arabe*, Paris, 1955; Schlanger Jacques, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden, 1968; id, *Salomon Ibn Gabirol, Livre de la Source de vie (Fons vitae)*, Paris, 1970; Wise, S., *The Improvement of the Moral Qualities*, New York, 1902.

شرف الدین خراسانی(شرف)

اِبْنِ جُحام، ابو عبدالله محمد بن عباس بن علی بن مروان بن ماهیار ملقّب به بزّاز، مفسر، محدث و فقیه امامی. شیخ طوسی از وی به صورت ابن حجام نام برده (رجال، ۵۰۴؛ همو، *الفهرست*، ۱۴۹)، لیکن با توجه به اینکه نجاشی (ص ۳۷۹) نام وی را ابن جُحام ذکر کرده و علامهٔ حلی (ص ۱۶۱) بر این ضبط تأکید نموده است، احتمالاً در متن *رجال* و *فهرست*، تصحیفی رخ داده است. از زندگی ابن جُحام چیزی دانسته نیست و حتی تاریخ ولادت و درگذشت و همچنین خاستگاه وی نیز نامعلوم است. از آنجا که در مآخذ از میان شاگردان ابن جُحام تنها به هارون بن موسی تلّعکبری اشاره شده است و او در ۳۲۸ق/۹۴۰م از ابن جحام سماع حدیث کرده و به دریافت اجازه نائل شده است، می‌توان دریافت که درگذشت ابن جُحام پس از این تاریخ بوده است (طوسی، رجال، همانجا). نجاشی (همانجا) علاوه بر اینکه ابن جُحام را دوبار توثیق کرده، برای وی تعبیر کثیرالحدیث را نیز به کار برده است. علامهٔ حلی (همانجا) و حسن بن علی حلّی (ص ۳۱۷) نیز او را توثیق کرده‌اند. در هیچ یک از منابع قدیمی که دربارهٔ ابن جحام سخن گفته‌اند، از مشایخ و استادان وی نامی برده نشده است، لیکن با توجه به اسناد پاره‌ای از احادیثی که از آثار وی به جای مانده، می‌توان دریافت که وی نزد کسانی چون ابن عُقده، محمد بن جعفر رزّاز، حسن ابن محمد بن جمهور عمّی، احمد بن ادریس قمی، علی بن سلیمان زُراری، محمد بن هُمام اسکافی، محمد بن جریر طبری، محمد بن عثمان بن ابی شیبه و محمد بن قاسم بن سلّام و دیگر بزرگان آن عصر تحصیل و استماع حدیث کرده است (استرابادی، ۲۸۰/۱، ۲۹۷، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۸۵، ۴۳۲، ۴۳۴، ۷۱۵/۲). از آنجا که در برخی نسخه‌های *رجال* شیخ طوسی، ابن جحام از مردم باب الطاق بغداد، شمرده شده (قهپایی، ۲۳۸/۵؛ قس: طوسی، رجال، همانجا) و از طرفی جمعی از استادان مهم وی در بغداد می‌زیسته‌اند، به نظر می‌رسد که وی، لااقل بخشی از عمر خود را در آنجا سپری کرده باشد. احتمالاً وی به جهت روایت از عبدالعزیز بن یحیی جلودی، سفری نیز به بصره داشته است (نک: استرابادی، ۳۰۹/۱؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۱۹).

آثـار: ابن جحام در فقه، حدیث، تفسیر و قرائت، دارای آثاری بوده که می‌توان از بین آنها به *المقنع* در فقه، *کتاب الاصول*، *کتاب الاوائل*، *التفسیر الکبیر*، *کتاب قرائة امیر المؤمنین*، *کتاب قرائة اهل البیت* و *کتاب الناسخ والمنسوخ* اشاره کرد (طوسی، همان، ۱۴۹ ـ ۱۵۰). نیز وی کتابی به نام *تأویل مانزل فی‌النّبی و آله* تألیف کرده است (همان، ۱۴۹) که نجاشی (ص ۳۷۹) از آن به نام *مانزل من‌القرآن فی اهل‌البیت* یاد کرده، بی‌آنکه آن‌را دیده باشد و به نقل از دیگران، حجم کتاب را ۱٬۰۰۰ برگ ذکر کرده است. بنابر گفتهٔ ابن طاووس (*الیقین*، ۷۹) که خود نسخه‌ای از آن کتاب را در اختیار داشته، این کتاب در دو مجلد بزرگ و شامل ده جزء بوده است. ابن طاووس و نیز حسن بن سلیمان حلی که نسخهٔ ابن طاووس به دست وی رسیده در آثار خود، از این کتاب نقل می‌کنند (ابن طاووس، *سعدالسعود*، ۹۰؛ همو، *محاسبةالنفس*، ۱۸؛ حلی، حسن بن سلیمان، ۱۷۲). همچنین نسخهٔ ناقصی از آن نزد استرابادی بوده (۲۸۴/۱) که وی بیشتر آن‌را در *تأویل‌الآیات* آورده است. ابن طاووس از مختصر این کتاب نیز نام برده و از آن استفاده کرده است (*سعدالسعود*، ۱۰۹). آقا بزرگ (۲۴۲/۴) نسخهٔ ناقصی را که در آن از شیخ کلینی و نیز *کتاب القرآات* سیاری، نقل شده و نزد سید هبةالدین شهرستانی موجود بوده، نسخه‌ای از کتاب ابن جحام دانسته است. لیکن احتمالاً وی نسخه‌ای از کتاب *تأویل‌الآیات الظاهرة* را که دارای این مشخصات بوده، مشاهده کرده است. سزگین نسخه‌ای خطی از کتاب حدیث محمد بن عباس بن نجیح را معرفی کرده و احتمال می‌دهد که این شخص همان ابن جحام باشد (GAS, I/177)، در صورتی که بنابر مشخصاتی که خطیب (۱۱۸/۳) از این فرد به دست می‌دهد، می‌توان دریافت که وی کسی غیر از ابن جحام است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *سعدالسعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، *محاسبةالنفس*، تهران، ۱۳۱۹ ـ ۱۳۲۰ق؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ استرابادی، شرف‌الدین علی، *تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترةالطاهرة*، قم، مدرسةالامام المهدی؛ حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ حلی، حسن بن علی، *رجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، مکتبةالمرتضویة؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ق؛ قهپایی، عنایت‌الله، *مجمع الرجال*، به کوشش ضیاءالدین اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۷ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز: GAS

حسن انصاری

اِبْنِ جَدّ، نام چند تن از مشاهیر خاندان بنوجدّ در اندلس، در سده‌های ۵ ـ ۷ ق/۱۱ ـ ۱۳ م. این خاندان از لَبْله[2] و اشبیلیّه برخاسته و

1. Giordano Bruno 2. Niebla

در آن نواحی ثروت فراوان نیز اندوخته بودند، ولی نسبشان به بنی محارب بن فِهْر از طوایف قریش می‌رسد که بعد از فتح اندلس به دست مسلمانان، در آن دیار اقامت گزیده بودند.

مشاهیر این خاندان بیشتر به فقه و ادب شهرت داشتند و گاه در دربار سلاطین عصر خود صاحب نفوذ و دارای مقام رسمی بودند. امروزه نیز تیره‌ای از اعقاب آنان، معروف به بنوفاسی، در فاس مراکش روزگار می‌گذرانند و تا کنون دانشمندان و سیاستمدارانی از میانشان برخاسته‌اند (شکیب ارسلان، ۲۹۲/۱، ۲۴۰/۳). شرح حال برخی از مشاهیر این خاندان به شرح زیر است:

۱. ابوالحسن (ابوالحسین) یوسف بن محمد بن جدّ، شاعر و کاتب. وی در نظم و نثر از ذوقی سرشار برخوردار بود. هنگامی که ابن عمار به حکومت مُرسیه رسید، او را به دبیری گماشت (ابن سعید، ۳۴۰/۱). و چون امیر یوسف بن تاشفین مرابطی در ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶ م بر اندلس غلبه یافت، ابن جدّ به خدمت وی درآمد و در قصیده‌ای که در مدح او سرود، از غفلتها و بی‌بند و باریهای ملوک اندلس انتقاد کرد (ابن خطیب، ۲۴۲).

۲. ابوالقاسم محمد بن عبدالله بن جدّ فهری (د ۵۱۵ ق/ ۱۱۲۱ م)، ملقب به اَحْدَب (مراکشی، ۱۷۳)، فقیه، محدث، ادیب، کاتب و شاعر. وی اهل لبله بود و مدتی در اشبیلیه اقامت گزید (ابن بشکوال، ۵۴۴/۲) و هنگامی که معتمد بن عباد فرزندش یزید الراضی را به حکومت الجزیرة الخضراء گماشت (ابن ابار، *حلة السیراء*، ۷۰/۲)، وی نیز به وزارت یزید منصوب شد (ابن سعید، ۳۴۱/۱؛ قس: فروخ، ۱۰۹/۵ - ۱۱۰) و چون یزید به حکومت رُنده رسید، او نیز راهی آن دیار شد و تا هنگام کشته شدن یزید به دست یوسف بن تاشفین همراه او بود. سپس از مناصب سیاسی برکنار شد و به زادگاه خویش لبله بازگشت و به تدریس پرداخت (عمادالدین، ۳۹۳/۳؛ قس: فروخ ۱۱۰/۵). در همانجا نیز به سرپرستی دستگاه قضایی شهر (خطّة الشوری) برگزیده شد (ابن سعید، همانجا؛ دربارهٔ «خطة الشوری»، نک: مؤنس، ۲۰۲/۲، حاشیه). بعد از استقرار حکومت مرابطون در اندلس، در زمانی که دقیقاً روشن نیست، به قول ابن خاقان (ص ۱۰۹)، «امیرالمسلمین» او را به مراکش دعوت کرد، تا سمت دبیری وی را عهده‌دار شود. احتمال می‌دهیم که مراد او از «امیرالمسلمین» برخلاف نظر مؤنس (EI², III/748)، علی باشد نه پدرش یوسف، زیرا هیچ دلیلی که این اقدام را به یوسف منسوب سازد، در دست نیست، و به عکس زمان اکثر نامه‌هایی که ابن جدّ از جانب امیرالمسلمین نوشته، به شهادت ابن خاقان (ص ۱۰۹-۱۱۴) پس از ۵۰۰ ق (سال درگذشت یوسف) است. به هر حال وی نیز پذیرفت و به مراکش رفت و تا ۵۱۵ ق/ ۱۱۲۱ م که سال مرگ اوست، در همان شهر و در سمت دبیری، باقی ماند (ابن خاقان، ۱۰۹). از دوران کودکی و تحصیل و همچنین استادان و شاگردان وی اطلاع دقیقی در دست نیست. فقط می‌دانیم که از فقه، حدیث، انساب و ادب توشه‌ای فراوان اندوخته بود (ابن دحیه، ۱۹۰). ابن خاقان که با وی دوستی داشت، مقام علمی و همچنین سبک او را در نظم و نثر سخت ستوده و قطعاتی از رسایل و قصاید او را آورده است (صص ۱۰۹ - ۱۱۴). اشعار ابن جدّ اغلب در وصف و مدح و اخوانیات است (همانجا)، اما احتمالاً نثر پر تکلف او علت اصلی شهرتش بوده است (نک: ابن فضل‌الله عمری، ۲۲۴/۸)، چنانکه مراکشی (ص ۱۷۳) او را در ردیف دبیران برجستهٔ آن عصر شمرده است.

۳. ابوعامر احمد بن عبدالله بن جدّ فهری (مق ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵ م)، نحوی و فقیه اشبیلی. وی از یاران خاص ابن اخضر بود و *الکتاب* سیبویه را نزد وی فراگرفت و به دقایق و رموز آن آگاهی یافت (سیوطی، ۲۵/۲). ابوعامر برفقه نیز احاطه داشت، چنانکه ابن ابی زرع (ص ۱۹۵) از او به عنوان فقیه یاد کرده است. وی مدتی *الکتاب* سیبویه را تدریس می‌کرد، اما پس از چندی به دلایلی که برما پوشیده است، به انزوا گرایید و مردم نیز از او کناره گرفتند، تا آنکه به اصرار یکی از شاگردانش دیگر بار به تدریس *الکتاب* سیبویه و *الکامل* مبرّد پرداخت، اما پس از چندی باز عزلت گزید و چون جنگ میان مرابطون و موحّدون بالا گرفت، رهسپار لبله شد، اما این شهر در ۵۵۰ ق به محاصرهٔ کامل موحدون درآمد و ابن جد در اثنای قتل عام مردم شهر کشته شد (سیوطی، همانجا). ابن سعید چند بیت از اشعار تغزلی ابوعامر را نقل کرده است (۳۴۲/۱).

۴. ابوبکر محمد بن عبدالله بن جدّ فهری (۴۹۶-۵۸۶ ق/ ۱۱۰۳ - ۱۱۹۰ م)، فقیه و نحوی اشبیلی. در تاریخ ولادت وی اختلاف است. ضَبّی که هم عصر او بوده و احتمالاً نامه‌هایی بین آن دو ردّ و بدل شده، تاریخ ولادتش را ۴۹۱ ق (ص ۹۹) دانسته است و مخلوف (۱۵۹/۱) ۴۹۹ ق، اما برخی دیگر از تاریخ‌نگاران چون منذری (۱۴۵/۱)، ابن ابار (*تکملة*، ۵۴۳/۲) و ذهبی (۱۷۸/۲۱) تولد او را در ۴۹۶ ق در لبله نوشته‌اند.

وی در اشبیلیه لغت و ادب و به ویژه *الکتاب* سیبویه را نزد ابن اخضر فراگرفت (منذری، همانجا؛ صفدی، ۳۳۵/۳). در ۵۱۵ ق/ ۱۱۲۱ م به قرطبه سفر کرد (ذهبی، همانجا) و از استادان مبرزی چون ابن رشد (ه م)، فقیه مالکی بهره برد (منذری، همانجا) و به تشویق همو و مالک بن‌وهیب به مطالعهٔ فقه و حدیث و علم خلاف روی آورد و صحیح مسلم را نزد ابوالقاسم هوزنی و جامع ترمذی را نزد ابوبکر بن عربی وحدیث را نزد ابوالحسن شُریح بن محمد فراگرفت، اما از آنان حدیث نقل نکرد. چون در فقه پیرو مذهب مالکی بود، به فراگیری فروع آن پرداخت. وی علاوه برآنچه یاد شد، از انساب و تاریخ اندلس و مخصوصاً تاریخ زادگاهش اشبیلیه و نیز حوادثی که در دولت لمتونی اتفاق افتاده بود، به خوبی آشنایی داشت. وی در ۵۲۱ ق مفتی اشبیلیه شد (ابن ابار، *تکملة*، ۵۴۲/۲؛ ابن عبدالملک، ۳۲۳/۶-۳۲۴) و در مدت بیش از ۶۰ سال یعنی تا هنگام مرگ از فقهای بزرگ اندلس شمرده می‌شد (منذری، همانجا) و نزد سلاطین عصر خود از منزلتی

والا برخوردار بود. مثلاً با یوسف بن عبدالمؤمن موحدی (حک ۵۵۸ ـ ۵۸۰ق / ۱۱۶۳ ـ ۱۱۸۴م) همنشینی داشت (ابن ابی‌زرع، ۲۰۷). هنگامی که یوسف به حکومت مراکش رسید، ابن جدّ را نزد خود فرا خواند و از مال و مکنت فراوان بهره‌مندش ساخت. مقام و منزلت ابن جد در دورهٔ حکومت یعقوب (۵۸۰ ـ ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ ـ ۱۱۹۹ م)، فرزند یوسف، نیز همچنان پایدار بود (ابن عبدالملک، ۳۲۴/۶ ـ ۳۲۵)، اما با وجود مقامی که در بارگاه لمتونیان و مؤمنیان داشت و به نام آنان نیز به کرسی خطابه می‌نشست، به علتی نامعلوم در لبله دستگیر و زندانی شد، ولی چندی بعد آزاد گشت (همو، ۳۲۴/۶). وی شاگردان بسیاری داشت، اما به رغم مقام شامخ علمی تألیفاتی از خود برجای نگذاشته است. ابن عبدالملک مراکشی (همانجا) گوید که ابن جد در جوانی کتاب مختصری در باب زکات به شاگردان خود تقریر کرده بوده است. چند بیت از اشعار او را نیز ابن سعید (۳۴۳/۱) و صفدی (۳۳۵/۳ ـ ۳۳۶) نقل کرده‌اند.

۵. ابوعبدالله محمد بن عبدالملک بن جدّ فهری (د ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۱م)، فقیه و محدث اشبیلی. وی از جدش ابوبکر و دیگران حدیث نقل می‌کرد و نزد مردم عصر خود و حکومت مؤمنیان مقامی ارجمند داشت.

او را فردی متواضع و سخاوتمند شمرده‌اند که همچون نیاکانش ریاست دینی را بر عهده داشته است (ابن عبدالملک، ۴۰۶/۶ ـ ۴۰۷). ابن ابار در اواخر عمرِ وی چندی در محضرش حاضر شد و حکایاتی از پایان کار اشبیلیه از او شنید (تکملة، ۶۰۶/۲).

۶. عبیدالله بن جدّ فهری، از فقیهان و عالمان خاندان بنوجد در لبله. ابن ابار (تکملة، ۹۳۲/۲) گوید که وی به علم خلاف آگاهی داشته و کتاب *الاشراف* اثر قاضی عبدالوهاب مالکی را مختصر کرده بوده است. از زندگی او جز این چیزی دانسته نیست.

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، بیروت، دارالعلم للجمیع؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عبدالملک، محمد بن محمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلطان احمد سوم در استانبول؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، قاهره، ۱۳۵۵ـ ۱۳۵۸ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن‌محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ مؤنس، حسین، (نک: ابن بار، *الحلة السیراء*، در همین مأخذ)؛ نیز: EI[2].

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ جَرّاح، نام چند تن از وزیران و نویسندگان و دیوانیان ایرانی نژاد سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م که اصل آنان از دیر قُنّی نزدیک بغداد بود (خطیب، ۱۴/۱۲؛ صابی، *الوزراء*، ۳۰۵) و احتمالاً در آغاز مسیحی بودند. شاخه‌ای از این خاندان، منسوب به مَخلدبن جراح، همچون حسن و سلیمان بن مخلد (هد،ابن مخلد) نیز به وزارت وکتابت مشهورند. برخی از افراد این خاندان عبارتند از:

۱. داوود بن جرّاح. دربارهٔ او آگاهی چندانی در دست نیست. در روزگار خلافت متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق/ ۸۴۷ ـ ۸۶۱م) یک چند ریاست دیوان زمام داشت (تنوخی، ۲۱۲/۱) و در روزگار خلافت مستعین (۲۴۸ ـ ۲۵۲ ق) به سمت کتابت وی منصوب شد (ابن ندیم، ۱۲۸). وی از نویسندگان سدهٔ ۳ ق/۹م به شمار می‌آید و کتابهای *التاریخ* که حاوی اخبار مربوط به ایرانیان و ملل دیگر بوده (مسعودی، ۲۲/۱)،*اخبار الکُتّاب* که گویا نخستین اثر در نوع خود به شمار می‌رفته (فراج، ص «ن») و *تاریخ الرسائل* یا *کتاب الرّسائل* (عزام، ۱۶؛ ابن ندیم، همانجا) از اوست. وی همچنین در املا و روایت حدیث نیز دستی داشته است (نک: ابن کثیر، ۴۳/۱). داوود جدّ علی بن عیسی وزیر معروف مقتدر عباسی است.

۲. ابوعبدالله محمدبن داوود بن جراح (۲۴۳ ـ ۲۹۶ ق/۸۵۷ ـ ۹۰۹م)، نقّادِ ادب، دیوانی و وزیر. در منابع نخستین بار از او هنگامی یاد شده که احمدبن فرات دیوان الدّار را پدید آورد (احتمالاً در ۲۷۹ ق) و او را همراه با برادرزاده‌اش علی بن عیسی (شم ۵ در همین مقاله) در آنجا به کار گمارد (صابی، همان، ۱۴۸). در ۲۸۵ ق مکتفی از سوی معتضد خلیفه به بلاد جبل رفت (ابن اثیر، ۴۹۱/۷)، و عُبَیدالله بن سلیمان وزیر که در مصاحبت مکتفی بود، محمدبن داوود را که در آن وقت ریاست مجلس خراج شرق در دیوان الدار را داشت، برای رسیدگی به کارهای دیوانی با خود برد (صابی، همانجا).

کفایت و لیاقت محمدبن داوود دراین سفر باعث شد که در زمرهٔ خواص وزیر درآید و با دختر او ازدواج کند (همان، ۱۴۹). این رویداد مقدمهٔ پیشرفت او را در میان کاتبان و دیوانیان فراهم آورد؛ چنانکه در ۲۸۶ ق عبیدالله بن سلیمان، گویا به دستور خلیفه، دیوان مشرق را از دیوان الدار مستقل کرد و ابن جراح را به ریاست آن گمارد (طبری، ۲۱۹۰/۱۳؛ ابن اثیر، ۴۹۶/۷). در روزگار خلافت مکتفی، کار ابن جراح بیش از پیش بالا گرفت. در ۲۹۴ ق ریاست دیوانهای خراج و ضیاع مشرق و نیز دیوان جیش داشت، و عباس بن حسن بن ایوب وزیر او را برای بسیج سپاه برضد قرمطیان که به کاروانهای حاجیان حمله برده بودند، به کوفه فرستاد (طبری، ۲۲۷۳/۱۳؛ قس: قرطبی، ۱۵، ۱۶)، که در ذیل همین واقعه، از محمدبن داوود به عنوان وزیر یاد

کرده است). ابن جراح در ۲۹۶ ق نیز یکی از رؤسای این دیوانها بود (دیوان جیش: صابی، همان، ۱۰۹) که با شدت گرفتن بیماری مکتفی، جهت تعیین خلیفهٔ جدید مورد مشورت عباس بن حسن وزیر واقع شد و ابن معتز را برای خلافت پیشنهاد کرد (ابن مسکویه، ۲/۱) و از عقل و ادب و تدبیر وی سخن گفت (ابن اثیر، ۹/۸). اما چون مقتدر به خلافت رسید، محمدبن داوود با حسین بن حمدان برعزل مقتدر همداستان شد و با گروهی از کاتبان و قاضیان و امیران، ابن معتز را به خلافت نشاندند. خلیفهٔ جدید نیز محمدبن داوود را به وزارت برداشت (طبری، ۲۲۸۲/۱۳)، ولی این خلافت و وزارت یک روز بیشتر دوام نیافت و ابن جراح پس از حملهٔ طرفداران مقتدرگریخت و پنهان شد (همو، ۲۲۸۲/۱۳ ـ ۲۲۸۳). وی از مخفیگاه خود نامه‌ای به ابن فرات وزیر مقتدر نوشت و از او یاری خواست. ابن فرات نیز محمد را پند داد که در مخفیگاه خود بماند تا اوضاع آرام گیرد و وی به تدبیر، کار او را راست کند (ابن مسکویه، ۱۰/۱). نیز گفته‌اند که مردی به نزد ابن فرات رفت و مدعی شد که از جایگاه ابن جراح آگاه است. ابن فرات وی را نگاه داشت و در نهان کس به نزد ابن جراح فرستاد تا مخفیگاه خود را تغییر دهد. سپس مدّعی را به جرم دروغگویی حد زد (همو، ۹/۱ ـ ۱۱). گویا این شخص همان علی بن حسین قُنّای نصرانی بود که با محمدبن داوود دوستی داشت و سرانجام با تهدید سوسن حاجب و صافی الحرمی که دشمن ابن‌جراح بودند، و شاید برای دست یافتن به ۱۰٬۰۰۰ دیناری که درازای تحویل او می‌دادند (قرطبی، ۲۹)، محمد را تسلیم آنان کرد (ابن مسکویه، ۹/۱ ـ ۱۰). ابن‌جراح را به زندان افکندند (صفدی، ۶۱/۳) و اندکی بعد وی را کشتند.

محمدبن داوود در کنار فعالیتهای سیاسی، در ادب و نقد نیز دستی قوی داشت و از کاتبان دانشمند و دانا به ایّام‌الناس و اخبار خلفا و وزرا به شمار می‌رفت (خطیب، ۲۵۵/۵). وی همواره به نزد دانشمندان و ادیبان می‌رفت (ابن ندیم، همانجا) و از کسانی چون عمر بن شبة نمیری، عبیدالله بن سعد زهری، و ابویعلی زکریّا بن یحیی منقری روایت کرده است و کسانی چون احمدبن عبدالله‌بن عمار، قاضی‌عمربن حسن بن اشنانی و دیگران از او روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا).

مهم‌ترین اثر او که بخشی از آن برجای است، *الورقة* نام دارد که گویا همان است که در برخی منابع از آن به نام *اخبار الشّعراء* یاد کرده‌اند (سخاوی، ۲۰۰؛ کحاله، ۲۹۵/۴). نسخهٔ منحصر به فرد این کتاب که براساس تحقیقات نسخه شناسان در روزگار ابن جراح کتابت شده و در ۶۳۶ ق در تملّک محمدبن علی بن مده الدیلر بوده و به ابن مسکویه تعلّق داشته است، در ۱۳۴۵ ق در تهران یافت شد (عزام، ۷ ـ ۹) و در ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج در قاهره به چاپ رسید. این کتاب ظاهراً بخشی از متن اصلی *الورقة* است، زیرا در منابع دیگر، اطلاعاتی دربارهٔ بعضی از ادیبان به نقل از *الورقة* دیده می‌شود که در نسخهٔ موجود نمی‌توان آنها را یافت (مثلاً: ابن خلکان، ۴۵/۱، ۹۵/۲، دربارهٔ صولی و ابونواس). به هر حال کتاب *الورقه* ای که اینک در دست است، شرح حال ۶۳ شاعر را دربردارد که ذیل نام ۵۸ تن ذکر شده‌اند. این کتاب از دیرباز مورد استفاده و مراجعهٔ نویسندگان بوده است (مثلاً: ابن ندیم، ۵۴، ۱۲۳، ۱۲۴؛ مرزبانی، *نورالقبس*، ۲۱۸؛ همو، *معجم الشعراء* ۳۷۹؛ ابن حزم، ۴۰۸). آثار دیگر که به او منسوب است اینهاست: *اخبارالوزراء* یا *الوزراء* (ابوحیان، *اخبارالوزیرین*، ۳۸۰؛ ثعالبی، ۱۲). گفته‌اند ابراهیم ابن‌موسی واسطی با نوشتن کتابی دربارهٔ وزرا به رقابت با آن برخاست (مسعودی، ۲۴/۱)؛ *الشعر و الشعراء* (کحاله، ۲۹۵/۴) که فروخ (۳۸۲/۲) آن را با دو کتاب *طبقات الشعراء* (قس: جهشیاری، ۱۶۵) و *اخبار الشعراء* منطبق دانسته است. بنابراین، چنانکه سخاوی (ص ۲۰۰) گفته است، اگر *اخبار الشعراء* همان *الورقة* باشد، این چهار، همه نام یک کتاب است اگر چه بروکلمان (GAL, S, I/225) از آنها به مثابهٔ کتابهای جداگانه یاد کرده است: *من سُمّی من الشّعراء عمرو فی الجاهلیة و الاسلام* (کحاله، همانجا) که بروکلمان (همانجا) آن را به شکل: *من اسمه عمرو من الشعراء فی الجاهلیّة والاسلام* ضبط کرده است و سرانجام کتاب *الاربعة* (کحاله، همانجا). ازمحمدبن داوود اشعاری نیز نقل شده (صفدی، ۶۲/۳)، ولی او را شاعری اندک شعر و متوسط دانسته‌اند (فروخ، ۳۸۲/۲).

۳. ابواسحاق ابراهیم بن عیسی‌بن داوود بن جراح (د پس‌از ۳۱۱ ق/۹۲۳م). از آغاز کار دیوانی او اطلاعی در دست نیست. در روزگار وزارت عبیدالله بن سلیمان (۲۷۹ ـ ۲۸۸ ق) به نیابت از برادر خود علی بن عیسی، کارگزار امور زاب علیا بود و سپس خود ریاست یافت تا آنکه ابوالعباس احمدبن فرات او را معزول کرد (صابی، *الوزراء*، ۱۴۹). چون قاسم بن عبیدالله به وزارت نشست (۲۸۸ ق) به پیشنهاد علی بن عیسی که ابراهیم را مردی با شهامت و مستقل الرّأی معرفی می‌کرد، وی را به ریاست امور دیوانی راذانین (راذان بزرگ و کوچک نزدیک بغداد) وسپس واسط گماشت. ابراهیم دراین شغل به وجود بسیاری از املاکِ دو ابن فرات که برای گریز از پرداخت مالیات، آنها را کتمان می‌کردند، آگاه شد و وزیر از این راه توانست مالی هنگفت از آنان طلب کند (همان، ۱۵۰، ۱۵۱). ظاهراً همین معنی سبب شد که وقتی ابوالحسن علی بن فرات به وزارت نشست، ابراهیم را به الصافیة تبعید کرد (همان، ۱۵۲)، ولی در ۳۰۱ ق برادرش علی‌بن عیسی که به وزارت گمارده شده بود، او را آزاد ساخت و به ریاست دیوان جیش منصوب کرد (قرطبی، ۴۲). در ۳۰۴ ق ابوالحسن بن فرات دوباره وزارت یافت و ابراهیم را گرفت و دستور داد ۵۰٬۰۰۰ دینار از اموالش را مصادره کنند، ولی ۳۰٬۰۰۰ دینار آن را به چنگ آورد. ابراهیم از آن پس خانه‌نشین شد (صابی، همانجا). پس از عزل ابن فرات (۳۰۶ ق) نام وی را در زمرهٔ نامزدان وزارت برای اظهار نظر به علی بن عیسی دادند، ولی او ابراهیم را برای این شغل مناسب ندانست (قرطبی، ۷۲ ـ ۷۳). ابن فرات در ۳۱۱ ق سومین بار به وزارت نشست و پس از آنکه چندبار اموال ابراهیم را مصادره کرد

(صابی، همانجا)، وی را به پسر خود مُحسّن بن فرات سپردو محسّن نیز پس از آزارهای بسیار که بر او روا داشت، به بصره (قس: قرطبی، ۱۱۴) نزد ابن ابی الاصبغ، عامل آنجا تبعیدش کرد و او نیز ابراهیم را با خوراندن زهر به قتل آورد (صابی، همان، ۵۰، ۱۵۲).

۴. ابوعلی عبدالرحمن بن عیسی بن داوود بن جراح، نخستین بار در وقایع سال ۲۹۹ ق که برادرش علی در مکه در تبعید بود، از وی یاد شده است (همان، ۱۵۹). به نظر می‌رسد که سپس همراه علی به بغداد آمده باشد، زیرا در ۳۰۲ ق که مونس مظفر برای جنگ به مصر رفت، عبدالرحمن از سوی برادرش به عنوان کاتب مونس با او همراه شد (همدانی، ۱۴). در روزگار وزارت ابومحمد حامد بن عباس (۳۰۶ - ۳۱۱ ق/ ۹۱۸ - ۹۲۳ م)، وی ریاست دیوان ناحیهٔ سواد را داشت (صابی، همان، ۳۳۹) و چون ابن فرات به وزارت نشست، علی بن عیسی را دستگیر کرد، ولی به رغم جست و جوی بسیار نتوانست بر عبدالرحمن دست یابد (همان، ۵۰). گویا دوسال بعد، در روزگار وزارت احمد خصیبی (۳۱۳ - ۳۱۴ ق)، عبدالرحمن به برادرش علی که در شام می‌زیست، پیوست؛ زیرا وقتی علی برای تصدّی شغل وزارت از شام به بغداد آمد (۳۱۵ ق)، عبدالرحمن نیز با او بود (همان، ۳۳۶)، و سپس از سوی برادر، همراه با عموزاده‌اش سلیمان بن حسن ابن مخلد عهده‌دار مشاغل دیوانی، خاصه نظارت بردیوان مغرب شد (همان، ۳۳۹). وی در این شغل چندان نپایید، زیرا در ۳۱۶ ق او را با برادرش علی توقیف کردند (ابن مسکویه، ۱۸۵/۱). اگر چه در ۳۱۸ ق که مقتدر خلیفه در باب انتخاب وزیر جدید با علی بن عیسی مشورت کرد و او عبدالرحمن را نامزد این کار ساخت (همو، ۲۰۵/۱)، ولی معلوم نیست که وی در آن تاریخ در حبس بوده یا نه. به هر حال از آن پس تا ۳۲۲ ق که راضی به خلافت نشست، از عبدالرحمن خبری در دست نیست. در آن سال راضی در آغاز خلافت خود، علی بن عیسی و عبدالرحمن را به مشورت خواند و آن دو برای خلیفهٔ جدید از قاضیان و نویسندگان و امیران بیعت گرفتند (همو، ۲۹۰/۱). به گفتهٔ صولی (ص ۴)، خلیفه در آغاز کار از علی بن عیسی خواست تا بر مسند وزارت نشیند، ولی وی نپذیرفت و پیشنهاد کرد که عبدالرحمن رسماً وزیر باشد و خلیفه خود بر کارها نظارت کند. ابن اثیر (۲۸۲/۸، ۲۸۳) بر آن است که علی بن عیسی، ابن مقله را برای این شغل پیشنهاد کرد و ابن مقله وزیر جدید، عبدالرحمن را به ریاست دیوانها منصوب نمود، ولی در صفر ۳۲۳ ق او را معزول ساخت (همدانی، ۸۷). سرانجام در ۳۲۴ ق پس از عزل ابن مقله از وزارت، به پیشنهاد علی بن عیسی (ابن مسکویه، ۳۳۶/۱)، عبدالرحمن به وزارت نشست (صولی، ۸۱؛ همدانی، ۹۴)، در حالی که به گفتهٔ ابن مسکویه (همانجا) ملک به تدبیر برادرش علی اداره می‌شد. ابن مقله را نیز برای بررسی کارهایش، در دوران وزارت، به عبدالرحمن سپردند و او به مصادرهٔ ۱٬۰۰۰٬۰۰۰ دینار از اموال وی فرمان داد (همو، ۳۳۷/۱). با اینهمه عبدالرحمن در کارها ناتوان ماند و به سبب اوضاع نابسامان مالی که منجر به وام خواهی او از خلیفه شد، پس از ۵۰ روز از وزارت عزل گردید(کتبی، ۳۴۳/۱۰؛ صولی، ۸۴) وبه حبس افتاد. ابوجعفر محمد بن قاسم کرخی، وزیر بعدی، ۷۰٬۰۰۰ دینار از اموال عبدالرحمن را مصادره کرد، ولی او ۳۰٬۰۰۰ دینار بیشتر نداد (ابن مسکویه، ۳۳۸/۱؛ قس: صابی، *الوزراء*، ۳۵۹). ظاهراً عبدالرحمن ۵ سال خانه‌نشین شد تا در ۳۲۹ ق متقی خلیفهٔ جدید که از قبولاندن شغل وزارت به علی بن عیسی ناامید شده بود، از عبدالرحمن خواست که با اختیار تام رشتهٔ کارها را در دست گیرد. ولی علی این بار عبدالرحمن را از پذیرفتن آن شغل منع کرد (صولی، ۲۰۳). با اینهمه عبدالرحمن چند روز بی‌آنکه به وزارت منصوب شده باشد، به ادارهٔ امور پرداخت تا آنکه محمد بن احمد اسکافی رسماً به وزارت نشست (ابن مسکویه، ۱۸/۲، ۱۹). از این پس در منابع تاریخی از عبدالرحمن یاد نشده و از سرانجام وی اطلاعی در دست نیست.

عبدالرحمن بن عیسی مردی فاضل و دانشمند بود. کتابهای *سیرة اهل الخراج و اخبارهم و انسابهم فی القدیم و الحدیث*؛ *التاریخ* که شامل وقایع سال ۲۷۰ ق تا روزگار او بود و *الخراج* که ناتمام ماند (ابن ندیم، ۲۹) منسوب به اوست. صابی نیز بسیاری از روایتهای خود را در بارهٔ وزارت ابن فرات و علی بن عیسی بن جراح از او نقل کرده است (مثلاً: *الوزراء*، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۳۱۱).

۵. ابوالحسن علی بن عیسی بن داوود بن جراح (۲۴۵ - ۳۳۴ ق/ ۸۵۹ - ۹۴۵ م)، از رجال مشهور دولت بنی‌عباس، که در اوایل سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م و آغاز هرج و مرجهای سیاسی و نظامی که به فروپاشی سلطهٔ دستگاه خلافت انجامید، یک چند به وزارت نشست.

از دوران کودکی و نوجوانی او چیزی نمی‌دانیم. با آنکه از سخن باون (EI^2) برمی‌آید که او در ۲۶۵ ق یعنی در حدود ۲۰ سالگی وارد کارهای دیوانی شده است،ولی به گفتهٔ صابی (*الوزراء*، ۱۴۸)، چون احمد بن فرات دیوان الدار را پدید آورد (احتمالاً در ۲۷۸ ق)، علی بن عیسی و عمویش محمد بن داوود را در آنجا به کتابت گمارد. در ۲۸۵ ق که معتضد خلیفه به آمِد و مرزهای غربی قلمرو خلافت می‌رفت (ابن اثیر، ۴۹۱/۷)، قاسم بن عبیدالله را با خود برد، و قاسم نیز که کاتبی چیره دست می‌طلبید تا با خود همراه سازد، به پیشنهاد ابن فرات، علی ابن عیسی را برگزید. مدتی بعد چون کفایت و لیاقت علی ثابت شد، ظاهراً به دستور خلیفه در شوال ۲۸۶ ق دیوان مغرب را از دیوان الدار جدا ساختند (صابی، همان، ۱۴۸، ۱۴۹) و علی بن عیسی را به ریاست آن گماردند، چنانکه عمویش محمد بن داوود را نیز به ریاست دیوان مشرق منصوب کردند (طبری، ۷۳/۱۰). علی بن عیسی مدتها ریاست دیوان مغرب را به عهده داشت (صابی، همان، ۳۱۵) و شاید در ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م در همین مقام بود که، از رقّه در بارهٔ خروج قرمطیان به مکتفی نامه نوشت (*العیون*، ۴(۱)/۱۸۲). به هر حال در ۲۹۵ ق که بیماری مکتفی شدت گرفت، به عنوان یکی از رؤسای دیوانها برای تعیین خلیفهٔ جدید مورد مشاورهٔ عباس بن حسن جرجرایی وزیر واقع

شد (ابن مسکویه، ۲/۱). این واقعه را می‌باید آغاز رقابت میان دو خاندان ابن جراح و ابن فرات دانست. چه، محمد بن داوود سرکردهٔ آل جراح طرفدار خلافت ابن معتز بود، در حالی که خاندان ابن فرات به خلافت مقتدر برادر مکتفی دل بسته بودند (همو، ۳/۱). با پیروزی جناح ابن فرات و استقرار مقتدر بر مسند خلافت، محمد بن داوود به مخالفت برخاست و از حسین بن حمدان یاری خواست. با پدید آمدن شورشی سریع که به قتل عباس بن حسن وزیر وگریز مقتدر انجامید، ابن معتز به خلافت نشست و محمد بن داوود را به وزارت برداشت (همدانی، ۵) و علی بن عیسی را به ریاست دیوانها منصوب کرد (ابن مسکویه، ۶/۱)؛ اما چیرگی یاران مقتدر، بساط خلافت یک روزهٔ ابن معتز را برچید و محمد بن داوود و علی بن عیسی به ناچار گریختند. اگر چه علی بن عیسی اندکی بعد دستگیر شد، ولی علی بن فرات وزیر جدید مقتدر به سبب مودتی که از پیش با او داشت، نزد خلیفه از ابن جراح دفاع کرد و او را در واقعهٔ ابن معتز بی‌گناه خواند و سپس او را به واسط فرستاد (همو، ۸/۱). نیز به سوسن حاجب رشوه داد تا نزد خلیفه از علی بن عیسی یاد نکند و سبب تحریک خلیفه بر ضد او نشود. آنگاه به کارگزار خود در واسط دستور داد که از ابن جراح به احترام پذیرایی کند و به خدمتش قیام نماید (صابی، همان، ۲۹)؛ اما علی بن عیسی پس از آنکه به واسط رسید، از ابن فرات اجازه خواست و از طریق بصره به مکه رفت (همدانی، ۶) و همانجا سکنی گزید.

در پی نابسامانیهای سیاسی و اقتصادی که در این روزگار، قلمرو خلافت را فرا گرفته بود، ابن فرات در ۲۹۹ ق برکنار شد و ابوعلی محمد خاقانی به وزارت نشست. اندکی نگذشت که بی‌کفایتی خاقانی در ادارهٔ امور، و نیز سعایتهایی که برضد او نزد خلیفه می‌شد (*العیون*، ۴(۱)/۲۴۱) و ظاهراً طرفداران ابن فرات، وزیر معزول، در آن دست داشتند، خلیفه را نسبت به برکناری او و انتصاب مجدد ابن فرات به اندیشه واداشت، اما مونس خادم، رئیس شرطهٔ بغداد، که از ابن فرات دل خوش نبود، نزد خلیفه از دیانت و امانت علی بن عیسی سخن گفت و او را به وزارت پیشنهاد کرد (همدانی، ۱۲). خلیفه پذیرفت و دستور به احضارش داد (۳۰۰ ق/ ۹۱۳ م). علی بن عیسی در آغاز سال ۳۰۱ ق وارد بغداد شد (ابن اثیر، ۶۸/۸) و بلافاصله با مقرری ۵٬۰۰۰ دینار در ماه و اقطاع عباسیه که مخصوص وزیران بود (صابی، همان، ۳۰۶) به وزارت نشست (قرطبی، ۴۱). ابن جراح در آغاز کار برای سامان دادن به اوضاع ناهنجار اقتصادی که بیشتر ناشی از اسرافهای نزدیکان خلیفه و وزیر اسبق و شیوهٔ رشوه‌خواری در روزگار وزیر سابق بود، دست به اقدامات وسیع زد. او پس از سامان دادن به کار دیوانها (صابی، همانجا)، اقطاعات و مقرریهای افزون بر اندازهٔ لشکریان و نزدیکان خلیفه را حذف کرد و کارگزاران مالیاتی را زیر نظر خود قرار داد و آنان را به رعایت دادگری خواند (*العیون*، ۴(۱)/۲۵۳، ۲۵۴). نیز برخی از مالیاتهای زاید چون «مَکْس» در مکه و «تکلمة» در فارس و برخی مناطق دیگر را حذف کرد (ابن مسکویه، ۲۸/۱) و به عاملان شهرها دستور داد تا اموالی را که برعهده دارند، به بغداد بفرستند (صابی، همانجا) و برخی از انان را که به مردم آزار می‌رساندند، عزل کرد (قرطبی، همانجا). وی حتی در برابر سرپیچی حسین بن حمدان از پرداخت مالی که برعهده داشت، سپاه به سوی وی فرستاد تا او را دستگیر کردند (۳۰۳ ق) و به بغداد بردند (ابن مسکویه، ۳۶/۱ ـ ۳۷). اینگونه اقدامات از یک سو موجب ناخشنودی و مخالفت امرا با علی بن عیسی و بدگویی از او شد (همدانی، ۱۳) و از سوی دیگر طرفداران ابن فرات که وزیر را با خواستهای خود همراه نمی‌دیدند، از سعایت در بارهٔ او از هیچ کوششی فروگذار نکردند و برخی نیز نزد خلیفه از بازگشت ابن فرات به‌وزارت سخن گفتند (ابن مسکویه، ۳۹/۱، ۴۰). علی بن عیسی که از این تلاشها آگاهی یافته بود، بیمناک از سرانجام کار، املاک خود را وقف کرد و بندگانش را آزاد ساخت و خواست از وزارت کناره جوید، ولی مقتدر نپذیرفت و او را به پشتیبانی خویش دلگرم ساخت (صابی، همان، ۳۰۷، ۳۰۸). علی بن عیسی سپس در نامه‌ای که به سیدهٔ مادر خلیفه نوشت، خدمات خود را در اصلاح امور مالی و دیوانی و مقرری خدم و حشم و سپاه برشمرد و خاطرنشان ساخت که افزایش مقرری کسانی که خواستار آن هستند، ضرورت ندارد، و وی در مواضع خود پای می‌فشارد و هر رنجی را در خدمت خلیفه به جان می‌خرد (همان، ۳۰۸ ـ ۳۱۰). با اینهمه چون توطئه برضد وزیر، در غیبت مونس که برای سرکوب علویان به مغرب رفته بود، شدت یافت (ابن مسکویه، ۴۴/۱)، خاصه به سبب کدورتی که امّ موسی قهرمانه، از زنان بانفوذ دربار، از وزیر داشت و مقتدر را به عزل او تحریک می‌کرد، وی در اواخر سال ۳۰۴ ق در حالی که به قصر خلیفه می‌رفت، دستگیر و معزول شد (صابی، همان، ۳۱۰). ابن فرات دوباره به وزارت نشست و دست به توقیف و مصادرهٔ اموال اطرافیان و کارگزاران و کاتبان وزیر معزول زد (همدانی، ۱۷؛ *العیون*، ۴(۱)/۲۶۵)، اما به رغم آنکه علی بن عیسی را در قصر مقتدر (قرطبی، ۶۱؛ ابن مسکویه، ۴۰/۱) به حبس افکندند (قس: همدانی، همانجا، که از تبعید او به دیرالعاقول سخن گفته است)، ولی از مصادره اموال او چیزی یاد نکرده‌اند. احتمال دارد این امر ناشی از وقف املاک علی بن عیسی توسط خود وی یا به سبب عهدی بوده که از پیش میان علی بن عیسی و ابن فرات بسته شده بود، مبنی بر آنکه یکدیگر را یاری رسانند و بر جان و مال یکدیگر آسیبی وارد نسازند (صابی، همان، ۳۲۰). بی‌مهری خلیفه نسبت به علی بن عیسی و توقیف او چندان به درازا نکشید، چه در ۳۰۵ ق به سادگی توانست خود را از اتهام رابطه با یوسف‌بن‌ابی‌الساج که بر خلیفه شوریده بود، مبرا سازد و همین امر باعث شد که خلیفه با او بر سر مهر آید و از فشار زندانش بکاهد (قرطبی، ۶۷). مدتی بعد در ۳۰۶ ق ابن فرات که به بهانهٔ جنگ بایوسف‌بن‌ابی‌الساج مقرری لشکریان را به تأخیر انداخته بود، و نیز به سبب کاهش درآمد دولت، از وزارت عزل

شد و ابومحمد حامد بن عباس به پیشنهاد ابوالقاسم بن حواری به وزارت نشست (ابن مسکویه، ۵۸/۱). به روایت ابن مسکویه (همانجا) ابن حواری همچنین از خلیفه خواست که ابن جراح را از توقیف برهاند و به ریاست دیوانها بنشاند. خلیفه موافقت خود را به رضایت وزیر جدید موکول کرد و چون حامد بن عباس نیز به این پیشنهاد روی خوش نشان داد، علی بن عیسی به ریاست دیوانها منصوب شد (*العیون*، ۴(۱)/۲۷۷، ۲۷۸). به گفتهٔ قرطبی (صص ۷۴،۷۳) به سبب ضعف و پیری حامد بن عباس، علی بن عیسی را به معاونت او برگزیدند و خلیفه در نامه‌ای به وزیر جدید خاطرنشان ساخت که سبب عزل علی بن عیسی از وزارت، خیانت وی یا کاری که موجب ناخشنودی خلیفه شده باشد، نبوده است، بلکه خود وی از وزارت کناره گرفته بوده است.

کار علی بن عیسی در مسند ریاست دیوانها به سرعت بالا گرفت و به استقلال در امور دخل و تصرف می‌کرد و برای حامدبن عباس جز نامی از وزارت برجای نماند (ابن مسکویه، ۵۹/۱)، چنانکه حتی خلیفه در حضور وزیر با علی بن عیسی به مشورت می‌پرداخت (*العیون*، ۴(۱)/۲۷۹). شاید کسانی که گفته‌اند ابن جراح سه مرتبه به وزارت رسید (ابن ندیم، ۱۴۲)، این روزگار را نیز جزو دوران وزارت او بر شمرده‌اند. حامدبن عباس به عنوان واکنشی در برابر قدرت یافتن علی ابن عیسی، به اقطاع دادن خراج ولایات، و ضیاع خاصه و عامه در عراق و ایران دست زد (*العیون*، همانجا) و به خلیفه چنین نمایاند که به درآمد دولت بسی افزوده است (ابن اثیر، ۱۱۶/۸)، اما شورش بزرگ بغداد در ۳۰۷ ق (همانجا؛ ابن مسکویه، ۷۳/۱-۷۵) و به قولی در ۳۰۸ ق (العیون،۴ (۱)/۲۹۱) یا ۳۰۹ ق (قرطبی، ۸۵) به سبب گرانی و کمبود ارزاق عمومی، و احتکار غلات توسط حامدبن عباس و امرای دولت (ابن اثیر، ۱۱۷/۸) موجبات ضعف وزیر را بیش از پیش فراهم آورد، چنانکه خود وی از خلیفه خواست که اقطاعات او را فسخ کند و اجازه دهد که به واسط رود و از وزارت کناره جوید. خلیفه دو پیشنهاد نخست را پذیرفت ولی با استعفای او موافقت نکرد (قرطبی، همانجا) و سپس کار نظارت بر خراج و ضیاع را به ابن جراح سپرد و وزیر نیز به کارگزارانش نوشت که وظایف خود را به عاملان ابن حراج تحویل دهند (ابن مسکویه، ۷۵/۱). شاید همین امر سبب شده باشد که طرفداران حامدبن عباس این شورش را ساختهٔ علی بن عیسی بدانند (ابن اثیر، همانجا)، اما بعید است که علی بن عیسی برای دستیابی به وزارت به چنین کاری دست زده باشد، خاصه که گفته‌اند او سپس وزارت را که از سوی خلیفه به وی پیشنهاد شده بود (۳۰۹ ق) نپذیرفت و حتی از پوشیدن خلعت وزارت که خلیفه برای وی فرستاده بود، خودداری ورزید و به درّاعهٔ خویش بسنده کرد (قرطبی، همانجا).

ناتوانی حامدبن عباس و تسلط علی بن عیسی بر امور، در کنار عواملی چون سعایت محسّن بن فرات دربارهٔ وزیر و رئیس دیوانها، و دشمنی برخی از افراد با نفوذ دربار با حامد، و نیز شکایت فرزندان و اهل حرم و خدم و اطرافیان خلیفه از تأخیر در وصول مقرری، و کسر دو ماه از مقرری سالانهٔ کارگزاران دولتی (ابن مسکویه، ۸۵/۱، ۸۶) سبب شد که خلیفه، حامدبن عباس و علی بن عیسی را معزول سازد (۳۱۱ ق) و ابن فرات را برای بار سوم به وزارت بنشاند.

در این میان ابوطاهر قرمطی به بصره هجوم برد و پس از قتل و غارت با غنایم بسیار بازگشت. بُنَیّ بن نفیس که از سوی ابن فرات به بصره رفته بود، از قول برخی از قرامطه مدعی شد که علی بن عیسی با تجهیز قرامطه آنان را به این حمله تشویق کرده است. از این‌رو مقتدر دستور داد، ابن جراح را آوردند و با حضور ابن فرات و برخی از قرامطه که ابن نفیس آنان را به بغداد فرستاده بود، مناظره‌ای طولانی درگرفت (همو، ۱۰۵/۱-۱۰۶؛ صابی، همان، ۱۰۵-۱۱۰). دفاع علی ابن عیسی چنان بود که حتی به رغم اصرار ابن فرات، قاضیانی که در مجلس حاضر بودند، برضد ابن جراح رأی ندادند (یاقوت، ۱۴۶/۲، ۱۴۷) و نیز قاضی ابوجعفراحمدبن اسحاق بن بهلول به دفاع از او برخاست (صابی، همان، ۳۱۸-۳۲۰). با اینهمه ابن جراح را به پرداخت ۳۰۰٬۰۰۰ دینار محکوم کردند، به شرط آنکه ۱۰۰٬۰۰۰ دینار آن را در یک ماه تأدیه کند تا از زندان خلاص شود (ابن مسکویه، ۱۰۹/۱) و بقیه را سپس بپردازد (صابی، همان، ۳۲۰). گفته‌اند که محسّن بن فرات پسر ابوالحسن بن فرات برای گرفتن آن مال، ابن جراح را، گویا به دستور خلیفه (همان، ۳۲۲، ۳۲۳)، آزار بسیار رسانید، تا آنجا که وزیر از کار فرزند اظهار ناخشنودی کرد و تذکر داد که علی بن عیسی در ایام قدرت به او یاری کرده است (ابن اثیر، ۱۴۲/۸). سپس نزد خلیفه به شفاعت برخاست و درخواست کرد که بند از پای و جبهٔ پشمینه از تن او بردارند. مقتدر اگرچه برآن بود که علی ابن عیسی به بیش از آنچه بر او رفته، سزاوار است، ولی گفت تا بند از پایش بردارند (ابن مسکویه، ۱۱۱/۱) و سپس وی را به وزیر سپرد. ابن فرات نیز چندی بعد (قس: یاقوت، ۶۹/۱۴-۷۱) او را به مکه و از آنجا به صنعا، در یمن تبعید کرد (ابن مسکویه، ۱۱۳/۱؛ صابی، همان، ۳۳۳، ۳۳۵؛ مسعودی، ۲۲۹/۲) و توطئهٔ قتل او در راه عراق به مکه که البته درستی آن محل تردید است، ناکام ماند (قرطبی، ۱۱۳). ظاهراً یاقوت (۶۹/۱۴) این روزگار را دومین دورهٔ وزارت ابن جراح دانسته یا داستان تبعید به مکه را با پایان دومین دورهٔ وزارتش خلط کرده است. باعزل و تبعید علی بن عیسی، کار وزارت بیش از پیش دچار نابسامانی شد و به گفتهٔ جعفربن قدامهٔ کاتب (همو، ۱۷۹/۷) شیرازهٔ امور از هم گسیخت. در ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م ابن فرات و پسرش محسّن دستگیر و سپس کشته شدند و ابوالقاسم عبدالله بن محمد خاقانی به وزارت نشست (ابن مسکویه، ۱۳۸/۱، ۱۳۹). مونس خادم این بار نیز عهد دیرین خود را با علی بن عیسی فراموش نکرد و به پایمردی او بود که وی از یمن به مکه رفت (همو، ۱۴۱/۱) و با ۲٬۰۰۰ دینار مقرری ماهانه به ریاست دیوان إشراف مصر و شام منصوب شد (صابی، همان، ۳۳۵). در ۳۱۳ ق خاقانی وزیر عزل شد و مونس کوشید تا زمینهٔ

وزارت ابن جراح را دیگر بار فراهم سازد (همدانی، ۴۷، که دربارهٔ تاریخ عزل خاقانی دچار تناقض شده است)، ولی سرانجام ابوالعباس خصیبی به سبب تمایل حاجب و ثمل القهرمانه و سیده مادر خلیفه به وزارت نشست (قرطبی، ۱۲۶) و علی بن عیسی را برجای خود ابقاء کرد (صابی، همان، ۳۳۵)، اما وزارت خصیبی نیز که در منهیات فرو افتاده و کار ملک را مهمل گذارده بود، دوام نیافت و در ۳۱۴ ق به پیشنهاد مونس و دستور خلیفه عزل شد (ابن اثیر، ۱۶۴/۸).

علی بن عیسی که در این روزگار در دمشق به سر می‌برد، به اشارهٔ مونس، از سوی خلیفه نامزد وزارت شد و ابوالقاسم عبیدالله بن محمد کلوذانی به نیابت از او در بغداد به کار پرداخت (ابن مسکویه، ۱۴۹/۱). علی بن عیسی در ۳۱۵ ق به بغداد رسید و به رغم آنکه جهت وزارت به عراق آمده بود، نخست از پذیرفتن خلعت وزارت سرباز زد، ولی سرانجام پذیرفت و رشتهٔ کارها را دردست گرفت (قرطبی، ۱۲۹). او این بار نیز به روش پیشین، دیوانیان کافی و مورد اعتماد خود را بر کارها گمارد و از مقرریهای کارگزاران دولت و نزدیکان خلیفه کاست وی حتی اقطاع ویژهٔ وزیران را نپذیرفت و به رغم اصرار خلیفه آن را باز گرداند و خود به نظارت مستقیم بر عاملان دیوانها پرداخت (ابن مسکویه، ۱۵۲/۱، ۱۵۷، ۱۵۹) و هر سه شنبه در دیوان مظالم می‌نشست (قرطبی، ۱۳۰).

از وقایع مهم این ایام، می‌توان به قدرت یابی برخی از سران دیلمی و مخالفت با بغداد، و نیز خروج ابوطاهر قرمطی و چیرگی او بر سپاه خلیفه به سرکردگی ابن ابی‌السّاج و تهدید بغداد (همدانی، ۵۱ - ۵۳) که موجب بحران شدید سیاسی شد، اشاره کرد. از سوی دیگر عدم توفیق علی بن عیسی در ایجاد توازن میان دخل و خرج به سبب اسراف نزدیکان خلیفه، و نیز مخالفت نصر حاجب با او، وی را بر آن داشت که استعفا کند (۳۱۶ ق)، ولی مقتدر استعفای او را نپذیرفت و با مونس در این باب مشورت کرد. مونس نیز مقتدر را به مدارا با وزیر خواند و نامزدهای وزارت ــ فضل بن جعفر بن حِنزابه، ابوعلی بن مقله و محمدبن خلف نیرمانی ــ را شایستهٔ وزارت ندید (ابن مسکویه، ۱۸۴/۱). با اینهمه در ۳۱۶ ق علی بن عیسی از وزارت کنار رفت و ابن مقله رشتهٔ کارها را در دست گرفت (قرطبی ۱۳۴؛ ابن مسکویه، ۱۸۵/۱). علی‌بن‌عیسی با برادرش عبدالرحمن در خانهٔ زیدان القهرمانه به حبس افکنده شد. سپس نصر حاجب مدّعی گردید که مردی به نام جوهری اعتراف کرده که واسطهٔ میان علی بن عیسی و ابوطاهر قرمطی بوده و علی به توسط او با ابوطاهر مکاتبه می‌کرده است. خلیفه، خشمناک از این واقعه، خواست علی بن عیسی را در حضور قاضیان و فقیهان و دیوانیان تازیانه زند، ولی سیده مادر خلیفه که حقیقت امر را دریافته بود، مقتدر را از این کار بازداشت (ابن مسکویه، ۱۸۶/۱، ۱۸۷).

در نیمهٔ محرم ۳۱۷ ق به سبب آشوبی که نازوک رئیس شُرطهٔ بغداد و ابوالهیجاء حمدانی برضد خلیفه برپا ساختند، مقتدر از خلافت خلع شد و قاهر به خلافت نشست. مونس به رغم کدورتی که از مقتدر یافته بود، او را همراه با خانواده‌اش به خانهٔ خود برد و ابن جراح را نیز از زندان برگرفت و نزد خود جای داد (قرطبی، ۱۴۱؛ قس: تنوخی، ۵۲/۲، ۵۳). دو روز بعد که نازوک و ابوالهیجاء کشته شدند و مقتدر باز به خلافت نشست، علی بن عیسی را به معاونت ابن مقله برگزید (همو، ۵۵/۲) و ریاست دیوان مظالم را نیز به او داد (همدانی، ۶۰ - ۶۳). در ۳۱۸ ق میان مونس و خلیفه اختلاف بالا گرفت تا حدی که در جمادی الاول همان سال خلیفه از غیبت مونس استفاده کرد و ابن مقله وزیر را به جرم گرایش به مونس توقیف کرد و در پاسخ اعتراض مونس خواست ابن مقله را به قتل آورد، اما به پایمردی و کوشش علی ابن‌عیسی که میان خلیفه و مونس به میانجیگری پرداخته بود، از آن عزم بازگشت. خلیفه خواست حسین بن قاسم بن عبیدالله را به وزارت بردارد، اما این باز نیز مونس به مخالفت برخاست. خلیفه به‌علی بن عیسی پیشنهاد وزارت داد، ولی او نپذیرفت و خواستار ابقای ابن مقله شد. این بار خلیفه از پذیرفتن او تن زد و سرانجام سلیمان بن حسن بن مخلد را به وزارت برداشت و علی بن عیسی را به نظارت بر دیوانها و معاونت وزیر جدید برگزید (ابن مسکویه، ۲۰۳/۱ - ۲۰۵). ابن جراح در چند ماه وزارت ابوالقاسم کلوذانی (رجب تا رمضان ۳۱۹ ق) نیز به دستور خلیفه در شغل خود ابقا شد، اما در رمضان همان سال که حسین ابن قاسم به وزارت رسید، شرط کرد که ابن جراح در کارها دخالت نکند و در دیوان مظالم نیز ننشیند و خلیفه با این شرط موافقت کرد (همو، ۲۱۹/۱). وزیر جدید سپس خواست ابن جراح را به مصر تبعید کند، ولی مونس به دفاع از او برخاست (همدانی، ۶۵)، تا در شوال ۳۱۹ ق وی را به دیرقُنّی (قرطبی، ۱۶۵) و به قولی به الصافیه (همدانی، ۶۵؛ ابن اثیر، ۲۳۲/۸) تبعید کردند. ابن جراح تا سال بعد که مقتدر کشته شد، در همانجا ماند. پس از مقتدر و آغاز خلافت قاهر (۳۲۰ ق / ۹۳۲م) مونس باز کوشید تا علی بن عیسی را به وزارت بنشاند، ولی به توصیهٔ علی بن بلیق، حاجب خلیفه، که معتقد بود در چنان شرایطی وزیر می‌بایست مردی بخشنده و خوش اخلاق باشد، با وزارت ابن مقله موافقت کرد، اما علی بن عیسی را از تبعیدگاه به بغداد خواند و خلیفه وی را بسیار نواخت (همدانی، ۱۷۱). انتصاب او به امارت واسط در ۳۲۱ ق توسط خلیفه (همو، ۷۹) با آنکه اندکی با این روایت که ابن مقله وزیر پس از مرگ تکین خاصه امیر مصر خواست ابن جراح را به امارت آنجا گسیل دارد، ولی او به بهانهٔ پیری و سستی از آن سرباز زد (ابن مسکویه، ۲۵۸/۱)، متعارض است، ولی بعید نمی‌نماید. با اینهمه علی بن عیسی از جملهٔ کسانی بود که در خلع قاهر از خلافت با ابن ابی‌الشّوارب قاضی همداستان شد (همدانی، ۸۲) و گفته‌اند که در کور کردن او نیز دست داشت (ابن مسکویه، ۲۹۱/۱). احتمالاً به همین سبب بود که راضی پس از آنکه قدرت را در دست گرفت (۳۲۲ ق / ۹۳۴م) علی بن عیسی و برادرش عبدالرحمن را به مشورت در کار خلافت خواند و به علی پیشنهاد وزارت داد، ولی او

نپذیرفت و ابن مقله را برای آن شغل نامزد کرد (صولی، ۴؛ ابن اثیر، ۲۸۲/۸، ۲۸۳). به روایت همدانی (ص ۹۱) ابن مقله در ۳۲۳ ق علی ابن‌عیسی را متهم ساخت که ناصرالدولهٔ حمدانی را به قتل عمویش ابوالعلاء بن حمدان تشویق کرده است. به همین سبب ۵۰۰٬۰۰۰ دینار از اموال او را مصادره و به الصافیه تبعیدش کرد. با این حال خلیفه در ۳۲۴ ق پس از عزل ابن مقله، از علی بن عیسی خواست که وزارت را برعهده گیرد و او به رغم اصرار خلیفه نپذیرفت و برادر خود عبدالرحمن را برای این کار پیشنهاد کرد و او به وزارت نشست (ابن مسکویه، ۳۳۶/۱). اندکی بعد خلیفه، عبدالرحمن را که در ادارهٔ امور ضعف بسیار نشان داد، همراه با برادرش علی گرفت و مبلغ هنگفتی از هر دو مصادره کرد (همدانی، ۹۵). به نظر می‌رسد که علی بن عیسی از این پس تا ۳۲۹ ق در دستگاه دولتی شغلی نداشته است. به روایت صولی در این سال علی بن عیسی پس از فعالیت برای به خلافت نشاندن متقی و بیعت گرفتن برای او، از قبول پیشنهاد وزارت خودداری کرد و برادر خود عبدالرحمن را نیز از پذیرش آن شغل منع کرد (صص ۱۸۷، ۲۰۳)، ولی گویا عبدالرحمن به دستور خلیفه، بی‌آنکه رسماً به وزارت نشیند، رشتهٔ امور را در دست گرفت (ابن مسکویه، ۱۸/۲). پس از این تاریخ، از ابن جراح تا هنگام مرگ آگاهی چندانی در دست نیست. به نظر می‌رسد که در این سالها خارج از غوغای سیاست، اما سخت محتشم در بغداد می‌زیسته و از احترامی عظیم برخوردار بوده است، چنانکه وقتی معزالدولهٔ دیلمی وارد بغداد شد، ابوجعفر صیمری یار و مشاور امیر دیلمی، ابن جراح را بسیار بزرگ داشت و معزالدوله را نیز واداشت تا با او به احترام بسیار رفتار کند (همدانی، ۱۵۴، ۱۵۵). به روایت ابن ندیم (ص ۱۴۲)، ابن جراح در نیمهٔ شب همان روزی که معزالدوله وارد بغداد شد، در ۹۰ سالگی درگذشت و پیکرش را در خانهٔ خود وی به خاک سپردند.

علی بن عیسی که صولی (ص ۱۸۷) از او با القاب تاج الدوله و جمال الدوله یاد کرده است، در میان وزیران خلفا در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م از پایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این پایگاه اگر نه از نظر سیاسی که در آن توفیق چندانی نداشت، لااقل از دیدگاه اجتماعی و نیز کار وزارت، دارای اهمیت است. در آن روزگار که وزارت وسیلهٔ دستیابی به مطامع شخصی بود و مدعیان برای نیل به این مقام از هیچ دسیسه‌ای برضد یکدیگر خودداری نمی‌کردند، وی علاقه‌ای به این کار نشان نمی‌داد و چنین می‌نماید که اگر به سامان رساندن کارها را وظیفهٔ خود نمی‌انگاشت (صابی، همان، ۳۰۸ و بعد)، به کلی از آن کناره می‌گرفت، چنانکه در ۳۱۴ ق به اکراه وزارت را پذیرفت (ابن قرطبی، ۱۲۹) و سپس نیز بارها از پذیرش آن سر باز زد (نک: مثلاً صولی، ۴، ۲۰۳). این معنی اگر هم از خوی گوشه‌نشینی و عافیت طلبی او برخاسته باشد (صابی، همان، ۳۲؛ ابن ابار، ۱۶۸؛ قس: ابوحیان، *البصائر*، ۱۳۸/۴) گواه سلامت نفس او نیز می‌تواند باشد، چنانکه چون در ۳۱۴ ق دوباره به وزارت رسید، از همهٔ کسانی که در نخستین دورهٔ وزارتش با او بدی کرده و موجب عزل و دستگیری او شده بودند، درگذشت (ابن مسکویه، ۱۵۱/۱) و سپس نیز بعد از سالها وزارت چون به کار دیوانی بازگشت، از توطئه برضدّ ابن مقله وزیر خودداری کرد و خود را از اتباع و یاران او خواند (تنوخی، ۵۶/۲). با اینهمه نسبت به کارگزاران دولت بسیار سختگیر بود (قرطبی، ۷۵، ۷۸؛ ابوحیان، همانجا) و می‌کوشید تا آنان را از میان مردمان عادل و امین برگزیند (همدانی، ۱۲)، اما مخالفت او با خرجهای زاید و کاستن مقرّریها و اقطاعات (مثلاً: ابن مسکویه، ۲۷/۱، ۲۸) باعث شد که او را مردی بخیل خوانند (قرطبی، ۵۱)، درحالی که بخش اعظم درآمد خود را به صدقه می‌داد (یاقوت، ۶۸/۱۴) و در تبعیدگاه نیز چنین می‌کرد (صابی، همان، ۳۱۱؛ همدانی، ۱۵۴). اگرچه ابن جراح بلافاصله پس از آنکه بار نخست به وزارت نشست، دست به اصلاحات اقتصادی زد و کوشید تا میان دخل و خرج تعادلی پدید آورد (صابی، همان، ۳۱۶؛ العش، ۱۶۳)، ولی کار بی‌سابقهٔ تهیهٔ ترازنامهٔ مالی دولت، از کارهایی بود که پس از پایان دورهٔ وزارت و در مقام ریاست دیوانها به آن دست زد (صابی، رسوم، ۲۱ و بعد). وی در مقام وزارت یا ریاست دیوانها، نه تنها کوشید تا برخی از مالیاتهایی را که خاصه بر دوش کشاورزان و پیشه‌وران سنگینی می‌کرد، بردارد (ابن مسکویه، ۲۸/۱، ۲۹؛ العش، همانجا)، بلکه همواره کارگزاران دولت را از ستم بر مردم برحذر می‌داشت (همدانی، ۱۲، ۱۳) و از نامه‌های او به عاملان شهرها آشکار است (ابن مسکویه، ۲۸/۱؛ ماهر حماده، ۱۳۸/۳، ۲۴۹، ۲۵۰) که تا چه حد در برانداختن رسوم ظالمانه و تشویق بدادگری می‌کوشیده است (*العیون*، ۴(۱)/۲۵۳). گفته‌اند وی دستور داد تا آسیابهای ملک اقطاعی خود را که مانع از رساندن آب به کشاورزان منطقه بود، خراب کنند و به جایش مسجد بسازند (صابی، *الوزراء*، ۳۱۱). نیز به ساختن و تعمیر بیمارستانها و استخدام پزشکان و ترفیه حال بیماران اهتمام خاص داشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۲/۲، ۲۰۳؛ ابن اثیر، ۶۸/۸، ۶۹)، و به‌رغم حسابگری در امور مالی دولت، از ساختن ابنیه و ایجاد آبادانی رویگردان نبود (همدانی، ۱۲؛ *العیون*، همانجا). درنتیجهٔ این کارها بود که او را در میان وزیران، به عمربن عبدالعزیز در میان خلیفگان، تشبیه کرده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۴۸/۲) و گفته‌اند که «هر کاری را بر قاعدهٔ مناسب آن اساس نهاد، و روزگار او از روزگار همهٔ وزرای بنی عباس خوش‌تر و نیکوتر بود» (هندوشاه، ۲۰۶). ابن جراح حتی مقتدر را واداشت تا مستغلّات خود را در بغداد که ماهانه حدود ۱۰۰٬۰۰۰ دینار درآمد داشت (یاقوت، ۷۰/۱۴)، وقف حرمین کند، و دیوانی به نام دیوان البرّ خاصّ آن بنیاد نهاد (تنوخی، ۲۲۱/۱). نیز شماری دیوانهای موقتی چون دیوان ارتفاق برای اخذ و مصرف اموالی که کارگزاران دولت می‌بایست به وزیران پیش از او می‌دادند (همانجا) و دیوان «مقبوضات عن امّ موسی» برای رسیدگی به اموال بی‌حساب و مصادره شدهٔ ام‌موسی قهرمانه که از زنان با نفوذ دربار بود، پدید آورد (ابن مسکویه، ۸۳/۱، ۸۴)، ولی درست کرداریش مانع از آن بود که از این اموال فراوان که همه زیرنظر خود او به

مصرف می‌رسید، چیزی را به خود اختصاص دهد. گذشته از این چون تنعم خواه نبود، حتی از پذیرش اقطاع مخصوص وزیران که ۱۷۰٬۰۰۰ دینار درآمد داشت، چشم پوشید (ابن مسکویه، ۱۵۹/۱؛ همدانی، ۵۱). ابن جراح به دیانت شهره بود و به فرایض دینی التزام داشت (خطیب، ۱۴/۱۲؛ ابن جوزی، ۳۵۱/۶) و از جمله حافظان قرآن به‌شمار می‌رفت (یاقوت، ۶۹/۱۴؛ ابن ابار، ۱۸۶). چنین می‌نماید که تشرّع وی سبب شد که در زمرهٔ مخالفان سرسخت حلاج درآید و در محاکمهٔ او مداخله کند (ابن کثیر، ۲۱۷/۱۱؛ هندوشاه، ۱۹۹). علی بن عیسی همچنین محدّثی چیره‌دست بود و ذهبی (سیر، ۲۹۸/۱۵) او را «امام محدّث صادق و وزیر عادل» خوانده است. از احمد بن بدیل کوفی و حسن بن محمد زعفرانی و حمید بن ربیع و عمربن شبّة حدیث شنید، و کسانی چون سلیمان بن احمد طبرانی و قاضی ابوطاهر محمد ابن‌احمد ذهلی از او روایت کرده‌اند (ابن جوزی، ۳۵۱/۶؛ خطیب، ۱۴/۱۲). گفته‌اند در ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م که محمدبن جریر طبری درگذشت و برخی از مردم بغداد او را رافضی خواندند و از دفن وی جلوگیری کردند، ابن جراح آنان را سخت مورد سرزنش قرار داد (ابن اثیر، ۱۳۴/۸). همین مایه توجه او به ادیبان و نویسندگان و دانشمندان سبب شد که کسانی چون ابن قدامه (یاقوت، ۱۷۹/۷)، ابوسهل بن زیاد بن قطّان (تنوخی، ۳۷۸/۲)، و صابی (*الوزراء*، ۳۰۶ و بعد) و ابن درید (ابوحیان، *البصائر*، ۱۳۷/۴) او را بسیار ستایش کنند. به علاوه علی ابن‌عیسی خود از جملهٔ نویسندگان و ادیبان به شمار می‌رفت. قلقشندی کتابی در علم مناظر به او نسبت داده (۴۷۶/۱)، و ابن ندیم (ص ۱۴۲) کتابهای *جامع الدعاء*، *معانی القرآن و تفسیره* و *کتاب الکتّاب و سیاسة المملکة وسیرة الخلفاء* را از آثار او دانسته است. نیز احمدبن یوسف معروف به ابن دایه، کتاب *مختصر المنطق* را به نام علی بن عیسی تألیف کرد (یاقوت، ۱۶۰/۵). همچنین رساله‌ای از او توسط سوردل (III/80-90) به چاپ رسیده است. از توقیعات او که آن را بیش از ۳۰٬۰۰۰ دانسته‌اند (یاقوت، ۷۲/۱۴) معلوم می‌شود که مردی بلیغ و فصیح بوده و در ادب عرب دستی قوی داشته است (مثلاً: ابوحیان، *البصائر*، ۵۶/۲، ۶۵، ۷۶۸؛ همو، مقابسات، ۲۲۱، ۲۳۷).

۶. **ابوالقاسم عیسی بن علی بن عیسی بن داوود بن جراح** (۳۰۲ـ ۳۹۱ ق/ ۹۱۴ ـ ۱۰۰۱ م)، راوی، ادیب، آشنا به علم منطق، دیوانی مشهور و پسر وزیر سابق الذکر. از نام استادان وی در فقه و ادب آگاهی در دست نیست، اما منطق را از یحیی بن عدی فرا گرفت (قفطی، ۱۶۳) و در آن دستی قوی یافت (ابن ندیم، ۱۴۳). در حدیث و روایت نیز پایگاهی بلند داشت، چنانکه او را «ثبت السّماع و صحیح الکتاب» دانسته‌اند (ابن جوزی، ۲۱۸/۷) و ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، ۱۰۲۳/۳) «مسند بغداد»ش خوانده است. وی از ابوالقاسم عبدالله بن محمد بغوی و ابوبکر بن ابی داوود سجستانی و یحیی بن محمد بن صاعد و دیگران حدیث شنید، و ازهری، حسن بن محمد خلاّل، ابوعبدالله صیمری و ابوالقاسم تنوخی از او روایت کرده‌اند (خطیب، ۱۷۹/۱۱)، و کسانی چون ابوبکر محمدبن موسی خوارزمی و دیگران در مجالس املاء حدیث او حاضر می‌شدند (روذراوری، ۳۹۷ـ ۳۹۸). این نکته هم بسی قابل توجه است که محدّثی بدین پایگاه، به دانشهایی که مستقیماً با شریعت ارتباط ندارند، عنایت داشته باشد و بلکه از بزرگان آن دانشها به شمار آید (شهرزوری، ۱۵۰/۲؛ ابن ندیم، همانجا). شاید به‌همین سبب بود که برخی از کسانی که در باب حافظان و راویان آثاری پدید آورده‌اند، کوشیده‌اند که اشتغال او را به فلسفه نفی کنند (مثلاً ذهبی، *میزان*، ۳۰۸/۳). عیسی بن علی از جمله کسانی بود که در محضر ابن سعدان وزیر حضور می‌یافتند و به مباحثه در مسائل گوناگون علمی می‌پرداختند. ابوحیان که با وی دوستی داشته و بسیاری از آرای فلسفی او را نقل کرده، گزارشی از یکی از این جلسات تهیه کرده است (مقابسات، ۸۵). با اینهمه وی او را در تعلیم دانش خود مردی بخیل دانسته است (*الامتاع*، ۳۶/۱، ۳۷)، درحالی که قفطی (همانجا) و شهرزوری (همانجا) از اشتغال او به تدریس و شاگردان فراوانش یاد کرده‌اند.

عیسی‌بن علی یک چند کاتب الطّائع خلیفه در دیوان رسایل بود (ابن جوزی، ۲۱۸/۷) و صابی (*الوزراء*، ۳۵۷، ۳۷۴، ۳۷۶) و تنوخی (۲۰۶/۱) که با او معاصر و مصاحب بوده‌اند، روایاتی از او دربارهٔ وقایع سیاسی دوران پدرش علی‌بن عیسی نقل کرده‌اند.

قفطی (همانجا) نسخه‌ای از کتاب سماع طبیعی با شرح یحیی بن عدیّ نحوی دیده بوده که عیسی‌بن علی آن را نزد یحیی خوانده و خود بر آن حواشی نوشته بوده است. نیز گفته‌اند که کتابی در لغت فارسی داشته (ابن ندیم، همانجا). از اینجا معلوم است که زبان فارسی را نیز نیک می‌دانسته است. چند برگ از بخش دوم *امالی* او در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (آربری، II/108-109).

پس از آنکه عیسی‌بن علی درگذشت، قاضی ابوعبدالله ضبّی بر او نماز گزارد و پیکرش را در خانهٔ خودش به خاک سپردند (روذراوری، ۳۹۷؛ ابن جوزی، ۲۱۹/۷).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جراح، محمدبن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مسکویه، احمدبن محمد، تجارب الامم، به کوشش هـ. ف. آمدروز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ همو، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزّین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، مقابسات، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدّة*، به کوشش عبودالشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تحفة الوزراء*، به کوشش حبیب علی الراوی و ابتسام مرهون الصفار، بغداد، ۱۹۷۷ م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *کتاب الوزراء والکتاب*، به کوشش عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، تذکرة

الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و ابراهیم الزیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدبن سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ روذراوری، محمدبن حسین، *ذیل تجارب الامم*، (نک: ابن مسکویه، در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتز روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ شهرزوری، محمدبن محمود، *نزهة الارواح وروضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ صابی، هلال بن محسن، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ همو، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۲ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی*، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عزام، عبدالوهاب، *مقدمهٔ الورقة* (نک: ابن جراح، در همین مآخذ)؛ العش، یوسف، *تاریخ عصر الخلافة العباسیة*، به کوشش محمد ابوالفرج العش، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ فراج، عبدالستار احمد، (نک: صابی، *الوزراء*، در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، به کوشش محمد خانجی کتبی، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ ماهر حماده، محمد، *الوثائق السیاسیة والاداریة*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *نورالقبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۹۶۴ م؛ همو، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار فراج، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، *ادباء*؛ نیز:
Arberry, 1956; EI²; GAL,S; Sourdel, Dominique, «une lettre inédite de Alī b. ʿĪsā», *Arabica*, 1956.

صادق سجادی

اِبْن جُرَیْج، عبدالملک‌بن‌عبدالعزیز بن جریج مکنّی به‌ابوالولید و ابوخالد (ح ۸۰ـ۱۵۰ یا ۱۵۱ ق/۶۹۹ـ۷۶۷ یا ۷۶۸م)، محدّث، فقیه، حافظ، قاری و مفسّر مکّی رومیّ الاصل که او را فقیه الحرم یا شیخ الحرم نیز خوانده‌اند. در تاریخ تولد و درگذشت وی اختلاف است (نک: کتبی، ۷۵/۶؛ داوودی، ۳۵۲/۱؛ ابن سعد، ۴۹۲/۵؛ بخاری، *تاریخ الکبیر*، ۱(۳)/۴۲۳؛ فاسی، ۵۱۰/۵). جریج بردهٔ امّ حبیب دختر جُبیر و همسر عبدالعزیز بن عبدالله بن خالد بن اسیدبن ابی العیص بن امیّه بود و از این روی او را به ولاءِ عبدالعزیز نسبت داده‌اند (ابن سعد، ۴۹۱/۵ـ۴۹۲) و ابن جریج را مولای ابن امیّهٔ خالد [امیّة بن خالد] قرشی (بخاری، *تاریخ الکبیر*، همانجا) یا مولای خالد بن عتّاب بن اسید (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۳۵۶) یا مولای آل اسید بن ابی العیص بن امیه (ابن ندیم، ۲۲۶) می‌نامیدند. او قرائت را نزد مکّی بن عبدان آموخت (خطیب، ۴۰۱/۱۰) و آن را از عبدالله بن کثیر روایت کرد (ابن جزری، ۴۶۹) و به نوشتهٔ خطیب، ابن جریج مدّت ۱۸ سال نزد عطاء می‌رفته و از او حدیث می‌شنیده است (۴۰۲/۱۰). از عطاء پرسیدند پس از تو چه کسی به جایت خواهد نشست؟ با اشاره به ابن جریج گفت: این جوان (ابن ابی حاتم، خطیب، همانجاها). یکی دیگر از شیوخ وی عمروبن دینار است که ابن جریج پس از عطاء مدت ۷ سال نزد او دانش آموخت (خطیب، ۱۰/ ۴۰۲ـ۴۰۳) و دیگری نافع العدوی است (بخاری، *تاریخ الصغیر*، ۹۲/۲). ابن جریج از محمدبن مسلم بن عبیدالله زهری اجازهٔ نقل حدیث داشت (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۳۵۸) و از پدر خود عبدالعزیز بن جریج (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۶۹/۱)، ابن ابی مُلیکه، محمدبن المنکدر، میمون بن مهران، ابن طاووس، هشام بن عروه و دیگران استماع حدیث کرد (خطیب، ۴۰۰/۱۰). ذهبی نام شماری دیگر از شیوخ روایی وی را نیز نقل کرده است (*سیر*، ۳۲۶/۶). ابن جریج از امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) نیز حدیث شنیده و روایت کرده است (طوسی، *تهذیب*، ۲۴۱/۷؛ ذهبی، همانجا)، و شیخ طوسی او را از اصحاب امام جعفر صادق (ع) دانسته است (*رجال*، ۲۳۳). همو ابن جریج را از رجال عامّه معرفی کرده است (*اختیار*، ۶۸۷). کلینی گوید: اسماعیل بن فضل هاشمی به دستور امام صادق (ع) نزد ابن جریج رفت تا از او احادیثی دربارهٔ متعه (ازدواج موقت) فرا گیرد. املائات روایی ابن جریج به اسماعیل مورد تصدیق و تأیید امام قرار گرفت (۴۵۱/۵). وحید بهبهانی از این تصدیق و تأیید استنباط کرده که گویا ابن جریج شیعه و حتی از ثقات شیعه بوده است و احتمال می‌دهد که شیعهٔ زیدی بوده باشد (ص ۲۱۵). خویی نظر بهبهانی را مردود دانسته و این نظر را ترجیح می‌دهد که ابن جریج از فقهای عامّه بوده، ولی متعه را جایز می‌دانسته است (۱۹/۱۱). ابن سعد به‌نقل از محمد بن عمر او را ثقه و کثیرالحدیث دانسته (۴۹۲/۵) و ابن حنبل او را صحیح الحدیث به شمار آورده است (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۳۵۷). ابن حبّان او را جزء ۱۲ تن محدّثی به شمار آورده که از ثقات ششگانه که مدار حدیث بر آنان قرار داشته است، حدیث نقل کرده‌اند (۵۵/۱). و بعضی او را در عین ثقه بودن مُدلّس دانسته‌اند و برخی گفته‌اند که وی غث و سمین و موثّق و غیر موثّق را به هم آمیخته است (ابن حبان، ۹۲/۱؛ ابن حجر، ۵۲۰/۱؛ خطیب، ۴۰۴/۱۰). ابن جریج برای نشر دانش خود نخست به یمن مسافرت کرد (ابن سعد، همانجا) اما پس از مدتی، به شوق گزاردن حج به مکه بازگشت (ابوالفرج اصفهانی، ۴۹/۱) و سپس به بغداد نزد منصور دوانیقی خلیفهٔ عباسی شتافت و کتاب تألیفی خود را که حاوی احادیث ابن عباس بود، به منصور عرضه داشت و مدعی شد که هیچ کس چون او آنها را جمع نکرده است. منصور صله و انعامی به وی نداد و او را نزد سلیمان بن مجالد فرستاد و سلیمان در مقابل استنساخ از آن کتاب او را انعام داد (ابن حنبل، ۳۴۸/۱ـ۳۴۹). وی به کوفه نیز سفر کرد و در هاشمیهٔ کوفه درسی تفسیر گفت (ابن حنبل، ۲۳۷/۱). ابن جریج در زمان حکومت سفیان بن معاویه به بصره رفت و گویا این سفر در اواخر عمر وی انجام گرفت (ابن سعد، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۷۰/۱). ابن جریج شاگردان بسیاری تربیت کرد که برجسته‌ترین آنان را می‌توان مسلم بن خالد زنجی دانست که فقه را نزد وی آموخت (ذهبی، *سیر*، ۳۳۲/۶). عبدالرزاق بن همام و محمدبن بکر برسانی

(ابوزرعه، ۴۵۷/۱) و سفیان ثوری و یحیی بن سعید انصاری و محمدبن عمر واقدی نیز از شاگردان وی بودند (بخاری، *تاریخ الکبیر*، ۴۲۳/۳/۱؛ ابن سعد، ۴۹۲/۵). ابن حبّان، خطیب و ابن حجر شمار دیگری از شاگردان و کسانی را که از او روایت کرده‌اند، نام برده‌اند. محدثّان و فقیهان و مورّخان معتبری چون مؤلفان «صحاح ستة» و نیز شافعی، کلینی، ابن سعد، بلاذری روایات او را نقل کرده‌اند. ابن ابی حاتم به نقل از عبدالرزاق او را جزء نخستین کسانی که کتاب نوشته‌اند، یاد کرده است (۲(۲)/۳۵۷)، و گفته‌اند وی نخستین کسی است که در اسلام به تدوین کتاب پرداخته است (ابن خلکان، ۱۶۴/۳). ذهبی نیز او را نخستین فردی به شمار آورده که در مکه به تدوین علم پرداخته است (سیر، ۳۲۶/۶). سزگین می‌نویسد وی نخستین محدّث مکّی است که احادیث را به ترتیب موضوع مدوّن کرده است (۱(۱)/۱۶۶). ابن ندیم کتابی به نام سنن که حاوی مباحث طهارت، صلات، زکات و جز آن بوده، به وی نسبت داده است (ص ۲۲۶). داوودی او را صاحب تفسیری دانسته که گویا بر حجاج بن محمد مصیصی املا شده است (۳۵۲/۱). حاجی خلیفه نیز از سه کتاب تفسیر، سنن و مناسک منسوب به او نام می‌برد (۴۳۷/۱، ۱۰۰۸/۲، ۱۸۳۱). مجموعه‌ای از احادیث وی به تهذیب محمدبن مخلد بن حفص عطّار (د ۳۳۱ ق/۹۴۲م) با عنوان *ماروٰاه الاکابر عن مالک بن انس و یحیی الانصاری و ابن جریج* در مجموعهٔ ۱۷/۹۸ ظاهریه، قسم اول از ۲۰۲ آ تا ۲۰۹ ب و همچنین احادیثی از او در مجموعهٔ ۲۴ ظاهریه، ج ۱، از ص ۱۱۷ تا ۱۳۵ موجود است (سزگین، ۱(۱)/۱۶۷). به گفتهٔ سزگین تفسیر ابن جریج مورد اقتباس طبری بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش، گ. برگشتر سر، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن حبّان، محمّد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زائد، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر، احمدبن علی، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ابن حنبل، احمدبن محمد، *العلل ومعرفة الرجال*، به کوشش طلعت قوچ ییکیت و اسماعیل جراح اوغلی، آنکارا ۱۹۶۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ ابوزرعه دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله بن نعمت الله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زائد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛ ۱۹۵۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمدعمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط وحسین الاسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش میرداماد استرابادی و مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقدالثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ خطی احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ وحید بهبهانی، محمد باقر، *تعلیقات منهج المقال*، چاپ سنگی، ۱۳۰۶ ق.

علی رفیعی

اِبْنِ جَریر، محمد، نک: طبری.

اِبْنِ جَزّار، ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد جزار (د ۳۶۹ ق/ ۹۷۹ م)، پزشک و مورخ مشهور مغربی. نخستین گزارشگر زندگی این دانشمند، ابن جلجل (د ۳۷۷ ق/۹۸۷ م) است که گزارش او با اندکی کاستی و افزودگی منشأ نوشته‌های بعدی شده است. ابن جلجل با اینکه معاصر ابن جزار بود، تاریخ تولد و وفات او را یاد نکرده و منابع بعدی نیز غالباً متذکر آن نشده‌اند، اما ابن عذاری (۲۳۷/۱) که حدود ۳ قرن پس از ابن جزار می‌زیسته تاریخ مرگ او را ضبط کرده است و از آنجا که به اخبار مغرب دسترسی داشته، گفتهٔ او دور از اعتبار به نظر نمی‌رسد. از این رو اقوال متعدد و متناقض حاجی خلیفه که گاهی او را اندلسی و مقتول قبل از ۴۰۰ ق، و گاه در گذشتهٔ ۴۰۰ ق و گاه بعد از آن قلمداد کرده است، درست نمی‌نماید (نک: ۸۹۶/۱، ۹۴۶/۲، ۱۱۲۶).

ابن جزار در قیروان زاده شد. از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به اینکه در هنگام مرگ کمی بیش از ۸۰ سال از عمر او می‌گذشت (ابن جلجل، ۸۹ ـ ۹۰)، می‌بایست چند سال پیش از ۲۸۹ ق/۹۰۲ م متولد شده باشد. پدر و عمویش طبیب بودند. ظاهراً او نیز پزشکی را از آنان و احتمالاً نزد استادان دیگر آموخت و سپس نزد اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، طبیب مشهور عبیدالله المهدی (حک ۲۹۶ ـ ۳۲۲ ق)، به تکمیل دانش خود پرداخت (همو، ۸۸؛ ذهبی، ۵۶۱/۱۵). بر پایهٔ برخی شواهد تاریخی، می‌توان دریافت که ارتباط ابن جزار با اسحاق بن سلیمان فراتر از رابطهٔ شاگردی و استادی بوده است. مثلاً ابن جزار در کتاب از میان رفته‌اش *اخبار الدولة*، از اسحاق ابن سلیمان سخنی نقل کرده (ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲) که از فحوای آن چنین برمی‌آید که آن دو را دوستی و مصاحبتی در بین بوده است. دیگر، گزارشی است از علت مرگ المنصور بالله، خلیفهٔ فاطمی (حک ۳۳۴ ـ ۳۴۱ ق). در این گزارش، به گفتهٔ ابن اثیر (۴۹۷/۸ ـ ۴۹۸) و ابن خلکان (۲۳۵/۱ ـ ۲۳۶)، خلیفه که سخت بیمار شده بود، به دستور طبیب خود اسحاق بن سلیمان توجه نکرد و پزشکی دیگر خواست. جوانی به نام ابراهیم را به او معرفی کردند، اما مداوای او به مرگ خلیفه انجامید و پزشک جوان در معرض خطر مرگ قرار گرفت که به پایمردی ودفاع اسحاق بن سلیمان، از این مهلکه رست. مقریزی (صص ۱۳۲، ۱۳۳) هنگام نقل این ماجرا، آن پزشک جوان را با صراحت «ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار» معرفی کرده است، اما ابن جزار در هنگام مرگ المنصور بالله بیش از ۵۰ سال داشته است. با توجه به تخصص مقریزی در تاریخ خلفای فاطمی، اگر بتوان جوان بودن این پزشک را، راه یافته از منبعی نامعلوم به همهٔ

این منابع دانست، روایت او مرجّح به نظر می‌رسد.

ابن جزار پیرو یکی از مذاهب تسنن (و به احتمال بسیار زیاد مالکی) بود. زیرا از یک سو ابن صاعد او را نیکو مذهب شمرده (ص ۱۵۴) و از سوی دیگر قاضی عیاض مالکی مکرر به نقل از آثار او پرداخته است (۳۳۹/۱ ـ ۳۴۰، ۴۸۷/۲، جم). افزون بر اینها رواج کامل مذهب مالکی در افریقیه به روزگار ابن جزار و بی‌اعتنایی او به امیران و خلفای فاطمی شیعی مذهب، که در بیشتر منابع به آن اشاره شده است (مثلاً: یاقوت، ۱۳۷/۲؛ صفدی، ۲۰۸/۶)، می‌تواند مؤید این نظر باشد.

ابن جزار از ویژگیهای رفتاری برجسته‌ای برخوردار بود. به لذت‌جویی بیش از اندازه نمی‌پرداخت و در قیروان هرگز لغزشی از او دیده نشد. بیشتر روزگارش را به تنهایی و دوری از مردم می‌گذرانید. هیچ‌گاه با بزرگان و وابستگان دولت انس نگرفت جز با یکی از افراد خاندان خلافت، ابوطالب نام، که با وی دوستی دیرینه داشت و هر جمعه به دیدارش می‌رفت (ابن جلجل، ۸۹). داستانی از او نقل شده است که بی‌اعتنایی او را به دولتمردان می‌رساند: فرزند بیمار قاضی نعمان را که از مردان برجستهٔ دستگاه خلافت المعزلدین الله (حک ۳۴۱ ـ ۳۶۵ق) بود، بی‌آنکه به دیدار بیمار رود، تنها با مشاهدهٔ تفسره‌اش معالجه کرد. چون قاضی نعمان پس از بهبود فرزند، برای وی نامهٔ تشکرآمیزی همراه با چندین جامه و ۳۰۰ دینار زر فرستاد، ابن جزار نپذیرفت و گفت: به خدا هیچ یک از دولتمردان مَعَد (المعزلدین الله) را بر من نعمتی نیست (همانجا). بنابراین نظر ذهبی (۵۶۱/۱۵) که پیوستگی به دولت فاطمی را موجب ثروت و حشمت او دانسته است، چه بسا به استناد نام کتاب *اخبار الدولة* او بوده باشد که در ظهور عبیدالله المهدی نوشته بود. ثروت ابن جزار ظاهراً از طریق ارث به او رسیده بود. در بیرون درمانگاه خویش اتاقکی نهاده غلامی در آن برای دادن داروی بیماران می‌نشانید تا خود به هر حال چیزی از بیماران نستاند (ابن جلجل، همانجا). و به گفتهٔ یاقوت (۱۳۷/۲) و صفدی (۲۰۸/۶) داروهایش را به رایگان می‌داد. در هنگام مرگ ثروت هنگفتی شامل پول نقد و کتابهای طبی و غیر طبی بسیار از او به جای ماند. ابوحفص عمر بن بریق اندلسی که شش ماه نزد ابن جزار شاگردی کرده بود، کتاب *زادالمسافر* او را به اندلس برد و از این طریق نام ابن جزار را به آن دیار رسانید. گفته‌اند خود ابن جزار نیز در زمان حیات قصد سفر به اندلس داشت، اما هرگز بدان اقدام نکرد (ابن جلجل، ۹۰، ۱۰۷).

آثار: چنانکه از عنوان آثار ابن جزار و نقل قول نویسندگان و دانشمندان بعد از او از آن آثار برمی‌آید، ابن جزار گذشته از پزشکی که در آن مشهور بود، به ویژه در تاریخ و نیز در مطالعات جغرافیایی و حکمت و فلسفه (قس: ذهبی، همانجا، که او را فیلسوف برجسته معرفی می‌کند) دستی داشت. کثرت این آثار نشان دهندهٔ آن است که ابن جزار زندگی عزلت‌جویانه و فراغتی را که در سایهٔ ثروت خویش داشت، به خدمت علم و تحریر آثاری ارزشمند درآورده بود:

چاپی: ۱. *الاعتماد (فی الادویة المفردة)*، در طب. این کتاب را استفانوس سرقسطی[1] به لاتین ترجمه کرد[2] و سپس به یونانی و عبری نیز برگردانده شد. اما با ترجمهٔ لاتینی دیگری که کنستانتین افریقایی[3] همراه اختصار و تحریف و انتساب آن[4] به خود، از آن به عمل آورد، در اروپا شهرت یافت. حقیقت این انتحال را سرانجام اشتاین اشنایدر کشف و در آرشیو فیرکو[5]، درج کرد (نک: GAS,III/304؛ نیز اشتاین اشنایدر، XXXII/730). نُسخ عربی این کتاب اغلب ناقصند. سزگین از نسخهٔ ایاصوفیا به تاریخ ۵۳۹ ق، که به گفتهٔ او کامل‌ترین نسخه‌ها به شمار می‌آید (سزگین، ۳، مقدمه) یک چاپ عکسی منتشر ساخته است. ۲. *زادالمسافر (فی علاج الامراض)* یا *قوت الحاضر و زاد المسافر* (نک: *آربری*، VII/71)، مشهورترین اثر ابن جزار در طب است. کتاب در زمان حیات او به اندلس رسیده بود (ابن جلجل، ۱۰۷) و کشاجم شاعر، کتاب و نویسنده را به شعر ستوده است (ابن ابی اصیبعه، ۳۸/۲). این کتاب را که در هفت مقاله و ابواب بسیار تنظیم شده (حاجی خلیفه، ۹۴۶/۲)، از مهم‌ترین و قدیم‌ترین آثار زبان عربی شمرده‌اند که در آن شرح بیماری عشق آمده است (کرمی، ۳۱۹/۳). این کتاب به وسیلهٔ موسی بن تبون به عبری ترجمه شد[6] و سپس کنستانتین افریقایی آن را به لاتینی ترجمه[7] کرد و به یونانی نیز در آمد. ترجمهٔ لاتینی آن یک بار در ۱۵۱۰ م و بار دیگر در بازل در ۱۵۳۶ م چاپ شد (ووستنفلد، 60). کنستانتین این کتاب ابن جزار را نیز به خود نسبت داد (GAS,III/305)، اما درنبورگ این انتحال را نیز کشف کرد (کرمی، ۳۲۰/۳). سه مقالهٔ اول متن عربی آن به کوشش محمد السویسی و د. الراضی الجازی در لیبی ـ تونس، به چاپ رسیده است (*قائمة الکتب*، ۶۳). از این کتاب نسخه‌های بسیار موجود (نک: GAS، همانجا) و نسخه‌ای از آن نیز در کتابخانهٔ ملک (ملک، ۳۵۴/۱) تهران محفوظ است. ۳. *سیاسة الصبیان و تدبیرهم*، کتابی است طبی در ۲۲ باب در تدبیر و طریق نگهداری نوزاد سالم و بیمار. این کتاب در ۱۹۷۹ م، به کوشش محمد الحبیب الهیله در تونس چاپ شده است (سامرایی، ۶۴۵/۱). ۴. *کتاب فی المعدة و امراضها و مداواتها*، در چهار فصل، که در ۱۹۸۱ م، به کوشش سلیمان قطایه در بغداد چاپ و منتشر شده است (همانجا). کنستانتین این کتاب را نیز به لاتین ترجمه کرده[8] و به خود نسبت داده بود (GAS,III/307).

خطی: ۱. *کتاب ابدال العقاقیر* (ESC²,II/113؛ قس: GAL,I/275؛ نیز سامرایی، ۶۴۴/۱: *رسالة فی ابدال الادویة*)؛ ۲. *البغیة* یا *کتاب فی الادویة المرکبة*. سزگین نسخه‌ای از آن را در فهرست سباث[9]، نشان داده است (GAS,III/306). نیز نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ جراح در

1. Stephanus de Caesaraugusta 2. *Liber fiduciae de simplicibus medicinis.* 3. Constantinus Africanus 4. *Liber de gradibus.* 5. Virchow's Archiv 6. *Zedat-ha-derachim.* 7. *Viaticum Peregrinantis.* 8. *Liber de stomacho.* 9. Sbath

حلب موجود است (سامرایی، ۶۴۶/۱)؛ ۳. کتاب *الخواص*، در طب؟ که به لاتینی و عبری هم ترجمه شده بوده است (GAS، همانجا)، اما از اصل عربی آن گزارشی دیده نشد؛ ۴. *طب الفقرا و المساکین* (برج، III/68-69). این کتاب نیز به عبری ترجمه شده بوده است (GAL,I/274)؛ ۵. *طب المشایخ و حفظ صحتهم*، نسخه‌هایی از آن در مصر موجود است (GAS، همانجا)؛ ۶. کتاب *فی فنون الطب و العطر*. نسخه‌هایی از این کتاب در ترکیه موجود است (همانجا). ظاهراً این همان کتاب *العطر* است که خود ابن جزار در *طب المشایخ* از آن یاد کرده است و به گفتهٔ سامرایی هیچ نسخه‌ای از آن به دست نیامده است (۶۴۶/۱)؛ ۷. کتاب *مداواة النسیان و طرق تقویة الذاکرة*. به گفتهٔ سامرایی (۶۴۵/۱) ترجمهٔ لاتینی آن موجود است، اما اصل عربی آن در دست نیست.

آثار مفقود: از ابن جزار آثار بسیاری در کتابهای مختلف نام برده شده است که اکنون در دست نیست و نشانی از آنها در فهرستها دیده نمی‌شود. برخی از این آثار مهم بوده و مورد استفاده نویسندگان قرار گرفته است: ۱. کتاب *الاحجار* (GAS، همانجا)؛ ۲. *اخبار الدولة* که اثر مهمی بوده است در ظهور عبیدالله المهدی در مغرب و تأسیس سلسلهٔ فاطمی (ابن ابی اصیبعه، ۳۹/۲)؛ ۳. *اصول الطب* (سامرایی، همانجا)؛ ۴. *البلغة فی حفظ الصحة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۵. *التعریف بصحیح التاریخ*. یاقوت (۱۳۶/۲ ـ ۱۳۷) آن را در بیشتر از ۱۰ جلد دیده بود، اما ابن صاعد (همانجا) آن را کتابی مختصر وصف کرده است. ابوبکر مالکی در *ریاض النفوس* و همچنین قاضی عیاض (۳۳۹/۱ ـ ۳۴۰، ۴۸۷/۲، جم) مکرر از آن استفاده کرده‌اند. ظاهراً مراد ابن خلکان نیز از ذکر *تاریخ* ابن جزار، همین کتاب بوده است (۲۳۸/۱، ۶۲/۴)؛ ۶. کتاب *السموم*، که به گفتهٔ سامرایی (۶۴۶/۱) ذکری از آن در جامع ابن بیطار رفته است؛ ۷. کتاب *عجایب البلدان*. ابن بیطار (۱۶۷/۲) نکته‌ای از این کتاب نقل کرده است؛ ۸. کتاب *العدة لطول المدة*. ابن ابی اصیبعه آن را بزرگ‌ترین کتاب طبی ابن جزار معرفی کرده است (۳۸/۲)؛ ۹. *الفرق بین العلل التی تشتبه اسبابها و تختلف اعراضها* (همو، ۳۹/۲)؛ ۱۰. کتاب *الفصول و البلاغات* یا *الفصول فی سائر العلوم و البلاغات* (ابن جلجل، ۸۹؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۱۱. *رسالة فی اسباب الوفاة* (سامرایی، ۶۴۷/۱)؛ ۱۲. *رسالة فی التحذّر من اخراج الدم من غیر حاجة ...* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۱۳. مقالة *فی الجذام و اسبابه و علاجه* (همانجا). به گفتهٔ سزگین این مقاله را کنستانتین افریقایی به لاتینی ترجمه کرد[1] و به خود نسبت داد، اما سزگین خود از آن ترجمه نسخه‌ای نشان نداده است (GAS,III/307)؛ ۱۴. *رسالة فی الزکام و اسبابه و علاجه* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۱۵. کتاب *فی الکلی و المثانة* (نک: کتاب *المالیخولیات*)؛ ۱۶. *رسالة فی المقعدة و اوجاعها* (سامرایی، ۶۴۶/۱)؛ ۱۷. کتاب *فی نعت الاسباب المولدة للوباء فی مصر و طریق الحیلة فی دفع ذلک و علاج مایتخوف منه*. نسخه‌ای از این کتاب گزارش نشده است، اما ابن رضوان مصری (ﻫ م) در کتاب *دفع مضارالابدان بارض مصر*، ابن جزار را به این دلیل که مصر را ندیده و در بارهٔ علت وبا در آن سرزمین، کتاب یاد شده را نوشته، مورد انتقاد قرار داده است. ابن رضوان فصل پنجم اثر خود را به نقد افکار ابن جزار اختصاص داده است (قطایه، ۳۰۹/۳ ـ ۳۱۲)؛ ۱۸. رسالة یا رسائل فی النفس وذکر اختلاف الاوائل فیها (ابن صاعد، همانجا)؛ ۱۹. *رسالة فی النوم و الیقظة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۲۰. *قوت المقیم*. به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (۳۸/۲)، قفطی آن را در ۲۰ جلد دیده بوده است؛ ۲۱. کتاب *المالیخولیات*. سامرایی (۶۴۵/۱) از دو کتاب ابن جزار، به طور مغشوشی یاد کرده است. نخست از کتاب *فی الکلی و المثانة* به عنوان اثر مفقود نام می‌برد و سپس از آن در مجموعه‌ای همراه کتاب *المالیخولیات* ابن جزار در کتابخانهٔ بودلیان یاد می‌کند؛ ۲۲. *مجربات (یا مجرّبات) فی الطب* (ابن ابی اصیبعه، ۳۹/۲)؛ ۲۳. *مغازی افریقیا فی فتوحات العرب لتونس* (سامرایی، ۶۴۷/۱)؛ ۲۴. *نصائح الابرار* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابن جزار خود در *طب المشایخ* از آن یاد کرده (سامرایی، ۶۴۶/۱) و ظاهراً به لاتینی نیز ترجمه شده بوده است (ظاهریه، ۱۳۳).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش ماکس موللر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات*، بولاق، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جزار، احمد بن ابراهیم، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری مراکشی، محمد بن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش س. کولان و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۰ م؛ سزگین، فؤاد (نک: ابن جزار، در همین مآخذ)؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ظاهریه، خطی (الطب و الصیدلة)؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ *قائمة الکتب المتوفرة*، لیبی ـ تونس، ۱۹۸۸ م؛ قطایه، سلمان، «کتاب دفع مضار الابدان بارض مصر لعلی بن رضوان»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثالث للجمعیة السوریة لتاریخ العلوم*، به کوشش مصطفی موالدی، حلب، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ کرمی، غادة، «فی مرض العشق» (نک: ابحاث المؤتمر... ذیل قطایه، در همین مآخذ)؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ ملک، خطی؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Arberry, ESC²; GAL; GAS; Pertsch, Wilhelm, *Die orientalischen Handschriften*, Gotha, 1883; Steinschneider, M, "Arabische Ärzte und deren Schriften", ZDMG, Leipzig, 1878; Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

بخش علوم

اِبْنِ جَزَری، ابوعبدالله محمدبن محمد مجدالدین بن ابی اسحاق ابراهیم، معروف به ابن جزری و ملقب به شمس‌الدین (۶۵۸ ـ ۷۳۹ ق / ۱۲۶۰ ـ ۱۳۳۸ م)، مورخ دمشقی. شرح حال جامع وی را ابومحمدقاسم

1. *De elephantiasi*.

ابن محمد برزالی از معاصران و دوستان نزدیک او نوشته است (این شرح حال در آخر کتاب *تاریخ* ابن جزری، نسخهٔ مضبوط در کتابخانهٔ کوپریلی ترکیه آمده و عباس عزّاوی آن را در مجلهٔ *مجمع العلمی العربی* دمشق، شم ۱۹، ۱۹۴۴م، صص ۵۲۴ ـ ۵۳۰ منتشر کرده است). به نوشتهٔ برزالی، ابن جزری در دمشق زاده شد و در بیرون دمشق درگذشت و در گورستان باب الصغیر به خاک سپرده شد (ص ۵۲۵). اینکه ابن حجر (۲۷/۵) می‌گوید وی در واسط درگذشته است، ظاهراً بی‌اساس است.

ابن جزری مقدمات علوم را در زادگاه خود فرا گرفت و از عالمان آن دیار مانند، فخرالدین بن بخاری، تقی‌الدین بن واسطی، عزالدین فاروثی و دیگر شیوخ دمشق استماع حدیث کرد، سپس به قاهره و اسکندریه رفت و از دانشمندان آن دیار مانند شرف الدین دمیاطی، شهاب الدین ابرقوهی، شریف تاج الدین عراقی، تقی‌الدین بن دقیق العید و جز آنان حدیث شنید و استفاده کرد (برزالی، ابن حجر، همانجاها). ابن جزری سرانجام به زادگاه خود بازگشت و مدت ۶۰ سال در دمشق نزد قاضیان در محاکم قضایی به کار شهادت دادن پرداخت (برزالی، همانجا). وی از بهترین شهود عادل به شمار می‌رفت (ابن عماد، ۱۲۶/۶) تا جایی که شهادت او بدون وجود شهود دیگر پذیرفته می‌شد؛ اما هنگامی که از طرف حکومت به او پیشنهاد شد که در تقویم املاک شرکت کند، سر باز زد و هرگز به خدمت دیوان در نیامد. برزالی (همانجا) وی را راستگو، عادل و امین دانسته و ذهبی (۱۱۴/۴) متدین و با وقار، صفدی (*اعیان العصر*، ۱۹۰/۱۲) نیز او را سلیم النفس و نیک گفتار، و ابن حجر (۲۵/۵) دوستدار صالحان دانسته است. ابن جزری در دمشق به روایت حدیث پرداخت، اما از شاگردان او بجز فرزندانش مجدالدین و نصیرالدین (یا ناصرالدین محمد: ابن کثیر، ۱۸۶/۱۳) که از او حدیث بسیار شنیده‌اند (ذهبی، همانجا)، در منابع ذکری به میان نیامده است. صفدی (*الوافی*، ۲۲/۲) می‌گوید که در ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰م ابن جزری به خط خود به وی اجازه داده بوده است. او گاهی شعر نیز می‌سرود، ولی اشعار او را بی‌مایه و متوسط دانسته‌اند (صفدی، ابن حجر، همانجاها).

آثـار: ابن جزری کتابی در تاریخ داشته که به نوشتهٔ اغلب مورخان حاوی مطالب عجیب و غریب و عوامانه‌ای بوده است (صفدی، *اعیان العصر*، همانجا؛ ذهبی، ابن کثیر، همانجاها)، ولی برزالی (همانجا) از *تاریخ* وی تمجید کرده و نوشته است که مطالبی در کتاب ابن جزری آمده است که در هیچ تاریخ دیگری نظیر آن را نمی‌توان یافت. از این کتاب به نامهای مختلف یاد کرده‌اند که به احتمال قوی همهٔ آنها نام اجزای متعدد کتاب بوده است (بغدادی، ۲۱۲/۱؛ دارالکتب، ۵۳/۸؛ جامعه، ۲(۱)/۱۰۳؛ بلوشه، 353). در *دائرة المعارف الاسلامیة* (ذیل برزالی) این کتاب به برزالی نسبت داده شده است. این اشتباه که بروکلمان و برخی دیگر نیز بدان دچار شده‌اند، ظاهراً از آنجا سرچشمه گرفته که در اول کتاب آمده است: «قال البرزالی». از این رو برخی گمان کرده‌اند که کتاب از برزالی است، در حالی که ابن جزری و برزالی هر دو از یکدیگر نقل کرده‌اند و در حقیقت در اینجا ابن جزری از برزالی نقل قول می‌کند (عزّاوی، ۵۲۷/۱۹). *تاریخ* ابن جزری مورد استفاده مورخان معاصر وی و پس از وی قرار گرفته است، از قبیل قطب الدین موسی بن محمد یونینی در *ذیل مرآة الزمان* (۳۶۳/۱ به بعد)، محمد بن شاکر کتبی در *فوات الوفیات* (۳۳۰/۱ به بعد، ۷۲/۲ به بعد)، محمدبن رافع سلامی در *تاریخ علماء بغداد* (صص ۲۱۲ ـ ۲۱۳)، مقریزی در کتاب *السلوک* (۲ (۲) / ۹۵۲، ملحقات) و برخی دیگر همچون مزی و ذهبی و برزالی (ابن کثیر، ۱۸۶/۱۳). از همهٔ محتویات این کتاب دقیقاً آگاهی در دست نیست، اما قسمتهایی پراکنده از آن موجود است که بخشی از آنها چاپ شده است. سخاوی (ص ۳۰۷) از *تاریخ کبیر* ابن جزری نسخه‌ای به خط خود او دیده بوده است. برخی از اجزای نسخ خطی کتاب بدین شرح است:

۱. نسخه‌ای به نام *جواهر السلوک فی الخلفاء والملوک*، شامل حوادث سالهای ۶۸۹ ـ ۶۹۹ ق / ۱۲۹۰ ـ ۱۳۰۰م، که به شمارهٔ ۶۳۷۹ در کتابخانهٔ ملی پاریس مضبوط است و گرچه آن را به ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌الجوزی نسبت داده‌اند، ولی یقیناً از ابن جزری است، زیرا ابن جوزی، چنانکه از تاریخ وفاتش (۵۹۷ ق / ۱۲۰۱م) به خوبی روشن است، پیش از حوادث سالهای مذکور درگذشته بوده است و احتمال اینکه کتاب منسوب به سبط ابن جوزی (د۶۵۴ ق / ۱۲۵۶م) باشد نیز به همین دلیل مردود است (بلوشه، 353-354). عکسی از این نسخه به شمارهٔ ۲۱۵۹ در تیموریه موجود است (جامعه، ۲ (۱)/۱۰۴). این نسخه را حبیب زیات در مجلهٔ *الآثار* زحلهٔ لبنان در ۱۹۲۸ م (بستانی، ۴۰/۲) و بار دیگر چنانکه عزاوی (ص۵۲۸ به‌نقل‌از مجلهٔ *لغة العرب*) آورده، در مطبعة المحامی در زحلهٔ لبنان در ۴۲ صفحه با تعلیقاتی منتشر ساخته است. همین نسخه را یکی از مستشرقان به نام ژ. سواژه[1] با عنوان «تاریخ دمشق الجزری[2]» در ۱۹۴۹م در پاریس به چاپ رسانده است (جامعه، همانجا؛ منجد، ۱۴۶)

۲. بخشی از *تاریخ* ابن جزری به شمارهٔ ۱۰۳۷ و با عنوان *قطعة من تاریخ دولة الممالیک*، شامل حوادث سالهای ۷۲۶ ـ ۷۳۸ ق / ۱۳۲۶ ـ ۱۳۳۷م درکتابخانهٔ کوپریلی در ترکیه موجود است که از روی دست‌نویس مؤلف نوشته شده و تاریخ کتابت آن ۷۳۹ ق است. در آخر همین نسخه است که شرح حالی از مؤلف به قلم علم الدین برزالی آمده است (کوپریلی، ۵۳۰/۱). عکسی از این نسخه به شمارهٔ ۹۹۵ تاریخ، در دارالکتب مصر موجود است (دارالکتب، ۵۳/۸؛ جامعه، ۲ (۱)/۱۰۴). محمد قناوی از روی این نسخهٔ عکسی نسخه‌ای در سه مجلد بازنویسی کرده که در ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴م استنساخ آن به پایان رسیده است و همچنان در دارالکتب به شمارهٔ ۵۴۲۲ نگهداری

1. J. Sauvaget. 2. *La Chronique de Damas d' al Gazari*

می‌شود. اسماعیل حقی ازمیری نسخهٔ موجود را بعد از ترجمه به زبان ترکی در ۱۹۴۱ م به چاپ رسانده است (منشداوی، ۵۲).

۳. بخش دیگری از تاریخ ابن جزری در کتابخانهٔ ملی پاریس با عنوان *حوادث الزمان و انبائه و وفیات الاکابر الاعیان من ابنائه* (وایدا، IV/160)، درکتابخانهٔ رباط به شمارهٔ ۱۹۴ (منجد، ۴۴۴) و در کتابخانهٔ عارف حکمت در مدینه به شمارهٔ ۴۳ تاریخ (کحاله، ۸۰) موجود است. گزیده‌ای نیز از تاریخ ابن جزری به انتخاب شمس‌الدین محمدبن احمد بن عثمان ذهبی به نام *المختار من تاریخ ابن الجزری* شامل حوادث سالهای ۵۹۳ ـ ۶۹۸ ق / ۱۱۹۷ ـ ۱۲۹۹م است و به خلافت الحاکم بامرالله (د ۷۰۱ ق/۱۳۰۲م) دومین خلیفهٔ عباسی مصر می‌رسد. این کتاب گویا ذیلی برکتاب *الروضتین*، ابوشامهٔ مقدسی است، چنانکه ذهبی نیز در مقدمهٔ *المختار* به این نکته اشاره کرده است (ص ۶۱).

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ برزالی، علم الدین (نک: عزاوی، در همین مآخذ)؛ بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۹۴۵م؛ جامعه، خطی؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ دارالکتب المصریة، *فهرس الکتب العربیة التی وردت للدار*، قاهره، ۱۳۶۱ ق م؛ ذهبی، محمد، *ذیول العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدالسعید، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *المختار من تاریخ ابن الجزری*، به کوشش خضیر عباس محمد خلیفه منشداوی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش ف. روزنتال، ترجمه صالح احمدالعلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ سلاّمی، محمدبن رافع، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر و اعوان النصر*، نسخهٔ خطی احمد ثالث، ترکیه، شم ۲۶۲۱؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ غزاوی، عباس، «شمس الدین بن جزری و تاریخه»، *مجلة المجمع العلمی العربی بدمشق*، دمشق، ۱۹۴۴م؛ کتبی، محمدبن شاکر، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ کحاله، عمر رضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ کوپریلی، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۴۲م؛ منجد، صلاح الدین، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ منشداوی، خضیر عباس، مقدمه بر*المختار من تاریخ* ... (نک: ذهبی در همین مآخذ)؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (1884 -1924), Paris, 1925;Vajda, Georges, *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris 1953.

علی رفیعی

اِبْن جَزَری، شمس‌الدین ابوالخیر محمد بن محمد بن یوسف (۷۵۱ ـ ۸۳۳ ق/ ۱۳۵۰ ـ ۱۴۳۰ م)، مقری، محدث و فقیه شافعی. نسبت جزری به جزیرهٔ ابن عمر[1] واقع در جنوب شرقی ترکیه کنونی است (سخاوی، ۲۵۵/۹). او در دمشق متولد شد (نک: سخاوی، که داستانی دربارهٔ تولد وی نقل کرده است، ۲۵۶/۹ ـ ۲۵۵) و در ۷۶۶ ق در همانجا به فراگیری قرائت و حدیث آغاز کرد (ابن جزری، *غایة*، ۲۴۷/۲؛ همو، *النشر*، ۲/۱، ۲۴۰؛ همو، *اسنی*، ۹۹). او در ۷۶۸ ق به سفر حج رفت و پس از عمل به‌مناسک و استماع از مشایخ مکه و مدینه به دمشق بازگشت (همو، *غایة*، همانجا؛ همو، *النشر*، ۶۹/۱). ابن جزری در نیمهٔ دوم سال بعد عازم مصر شد (همو، *غایة*، ۳۶۴/۱، ۱۶۴/۲) و پس از استماع از مشایخ آنجا، پیش از شعبان ۷۷۰ ق به دمشق مراجعت کرد (همو، *النشر*، ۸۵/۱) و دست کم تا ربیع الاول سال بعد در آنجا ماند (همان، ۸۲/۱). ابن جزری سپس مجدداً برای کسب علم عازم مصر شد (همو، *غایة*، ۱۶۴/۲، ۲۴۸) و باز پیش از شوال ۷۷۲ ق به دمشق بازگشت و ظاهراً در همانجا به دست ابوحفص عمر بن حسن مراغی خرقه پوشید (همو، *اسنی*، ۱۳۸؛ قس: *غایة*، ۵۹۰/۱). در ذیحجهٔ همان سال در بعلبک استماع حدیث کرد (همو، *اسنی*، ۸۴). درمورد سال ۷۷۳ ق در آثار خود ابن جزری اشاره‌ای دیده نمی‌شود، اما سخاوی (۲۵۶/۹) گوید وی در شعبان ۷۷۳ ق به قضاء دمشق منصوب شد و چند روز بعد، پیش از ورود به دمشق از آن سمت عزل گردید، و این نشان می‌دهد که در نیمهٔ اول این سال در محلی غیر از دمشق و احتمالاً مصر بوده است. به هرحال وی در ۷۷۴ ق در دمشق بوده (ابن جزری، *غایة*، ۴۰۱/۲ ـ ۴۰۹) و از عمادالدین ابن کثیر در آخرین ماههای عمرش اجازهٔ افتاء گرفته است (همان، ۲۴۸/۲). در فاصله سالهای ۷۷۵ ـ ۷۷۷ ق نیز از حضور او در دمشق گزارشهایی دیده می‌شود (همو، *النشر*، ۸۷/۱؛ همو، *غایة*، ۳۵۱/۲). ابن جزری در ۷۷۸ ق مجدداً عازم سفر مصر گردید (همان، ۳۶۴/۱، ۲۴۸/۲) و در همین سال در آنجا از ضیاءالدین قزوینی اجازهٔ افتاء گرفت. سفر وی به اسکندریه نیز گویا در همین اوقات صورت گرفته است (همان، ۲۴۸/۲؛ نیز قس: ۴۸۲/۱). سخاوی (۲۵۶/۹) می‌گوید: ابن جزری در ۷۷۹ ق متولی«توقیع الدست» بوده،لیکن درمورد محل این سمت و نیز گمارندهٔ او توضیحی نداده است. ابن جزری پس از بازگشت مجدد به دمشق چندی به تدریس قرائات در جامع اموی پرداخت و پس از وفات استادش عبدالوهاب بن سلادر در ۷۸۲ ق متولی مشیخهٔ کبری اقراء در تربت امّ صالح دمشق گردید (ابن جزری، *غایة*، ۲۴۸/۲؛ نیز قس: ۴۸۳/۱). سخاوی (همانجا) یادآور شده که وی پیش از تولی در تربت امّ صالح، مشیخهٔ اقراء در مدرسهٔ عادلیه و نیز مشیخهٔ دارالحدیث اشرفیه را نیز عهده‌دار بوده (قس: ابن جزری، *غایة*، ۱۳۰/۱) و مدتی نیز در مدرسهٔ اتابکیه دمشق تدریس کرده است. ابن جزری در ۷۸۵ ق از شیخ الاسلام بلقینی نیز اجازهٔ افتاء گرفت و در ۷۸۸ ق مجدداً عازم مصر گردید، لیکن در اواسط سال بعد به وطن بازگشت (همان، ۲۴۸/۲، ۲۵۲). در ۷۹۲ ق برای بار دوم به سفر حج رفت و پس از بازگشت در ۷۹۳ ق به قضاء شام منصوب شد (همان، ۱۹۴/۱، ۲۴۹/۲)، اما در تاریخ نامعلومی که پیش از رمضان ۷۹۵ ق بوده است به دلیل نه چندان روشنی این سمت را رها کرد وبه مصر رفت (همان، ۴۰۹/۲). از عبارت سخاوی (همانجا) برمی‌آید که او بخشی از سال ۷۹۵ ق تا آغاز ۷۹۷ ق را در مدرسهٔ صلاحیهٔ قدس به تدریس پرداخته (نک: ابن علیمی، ۱۰۹/۲، که به صراحت مدرسهٔ صلاحیهٔ مزبور را در

---

1. Cizre

قدس دانسته است)، لیکن ابن جزری (غایة، ۱۳۰/۱) تصریح می‌کند که آن مدرسهٔ صلاحیه که وی مدرسی آن را برعهده داشته، در دمشق بوده است. سخاوی (همانجا) یکی از علل آمد و شد ابن جزری بین مصر و دمشق را کارگزاری او برای امیر قطلوبک دانسته، و نیز از تصدی خطابت جامع توته و نزاع با شهاب‌الدین حسبانی بر سر آن، یاد کرده است. به هر صورت وی در مصر مورد بی‌مهری حکمران وقت واقع شد و اموال او مصادره گردید و سرانجام در ۷۹۸ ق مصر را ترک گفت و از راه اسکندریه عازم آسیای صغیر گردید (ابن جزری، غایة، ۲۴۹/۲؛ سخاوی، همانجا). او در ۱۴ رجب همان سال در انطالیه[1] بود (سید، فهرس، ۲ (۳)/ ۲۹۱؛ قس: ملی، ۳۹۲/۷، که آن را انطاکیه ضبط کرده است؛ هر دو به نقل از *تاریخ الجزری*) تا اینکه پیش از ربیع الاول ۷۹۹ ق به بورسا (پایتخت آن روز عثمانی) رسید (ابن جزری، *النشر*، ۴۶۹/۲) و در آنجا اقامت گزید (همو، غایة، همانجا). در اوایل ۸۰۵ ق بورسا به دست تیمور سقوط کرد و تیمور ابن جزری را همراه خود به پایتختش کَش منتقل ساخت (همانجا) و او تا اوایل ۸۰۷ ق در کش بود (همان، ۲۵۳/۲؛ قس: حاجی خلیفه، ۳۸۹/۱)، لیکن شاید به دلیل انتقال مرکزیت از کش به سمرقند، راهی سمرقند گردید و در ربیع‌الاول همان سال در آنجا حضور داشت (مرکزی، ۲۹۵۶/۱۲، به نقل از *بدایة النهایهٔ* ابن جزری؛ قس: ابن جزری، *غایة*، ۲۴۹/۲). از لحن گفتار ابن جزری (همانجا) به روشنی برمی‌آید که وی پادشاه عثمانی را عادل می‌دانسته (همان، ۱۳۰/۱)، اما برعکس نسبت به تیمور نظر خوشی نداشته است. با وفات تیمور در شعبان ۸۰۷ ق/ فوریهٔ ۱۴۰۵ م اقامت اجباری ابن جزری در ماوراءالنهر پایان پذیرفت و وی در مسیر بازگشت وارد هرات گردید (همان، ۲۵۰/۲). پس از هرات از یزد و اصفهان گذشت و در رمضان ۸۰۸ ق وارد شیراز شد (همان، ۳۴۰/۱). پیرمحمد حکمران وقت او را به قضاء شیراز و توابع آن گماشت وابن جزری از آنجا راه بصره را درپیش گرفت. وی پس از سفری به یمن یک سال تمام (۸۲۸ ق) در مکه مجاورت گزید (همانجا؛ سخاوی، ۲۵۷/۹) و در اوایل ۸۲۹ ق ابتدا به مصر و سپس به شام رفت و از آنجا عازم عجم (شیراز) شد (ابن جزری، *غایة*، ۱۳۰/۱ ـ ۱۳۱) و در آنجا سکنی گزید (قس: حاجی خلیفه، ۶۶۹/۱) تا اینکه سرانجام در همانجا وفات یافت (ابن جزری، *غایة* ۲۵۱/۲). ابن جزری یک مدرسه در رأس عقبة الکتان دمشق (نک: حاجی خلیفه، ۶۶۹/۱، به نقل از *الحصن الحصین* ابن جزری؛ قس: همو، غایة، ۴۰۹/۲) و یک دارالقرآن در شیراز (همان، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۱) تأسیس کرده بود.

از مهم‌ترین مشایخ او در قرائت و حدیث می‌توان از محمد بن عبدالرحمن بن الصائغ، محمد بن رافع سلامی، عبدالوهاب بن یوسف ابن السلار، عبدالله بن ایدغدی ابن الجندی، ابوالمعالی محمد بن الکیان و محمد بن احمد بن قدامهٔ مقدسی نام برد. ابن جزری حدود ۱۰ سال ملازم همین محمد مقدسی بود و بیشتر از ۱۵۰٬۰۰۰ حدیث از او شنیده است (همو، *النشر*، ۵۸/۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۳؛ همو، *اسنی*، ۱۳۴؛ درمورد دیگر مشایخ نک: همو، *النشر*، *اسنی* و نیز *غایة*، جم). از استادان او در فقه نیز می‌توان عبدالرحیم اسنوی و سراج‌الدین بلقینی را یاد کرد (همان، ۲۴۸/۲؛ سخاوی، ۲۵۶/۹). وی نزد ضیاءالدین قزوینی نیز اصول فقه و معانی و بیان آموخته است (ابن جزری، غایة، همانجا). (نیز برای فهرستی از شاگردان و راویان وی نک: همان، ۲۴۸/۲ ـ ۲۵۱؛ ضباع، «ح»)

ابن جزری به رغم اینکه محضر استادان برجسته‌ای را در فقه شافعی درک کرده بود، هیچ‌گاه به عنوان فقیهی برجسته شناخته نشد و گاه به روش قضاءِ او خرده گرفته‌اند (نک: سخاوی، ۲۵۹/۹)، مع ذلک در مطاوی آثار موجود وی برخی اطلاعات فقهی قابل توجهی آمده است (به عنوان نمونه نک: ابن جزری، *النشر*، ۲۸/۱ ـ ۲۹). هرچند حدیث ابن جزری تحت الشعاع قرائت او قرار دارد، ولی به هرحال قابل اعتناست. بررسی آثاری چون *اسنی المطالب* و مباحث پراکندهٔ حدیثی در کتاب *النشر* (همو، ۲۱/۱، ۱۹۴ ـ ۱۹۷) و به خصوص گردآوری اسانید حدیث تکبیر در سورهٔ ضحی از طرق بسیار (همان، ۴۱۱/۲ ـ ۴۱۵) نشان دهندهٔ این واقعیت است که وی در حدیث به رغم قلّت روایت، سندی عالی و براسانید آن وقوف قابل تحسینی دارد. با این حال او از سوی برخی از معاصرانش به مجازفه متهم شده که قابل تردید است (سخاوی، ۲۸۵/۹ ـ ۲۵۹). آنچه موجب اشتهار ابن جزری گشته مقام او در علم قرائت است. وی در ۱۳ سالگی قرآن را حفظ کرده بود (ابن جزری، *غایة*، ۲۴۷/۲) و تلاش او برای استماع از بزرگ‌ترین مقریان بلاد اسلامی باعث شد که قرائت او نه تنها از حیث تعدد طرق، بلکه از حیث علو اسناد نیز چشمگیر باشد (به عنوان نمونه نک: همو، *النشر*، ۱۹۴/۱؛ همو، *غایة*، ۲۰۸/۱). ابن جزری در زمانی پیشتازعلم قرائت گردید که‌این علم روی به ضعف نهاده بود (همو، *النشر*، ۵۴/۱، ۱۹۳) و یک رشته تصورات باطل چون مرادف دانستن قرائات سبع با «اَحْرُف سبعه» در حدیث نبوی (درمورد مصادر حدیث نک: ونسینک[2]، ۳۹۸) و عدم عنایت به کتب قرائت بجز *التیسیر* و شاطبیه، راه تحقیق را در قرائت سد کرده بود (نک: ابن جزری، تحبیر، ۷). با توجه به کوششهای ابن جزری در ابطال این تصورات و مطرح نمودن قرائات غیر سبعه باید او را بازگردانندهٔ روح تحقیق به کالبد قرائت پس از مدتها رکود دانست.

ابن جزری با مطرح کردن کتب منسوح قرائت، و گردآوری محتوای آن با سبکی نو، به خصوص در دو کتاب *النشر*، و *غایة النهایة*، در واقع دائرة المعارفی در علم قرائت تدوین کرد که سایهٔ آن تا امروز بر این علم گسترده است. آنچه به این دو کتاب جنبهٔ دائرة المعارفی می‌دهد، وجود مشخصاتی در آنهاست که در آثار پیش از وی دیده نمی‌شود. ازجملهٔ این مشخصات این است که ابن جزری در این دو کتاب به طور نسبی ذکر مآخذ نقل را به عنوان یک روش ثابت پذیرفته

1. Antalya 2. Wensinck

و جز در موارد غیرلازم و ملال‌آور از ذکر مآخذ تخلف نکرده است. دیگر اینکه رجوع به این دو کتاب تاحد زیادی مراجعه کننده را از کتب پیشین بی‌نیاز می‌کند. ترتیب الفبایی یا موضوعی و سهولت یافتن مطلب موردنظر، و دادن اطلاعات زیاد در حجم کم نیز ازجمله این مشخصات است. اینکه ابن جزری به مشایخ برجسته و متعدد زمان خود پیوسته بود و نیز تألیفات بدیع و مباشرت او به اقراء در هر فرصت ممکن و در هر گوشه از سرزمینهای اسلامی موجب شد تا ریاست این علم در ممالک مختلف را احراز کند (سخاوی، ۲۵۹/۹؛ قس: ابن جزری، *غایة*، ۲۴۸/۲ ـ ۲۵۱).

آثـار ابن جزری به خصوص *النشر* در تألیفات متأخر تأثیر انکارناپذیری داشته است، اما در *النشر* یک نقیصهٔ عمده وجود داشت که محققان این فن به زودی متوجه آن شدند و آن فروگذاری ضبط قرائات غیر عشره بود. ازجمله آثاری که در تکمیل کار ابن جزری تألیف شده می‌توان از *ایضاح الرموز* ابن قباقبی (قسطلانی، ۹۱/۱) و *لطائف الاشارات* قسطلانی که هر دو با کمتر از یک قرن فاصله و در موضوع قرائات اربعهٔ عشر نوشته شده‌اند، نام برد، ولی باید تأکید کرد که اسوه و مأخذ عمدهٔ آنان آثار ابن جزری بوده است.

آثـار :

چاپی: ۱. *اسنی المطالب فی‌مناقب علی‌بن‌ابی‌طالب*، مکه، ۱۳۲۴ ق، نیز این کتاب به‌کوشش محمد هادی امینی در اصفهان (۱۴۰۰ ق) و تهذیبی از آن به‌کوشش محمد باقر محمودی در بیروت، (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م) به چاپ رسیده است ؛ ۲.*تحبیر التیسیر فی قراءات الائمة العشرة*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ کـه در آن قـرائات ثـلاث بـر*التیسیر* ابوعمرودانی افزوده شده است ؛ ۳. *الحصن الحصین من کلام سید المرسلین*، مجموعه‌ای از احادیث در ادعیه و اذکار که تألیف آن در ۲۲ ذیحجهٔ ۷۹۱ ق به‌پایان رسیده است (نک : حاجی خلیفه، ۶۶۹/۱). چاپهای متعدد دارد از جمله الجزایر، ۱۳۲۸ ق ،با ترجمهٔ اردو، دهلی، ۱۸۷۱ م (در مورد شروح، تلخیصها و ترجمه‌ها نک: همانجا)؛ ۴.*الدرة المضیئة فی قراءات الائمة الثلاثة المرضیة لتتمیم القراءات العشر*، مصر، ۱۲۸۵ ، ۱۳۰۸ ق، منظومه‌ای که در ۸۲۳ ق / ۱۴۲۰ م به‌اتمام رسیده است (در مورد شروح نک: همو، ۷۴۳/۱)؛ ۵. *الزهر الفائح فی ذکر من تنزه عن الذنوب و القبائح* ، مصر، ۱۳۰۵ ، ۱۳۱۰ و ۱۳۱۳ ق؛ ۶. *طیبة النشر فی القراءات العشر*، قاهره، ۱۲۸۲ق ، ارجوزه‌ای در قرائات عشر که در شعبان ۷۹۹ ق سروده شده است. ضمن یک مجموعه، قاهره، ۱۳۰۸ ق (در مورد شروح نک : همو، ۱۱۱۸/۲)؛ ۷. *عرف التعریف بالمولد الشریف* ، با ترجمهٔ هندی فتح محمد تائب، لکهنو، ۱۳۰۸ ق / ۱۸۹۱ م (در مورد ترجمه و تفصیل فارسی آن توسط فاضل حسین واعظ نک : همو، ۴۲۱/۱ ، ۱۱۳۲/۲) ؛ ۸. *غایة النهایة فی طبقات القراء* ، که اختصاری از کتاب *النهایة* مؤلف بـود و در رمضان ۷۹۵ ق به انجام رسیده است (نک : مآخذ همین مقاله)؛ ۹. *کاشف الخصاصة عن الفاظ الخلاصة* ، که شرحی بر الفیهٔ ابن مالک در نحو است. دکتر مصطفی احمد النماس در ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳ م این کتاب را در مصر به چاپ رسانده و در مقدمه به‌بررسی سبک نحوی ابن‌جزری پرداخته است ؛ ۱۰.*المصعد الاحمد فی ختم مسند الامام احمد* ، مصر، ۱۳۴۷ ق /۱۹۲۹ م ؛ ۱۱. *المقدمة الجزریة* ، ارجوزه‌ای در تجوید قرآن، قاهره، ۱۲۸۲ ، ۱۳۰۷ق و تهران، ۱۳۱۶ ق و دهلی، ۱۸۸۸ م. بر این ارجوزه شروح متعددی نوشته شده است ؛ ۱۲. *منجد المقرئین و مرشد الطالبین* ، قاهره، به‌کوشش محمد حبیب الله شنقیطی و احمد محمد شاکر، ۱۳۵۰ ق ؛ ۱۳. *النشر فی القراءات العشر*، که تألیف آن در ذیحجهٔ ۷۹۹ ق به‌پایان رسیده است، در مصر به‌کوشش علی محمد الضباع و در دمشق، به‌کوشش محمد احمد دهمان، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۶ ق ، به‌چاپ رسید.

خطی: ۱. *الاربعون مسالة فی القراءات*، ظاهریه، (علوم القرآن ، ۳۰۱ ـ ۳۰۳)، مصر، دارالکتب (سید، خطی، ۵۶/۳)؛ ۲. *تاریخ الجزری*، که تلخیص *تاریخ الاسلام* ذهبی است (حاجی خلیفه، ۲۷۷/۱، ۲۹۰) و در رجب ۷۹۸ ق به‌اتمام رسیده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ملی، (۳۹۱/۷ ـ ۳۹۲)، مجلس شورا(شورا، ۲۸۱/۱۲)، عارف حکمت مدینه(سید، *فهرس*، ۲ (۳)/۲۹۰) وجود دارد؛ ۳. *تقریب النشر فی القراءات العشر*، که مختصری از کتاب *النشر* مؤلف است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف از جمله دارالکتب مصر (سید، خطی، ۱۷۳/۱)، ظاهریه (علوم القرآن، ۸۴)، مجلس شورا (شورا، ۵۱/۷)، آیت‌الله مرعشی (مرعشی، ۲۶۲/۱۴)، کوپریلی (کوپریلی، ۲۸/۱)، جامع کبیر صنعا (رقیحی، ۳۰/۱)، چستربیتی (آربری، شم 4623) و برلین (آلوارت، شم 658) موجود است؛ ۴. *التمهید فی علم التجوید*، مصر، دارالکتب (سید، خطی، ۱۸۳/۱)، ظاهریه (علوم القرآن، ۳۲ـ۳۳)؛ ۵. *ذات الشفاء فی سیرة النبی (ص) و الخلفاء*، که منظومه است، و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های دارالکتب مصر، بریل (GAL' S, II/277)، برلین (آلوارت، شم 2692)، ظاهریه (مجامیع، ۵۸) موجود است؛ ۶. *عدة الحصن الحصین*، که مختصر الحصن الحصین مؤلف است و نسخه‌های آن در کتابخانه‌های مختلف جهان از جمله دارالکتب مصر، ایاصوفیا، بریل، رامپور (GAL, S; II/277)، آمبروزیانا (لوف‌گرن، شم 238) و جامع کبیر صنعاء (رقیحی، ۴۰۵/۱ ـ ۴۰۸) موجود است. ۷. *مفتاح الحصن الحصین*، که شرحی است بر همان *الحصن الحصین* و نسخه‌های آن در کتابخانه‌های دارالکتب مصر، موصل، رامپور (GAL, S, II / 277)، اوقاف بغداد (طلس، ۱۴۱)، ظاهریه (مجامیع، ۹۲) و جز آن موجود است؛ ۸. *الهدایة فی علم الدرایة (الروایة)*، منظومه‌ای در علوم الحدیث که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های گوتا (پرچ، شم 582) و اوقاف بغداد (طلس، ۲۴۹) موجود است (نیز نک: GAL, S, II/277). بجز آثار یاد شده، نسخ خطی بسیاری به‌نام ابن‌جزری در فهارس ثبت شده است (برای فهرستی از برخی آثار یاد نشده نک: ابن‌جزری، *غایة*، ۲۵۰/۲ ـ ۲۵۱؛ سخاوی، ۲۵۷/۹؛ بغدادی، ۱۸۷/۲ ـ ۱۸۸).

مآخذ: ابن‌جزری، محمدبن‌محمد، *اسنی المطالب*، به‌کوشش محمد هادی امینی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *تحبیر التیسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *غایة النهایة*، به‌کوشش برگشترسر و پرتزل، استانبول، ۱۹۳۳ ـ ۱۹۳۵ م؛ همو، *النشر*، به‌کوشش علی محمد الضباع، مصر، مکتبة مصطفی محمد؛ ابن‌علیمی، عبدالرحمن‌بن‌محمد، *الانس الجلیل*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر بصنعاء*، یمن، ۱۹۴۸ م؛ سخاوی، محمدبن‌عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة، التاریخ*، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ شورا، خطی؛ ضباع، علی محمد، مقدمه بر *النشر* (نک: ابن‌جزری در همین مآخذ)؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن الاوقاف*، بغداد، ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (علوم القرآن، مجامیع)؛ قسطلانی، احمدبن محمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامر السید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ ونسینگ، ا. ی.، *مفتاح کنورالسنه*، ترجمهٔ محمد فؤاد عبدالباقی، مصر، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; GAL, S; Löfgren, O. & R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975; Pertsch,w. , *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha , 1987

احمد پاکتچی

اِبْنِ جَزْله، یحیی بن عیسی بن جزله، ابوعلی شرف‌الدین بغدادی (د ۴۹۳ ق/ ۱۱۰۰ م)، پزشک و داروشناس مسیحی که سپس مسلمان شد.ابن جزله در غرب به نامهای بن جسله[1]، بین جزله[2] و بوهه هیلیهه[3] (ظاهراً تغییر یافتهٔ «بوعلی») معروف است (EI^2).

در بارهٔ تاریخ تولد او آگاهی در دست نیست، ولی می‌دانیم که وی با المقتدی بأمرالله (حک ۴۶۷ ـ ۴۸۷ ق/ ۱۰۷۵ ـ ۱۰۹۴ م) معاصر بوده است. از این رو، وبا توجه به قراین دیگر، احتمال می‌رود که در دههٔ دوم سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م متولد شده باشد. زیرا هنگامی که در ۴۶۶ ق مسلمان شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۶۰/۲؛ GAL,I/639)، مردی میان سال بود (ذهبی، ۱۸۸/۱۹). سال درگذشت او را نیز مآخذ متقدم عموماً ۴۹۳ق که نخستین سال اشغال بیت‌المقدس به دست صلیبیان است (لکلرک، I/493) نوشته‌اند (ابن جوزی، ۱۱۹/۹؛ ابن اثیر، ۳۰۲/۱۰؛ ابن خلکان ۲۶۸/۶)، اما قفطی (ص ۲۴۰) و به پیروی از او، ابن عبری (ص ۱۹۵) درگذشت او را سال ۴۷۳ ق/ ۱۰۸۰ م می‌دانند که درست به نظر نمی‌رسد. زیرا ابن جزله بیشتر آثار علمی خود را به نام المقتدی بأمرالله تألیف کرده است که در ۴۶۷ ق به خلافت رسید و بعید به نظر می‌رسد که آن آثار را در مدت ۶ سال آخر زندگی خود نوشته باشد. خاصه آنکه ابن خلکان (۲۶۷/۶)، *رسالة فی الرّدّ علی النصاری* نوشتهٔ ابن جزله را در ۴۸۵ ق نزد خود وی خوانده است.

ابن جزله، دانش پزشکی را در آغاز از مسیحیان کَرخ بغداد (قفطی، ۲۳۹) و آنگاه نزد ابوالحسن سعید بن هبة الله فرا گرفت (ابن ابی اصیبعه، ابن خلکان، همانجاها) و در طِب نظری و علمی یکی از نام‌آوران عصر خود شد، چنانکه او را قرین ابن سینا، ابن بُطلان و ابن تلمیذ آورده‌اند (فاندیک، ۲۱۱؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۸۷۰/۲، که به غلط او را شاگرد نصیرالدین طوسی دانسته است). ابن جزله پس از فرا گرفتن طب به تحصیل منطق همت گماشت وآنرا نزد ابوعلی بن الولید، شیخ معتزله ـــ که در علم کلام و منطق استاد زمانه بود ـــ آموخت و به دعوت استادش اسلام را پذیرفت و گویا چون خطی نیکو داشت، برای نوشتن سجلات به عنوان کاتب به خدمت ابوعبدالله دامغانی، قاضی‌القضات بغداد درآمد (ابن جوزی، ابن ابی اصیبعه، قفطی، همانجاها). وی همسایگان و فقرا و مساکین را بدون اجرت معالجه می‌کرد و حتی هزینهٔ داروی آنان را می‌پرداخت (ابن جوزی، همانجا). به ادبیات دلبستگی داشت و شعر نیز می‌سرود از قبیل قصیده‌ای که در ستایش پیامبر اکرم (ص) سروده است (ابن نجار، ۲۵۹/۱۹). ابن جزله در بستر مرگ، کتابهای خود را وقف کتابخانهٔ مقبرهٔ ابوحنیفه کرد (همو، ۲۶۰/۱۹؛ قفطی، ۲۴۰). وی در طول زندگی پربارش آثاری چند در زمینهٔ طب و تاریخ به رشتهٔ تحریر درآورد که برخی از آنها به روزگار ما نیز رسیده است. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. *تقویم الابدان فی تدبیر الانسان* یا *منهاج البیان فی تقویم الابدان* (GAL,S,I/888; GAL,I/639) که مانند تقویمهای نجومی مُجَدْوَل است. مؤلف برای هر یک از بیماریها جدول ۱۲ خانه‌ای مشخص کرده است که شامل نام بیماری، مزاج، سن، فصل، منطقه، شدت و ضعف بیماری، علل، نشانه‌ها، مداوا با داروهایی که خاصیت گرمی و سردی دارند، تدبیر مَلکی، درمان با آسان‌ترین دارو و درمان عمومی. کتاب دارای ۴۴ جدول ۸ خانه‌ای نیز هست که جمعاً ۳۵۲ نوع بیماری را شرح داده، روش درمان مناسب آنها را می‌آموزد (لکلرک، I/495؛ حاجی خلیفه، ۴۶۷/۱). احتمال دارد که مؤلف در پرداختن این اثر از کتاب *تقویم الصحه* که خلاصه‌ای است در قواعد بهداشت به شیوهٔ جداول نجومی، تألیف ابن بطلان طبیب بغدادی، متأثر شده باشد (ظاهریه، ۱۸۱). ابوالفدا، چنانکه خود گفته (ص ۵)، در تألیف و تدوین کتاب جغرافیایی خود شیوهٔ ابن جزله را پیش گرفته و حتی آن را *تقویم البلدان* نامیده است.

تقویم الابدان نخستین بار در ۶۴۷ ق/۱۲۴۹ م از سوی مترجمی ناشناس از عربی به فارسی برگردانده شد که نسخهٔ آن در تهران موجود است (شورا، ۲۹۱/۲ ـ ۲۹۲). بار دیگر به دستور شاه سلیمان صفوی به وسیلهٔ محمد اشرف بن شمس‌الدین محمد، پزشک حاذق آن زمان به فارسی ترجمه شد. این ترجمه در ۱۲۷۵ ق/۱۸۵۹ م در ایران به چاپ رسید(مدرس، ۴۴۱/۷ ـ ۴۴۲؛ مرعشی، ۳۸۷/۱ ـ ۳۸۸). ترجمهٔ فارسی دیگری نیز توسط معین بن محمود کرمانی پزشک برای سلطان محمد دوم (فاتح) در ۸۶۳ ق/۱۴۵۹ م در ادرنه انجام یافت که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ ایاصوفیه نگاهداری می‌شود (ششن، ۳۱). ترجمهٔ لاتین *تقویم الابدان* همراه با *تقویم الصحه* ابن بطلان در ۱۵۳۲ م، و سال بعد ترجمهٔ آلمانی هر دو توسط م. هِر[4]، و در همان سال ترجمهٔ فرانسهٔ آنها، در استراسبورگ به چاپ رسید (لکلرک، I/495؛ فاندیک،

1. Ben Gesla 2. Byngezla 3. Buhahylyha 4. M.Herr

۲۲۰). همچنین در ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م به کوشش سلیمان دخیل با مقدمهٔ شیخوالیسوعی در ۱۰۰ صفحه به قطع بزرگ چاپ شده است (سرکیس، ۶۴).

۲. *منهاج البیان فی ما یستعمله الانسان*، کتابی است در داروشناسی، شامل ادویهٔ مفرده و مرکّبه و اغذیه و اشربه وشیوهٔ اختلاط و امتزاج آنها که به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده است. ابن جزله در تألیف این کتاب از آثار پیشینیان از جمله بقراط، دیسقوریدس، روفوس، اوریباز، رازی و علی بن عباس مجوسی سود جسته است (لکلرک، I/494؛ ابن جزله، ۲/b). ابن بیطار، داروشناس نام‌آور سدهٔ ۷ ق/۱۳ م کتاب *الابانة و الاعلام بما فی المنهاج من الخلل و الاوهام* را در نقد کتاب ابن جزله نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۸۷۰/۲ ـ ۱۸۷۱)، اما در سدهٔ ۵ ق کتابی در داروشناسی از لحاظ وسعت قابل مقایسه با منهاج نیست. این کتاب با وجود داشتن اشکالاتی چند، از نظر برخی ترکیبات غذایی که در کتابهای دیگر به ندرت می‌توان پیدا کرد، از اهمیت بسیاری برخوردار است (لکلرک، 495-I/494). نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های متعددی مانند تهران، دمشق، مونیخ، لیدن، پاریس، لندن و استانبول موجود است (GAL,S,I/888; GAL,I/639؛ ششن، ۳۱، ۳۲؛ شورا، ۳۱۲/۲، ۳۱۳؛ مرکزی، ۲۵۲/۱۶).

نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ ملی تبریز جزء کتب اهدایی مرحوم حاج حسین نخجوانی به شمارهٔ ۴۸۸۴ موجود است که هیچ یک از فهرستها غیر از *الذریعة* از آن نام نبرده‌اند (آقا بزرگ، ۱۵۸/۲۳) و نسخهٔ مورد استفاده در نگارش این مقاله بوده است.

کهن‌ترین نسخهٔ *منهاج* که تاکنون شناخته شده، مورخ ۱۵ ذیقعدهٔ ۶۱۵ ق است و به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران تعلق دارد. این نسخهٔ نفیس که استنتاج آن به تاریخ مذکور در نوشاباد کاشان انجام یافته است، به سبب یادداشتهای متعددی که بیشتر توسط حسن بن علی ابن حسن، طبیب مدرسهٔ مجدیهٔ کاشان نوشته شده است، دارای ارزش بسیاری است (مرکزی، ۴۹/۱۷). آقا بزرگ به نسخه‌ای از ترجمهٔ فارسی آن اشاره کرده (همانجا) وترجمهٔ فرانسوی آن نیز موجود است (EI²).

۳. *الرّد علی النّصاری*. ابن جزله پس از پذیرش اسلام این کتاب را در ستایش دین اسلام و انتقاد از مسیحیت، خطاب به راهبی به نام الیا به رشتهٔ تحریر درآورد. او در این رساله به بشارتهای *تورات* و *انجیل* در بارهٔ پیامبر اکرم (ص) اشاره کرده است (ابن ابی اصیبعه ۲۶۰/۲؛ ابن خلکان، ۲۶۷/۶؛ اشتاین شنایدر، 58-57).

۴. *مختار مختصر تاریخ بغداد*، گزیده‌ای از *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی است. این اثر چاپ نشده است. نسخ آن در موزهٔ بریتانیا، کتابخانهٔ بهار هند، و کتابخانهٔ ناصریه لکنهو موجود است (سید، ۲(۳)/۲۶۰؛ عواد، ۱۹؛ GAL,S,I/888).

۵. *مدح الطب و موافقته للشرع (الشرع) و الرّد علی من طعن علیه*، در فضائل طب (ابن ابی اصیبعه، ابن خلکان، همانجاها).

۶. *الاشارة فی تلخیص العبارة* (همانجاها).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن جزله، *منهاج البیان فی ما یستعمله الانسان* (نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ ملی تبریز)؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۸ م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۳م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ سرکیس، چاپی؛ سید، خطی؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*...، استانبول، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی (الطب والصیدلة)؛ عواد، کورکیس و عبدالحمید علوجی، *جمهرة المراجع البغدادیة*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ فاندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۸ ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ نیز:

EI²; GAL;GAL, S; Leclerc, Lucien, *Histoire de la medecine arabe*, New York, 1971; Steinschneider, Moritz, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877.

علی اکبر دیانت

اِبْن جُزَیّ، نام چند تن از علمای خاندان بنی جزی که‌درسده‌های ۷ ـ ۹ ق/۱۳ ـ ۱۵ م در مغرب و اندلس می‌زیسته‌اند و به «کلبی» معروفند. این خاندان در اصل اهل ولبه[1] از دژهای براجله (واقع در جنوب غرناطه) بوده‌اند. نخستین فرد از این خاندان، همراه حاکم اندلس ابوالخطّار حسام بن ضرار کلبی (د ۱۲۸ ق/۷۴۶ م) به هنگام فتح اندلس بر این سرزمین آمد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۰/۳). نیای بزرگ علمای این خاندان، عبدالرحمن بن یوسف، چندی در جیّان امارت داشت (ابن احمر، *نثیر فرائدالجمان*، ۲۹۴) و فرزند او یحیی نیز در اواخر حکومت مرابطون در همان شهر حکم رانده است (ابن خطیب، همانجا). مشاهیر این خاندان عبارتند از:

۱. **ابوالقاسم محمدبن احمد** (۶۹۳ ـ ۷۴۱ ق/ ۱۲۹۴ ـ ۱۳۴۰ م)، فقیه مالکی، مفسّر و شاعر غرناطی. وی در غرناطه زاده شد. فقه، حدیث، قرآن و ادب عرب را نزد ابوجعفر ابن زبیر و قرائات را نزد ابو عبدالله ابن کمّادِ قاری آموخت و از عبدالله بن احمد بن مؤذن و ابو ولید حضرمی حدیث شنید. سپس در سلک ملازمان ابوعبدالله ابن رُشید خطیب درآمد. وی از گروهی نیز روایت کرد که ابن خطیب همهٔ آنان را نام برده است. ابن جزی در علوم مختلف چیره دست بود، چنانکه در عین جوانی به عنوان امام و خطیب مسجد اعظم برگزیده شد (ابن خطیب، همان ۲۰/۳ ـ۲۱؛ ابن فرحون، ۲۷۴/۲) و آنچنان شهرت یافت که به گفتهٔ ابن احمر (همانجا) از اندلس تا طرابلس به فتوای او عمل می‌کردند. اگرچه اشتغال دائمی وی تدریس و تعلیم بوده است (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۴۶)، اما از میان همهٔ شاگردان او بیشتر به

---

1. Huelva

فرزندانش اشاره شده است (مقری، *نفح*، ۵۱۷/۵ ـ ۵۴۰)، با اینهمه تردید نیست که ابن خطیب مشهورترین شاگرد او بوده است. علاوه بر او شخصی دیگر به نام حضرمی نیز از او به عنوان استاد خود یاد کرده است (بابا تنبکتی، ۲۳۸). مخلوف (ص ۲۱۳) ابراهیم خزرجی را نیز از جملهٔ شاگردان او شمرده است. شماری از اشعار ابن جزی را ابن خطیب (*الکتیبة*، ۴۷ ـ ۴۸، *الاحاطة*، ۲۲/۳ ـ ۲۳) ضبط کرده و گفته است که وی اشعاری نیز به پیروی از شاعرانی چون ابوالعلای معری، ابو طاهر سلفی و دیگران سروده است. مقری (*نفح*، ۵۱۷/۵) نیز دو بیت از شعر او را نقل کرده است. محتوای این سروده‌ها ستایش زهد و پرهیزکاری و نیز مدح پیامبر (ص) است. وی در آخرین شعر خود که در میدان جنگ سروده، آرزوی شهادت در راه خدا کرده است (بابا تنبکتی، ۲۳۸).

ابن جزی در جنگ طریف که ابن خطیب از آن به عنوان «الوقیعة الکبری» و یا «یوم الکائنة بطریف» (*الکتیبة*، ۴۶ ـ ۴۷، *الاحاطة*، ۲۳/۳) یاد کرده است و نزد اروپائیان به جنگ ریوسالادو[1] (GAL, I/342; EI², III /756) مشهور است، کشته شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۳/۳، ۳۱۸/۴، ۳۲۱ ـ ۳۲۳).

آثار: ابن جزی دارای تألیفات و آثار بسیاری در علوم و فنون مختلف است و ابن خطیب ۱۱ اثر برای وی برشمرده است (*الاحاطة*، ۲۱/۳ ـ ۲۲)، اما اکنون تنها ۵ کتاب از وی به صورت چاپی و خطی موجود است.

الف ـ آثار چاپی:

۱. *الانوار السَّنیّة فی الکلمات السُّنیّة*، یا *الانوار السنیة فی‌الالفاظ السنیة من الاحادیث النبویّة*، که زرکلی از چاپ آن اطلاع داده است (۳۲۵/۵). محمدبن عبدالملک قیسی شرحی بر این کتاب نوشته و آن را *مناهج الاخبار فی‌تفسیر احادیث کتاب الانوار* نامیده است (کتانی، ۲۲۴/۱). شرح دیگری نیز علی بن محمد بن علی قلصادی نوشته که کتانی گوید آن را در اختیار داشته است (۳۱۴/۲).

۲. *التسهیل لعلوم التنزیل*، که تفسیری است موجز بر قرآن مجید. این تفسیر نخستین بار در مصر (۱۹۳۶ م) و بار دیگر به کوشش محمد عبدالمنعم یونسی و ابراهیم عطوه عوض در همانجا منتشر شده است (۱۹۷۳ م). ابوالحسن بن عبدالعزیز تلمسانی آن را خلاصه کرده و *القاموس الوجیز للقول العزیز* نامیده است. محمدبن طالب بن سودهٔ فاسی نیز حاشیه‌ای بر این تفسیر نوشته است (*آلوارت*، VII/346-347).

۳. *القوانین الفقهیة فی تلخیص مذهب المالکیة*، یا *قوانین الاحکام الشرعیة و مسائل الفروع الفقهیة*. وی در این کتاب به مسائل اختلافی و اتفاقی بین مالک و ائمهٔ دیگر مذاهب اهل سنّت نیز پرداخته و آن را با ابوابی دربارهٔ اصول دین به پایان رسانده است. این کتاب نخستین‌بار (۱۹۶۵ م) در رباط، سپس (۱۹۸۰ م) در بیروت و در ۱۹۸۵ م به کوشش عبدالرحمن حسن محمود در قاهره به چاپ رسیده است.

ب ـ آثار خطی:

۱. کتاب *فی عقائدالدین* یا *النور المبین فی قواعد عقائدالدین*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قرویّین فاس موجود است. (فاسی، ۳۳۲/۲)

۲. *المختصرالبارع فی قراءة نافع*، نسخه‌ای از آن در المکتبة الوطنیهٔ تونس (*مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۸ (۱) / ۹،۷) موجود است.

زرکلی (۳۲۵/۵، حاشیه) قصیده‌ای نیز به وی نسبت داده که صحیح نیست. در مورد دیگر آثار وی به *الاحاطهٔ* ابن خطیب (۲۱/۳ ـ ۲۲) می‌توان رجوع کرد.

۲. **ابو عبدالله محمد بن محمد** (۷۲۱ـ۷۵۷ ق/ ۱۳۲۱ـ۱۳۵۶ م)، فقیه، کاتب و شاعر. تاریخ وفات او را ۷۵۶ و ۷۵۸ ق نیز نوشته‌اند (ابن حجر، ۴۲۹/۵؛ ابن احمر، *نثیرالجمان*، ۲۸۳). اما ابن خطیب که معاصر او بوده است، سال ۷۵۷ ق را محقق می‌داند (*الاحاطة*، ۲۶۵/۲) و مقری نیز (*ازهار*، ۱۸۹/۳) آن را تأیید می‌کند.

در هیچ یک از منابع سخنی از چگونگی تحصیلات و استادان وی به میان نیامده است، تنها ابن خطیب (*الاحاطة*، همانجا) تصریح کرده است که وی به سرپرستی پدر خود در شهر غرناطه پرورش یافت. ابن احمر (*نثیرالجمان*، ۲۸۴) نوشته است که ابن جزی در تاریخ، حساب و ادبیات چیره دست و از اصول و فقه و حدیث آگاه بود و خطی به غایت خوش داشت. پس از مرگ پدر در شمار کاتبان دربار ابوالحجاج یوسف بن اسماعیل (د ۷۵۵ ق/ ۱۳۵۴ م) امیر سلسلهٔ بنواحمر درآمد (ابن خطیب، *الاحاطة*، همانجا) و ظاهراً مدتی دراز در این مقام باقی ماند، اما به دلایلی که بر ما معلوم نیست، امیر بروی خشم گرفت و بفرمود او را تازیانه زدند و از اندلس اخراج کردند. او هنگام ترک اندلس در ابیاتی آن دیار و اهل آن را نکوهش کرد (ابن احمر، *نثیر فرائد الجمان*، ۲۹۵ ـ ۲۹۶). پس از این واقعه، به مغرب سفر کرد و به دربار ابوعنان پیوست و نزد وی مقام و منزلت یافت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۵۷/۲). وی در نظم و نثر استاد بود، نظم او را ستوده‌اند و نثرش را از انشای عمادالدین اصفهانی برتر دانسته‌اند. چند نمونه از نامه‌های او اکنون در دست است که در آنها پاره‌ای از صنایع لفظی رایج در روزگار او به چشم می‌خورد. برخی از مآخذ نمونه‌هایی از اشعار وی را آورده و او را سرآمد شاعران روزگار خود دانسته‌اند و ابن احمر ضمن اینکه او را از شاعران دیگر برتر دانسته، گفته است که بیش از ۲۰٬۰۰۰ بیت شعر از حفظ داشته است (*نثیر الجمان*، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۸۴؛ همو، *نثیر فرائد الجمان*، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۳ ـ ۳۰۶؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۵۶/۲، ۲۶۲؛ مقری، *ازهار*، ۱۸۹/۳ ـ ۲۰۰). سروده‌های او شامل چند غزل و چند قصیده از جمله قصایدی در مدح ابو عنان و ابوالحجاج یوسف و نیز چند قطعهٔ کوتاه است (نک:

1. Rio Salado

همانجاها). ابن جزی به گفتهٔ مقری (ازهار، ۱۸۹/۳) در خانهٔ خویش در شهر البیضاء در گذشت.

آثار: مهم‌ترین کار ابن جزی که بدان شهرت یافت، تحریر سفرنامهٔ ابن بطوطه (هـ م) است که به فرمان سلطان ابو عنان مرینی انجام شده است. وی در این کار، به گفتهٔ خود، مضمون گفتار ابن بطوطه را بی‌آنکه متعرض درستی و نادرستی آن گردد، در قالب الفاظی که گویای مقصود وی باشد، ریخته هر چند که گاه عین‌الفاظ او را آورده است. افزون بر این وی بسیاری از اسامی دشوار را حرکت گذاری و نقطه‌گذاری کرده و نامهای غیرعربی را تا آنجا که برای او ممکن بوده، شرح داده است (ابن جزی، ۲۵ ـ ۲۶). اثر دیگر وی کتابی به نام *الانوار فی نسب النبیّ المختار* است که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دو سلان، 678-677). نیز احتمالاً *تاریخ غرناطه* از اوست. وی در ۷۵۵ ق به ابن خطیب گفته است که مشغول تألیف آن بوده و ابن خطیب قسمتهایی از آن را دیده و بسیار ستوده است (*الاحاطة*، ۲۵۷/۲)، اما اکنون اثری از این کتاب در دست نیست. احتمال می‌رود که کار تألیف کتاب مذکور به دلیل همزمانی با تحریر رحلهٔ ابن بطوطه ناتمام مانده باشد. چه تحریر رحلهٔ پس از پایان سفر ابن بطوطه در دربار ابو عنان، در حدود ۷۵۴ ق آغاز و در ۷۵۷ ق پایان یافته است.

۳. **ابوبکر احمد بن محمد**، یا ابوجعفر (۷۱۵ ـ ۷۸۵ ق/ ۱۳۱۵ ـ ۱۳۸۳م)، فقیه مالکی، کاتب و شاعر غرناطی و فرزند دیگر ابوالقاسم ابن جزی. مشهورترین استاد او ابن خطیب بوده است (مقری، *نفح*، ۲۸۲/۷). او نخست نزد پدر و نیز برخی از دانشمندان معاصر به تحصیل پرداخت (ابن خطیب، همان، ۱۶۴/۱) و از شماری از آنان حدیث شنید (ابن حجر، ۳۴۷/۱) و از گروهی مانند ابن رُشَید، ابن ربیع، ابوالعباس بن شحنه، حجار و بدر بن جماعة اجازهٔ نقل حدیث گرفت (ابن حجر، همانجا؛ سیوطی، ۳۷۵/۱؛ ابن عماد، ۲۸۶/۶). گفته‌اند که وی تمام تألیفات ابن خطیب را روایت کرده است، اما مقری (همانجا) در این سخن تردید کرده و گفته است او کتابهای استاد را تنها بر شاگردان او روایت می‌کرده است. همگان او را در فقه و ادب و شعر چیره‌دست دانسته‌اند (نک‍: مثلاً ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۶۴/۱؛ ابن فرحون، همانجا) و هنر وی را در کتابت (ابن احمر، *نثیر الجمان*، ۱۶۷) و نیز دانش و پاکدامنی او را ستوده‌اند (ابن خطیب، همان، ۱۶۳/۱ ـ ۱۶۵؛ همو، *الکتیبة*، ۱۳۸؛ ابن فرحون، همانجا).

احمد، نخست کاتب ابوالحجاج یوسف امیر نصری بود، پس از آن چندی در برجه (واقع در غرب المریه)، اندرش[1] (شهرکی در شمال برجه) و وادی آش[2] به قضا مشغول شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۶۴/۱ و حاشیه؛ ابن احمر، همانجا). در ۷۶۰ ق/۱۳۵۹م به عنوان قاضی غرناطه و نیز خطیب مسجد سلطانی (جامع اعظم) انتخاب شد. پس از چندی معزول گردید، ولی بار دیگر در ۷۶۳ ق به این مقام باز گردانده شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۶۸/۱).

به گفتهٔ نباهی مالقی (ص ۱۷۷) احمد به نیابت از سوی ابوالقاسم شریف غرناطی عهده‌دار قضا گردید و پس از درگذشت او خطیب جامع غرناطه شد و مقری (*نفح*،۵۲۵/۵) گفته است که وی پس از مرگ ابوسعید فرج بن لب در ۷۸۲ ق خطیب گردید و تا پایان عمر نیز بر آن کار باقی ماند.

ابن خطیب (*الاحاطة*، ۱۶۵/۱ ـ ۱۶۸) چند قطعه و یک قصیدهٔ او را که‌تضمینی است از قصیدهٔ امرؤالقیس(مقری، *نفح*، ۵۱۸/۵ ـ ۵۱۹) نقل کرده است (قس: ابن خطیب، *الکتیبة*، ۱۳۱ ـ ۱۴۲). شماری از سروده‌های او را نیز ابن احمر (همان، ۱۶۸ ـ ۱۶۹) نقل کرده است.

آثار: ابن خطیب (*الاحاطة*، ۱۶۵/۱، ۱۶۸) نوشته است که او بعضی از آثار پدرش را شرح کرده و از آن میان به شرحی بر کتاب فقهی پدرش که همانا *القوانین الفقهیة* است و نیز به رجزی در فرایض اشاره کرده است. اثر دیگری که به وی نسبت داده‌اند، *الانوار السّنیة* است اما این کتاب در شمار آثار پدر وی نیز ذکر شده است (مقری، *نفح*، ۵۱۷/۵). بنابراین احتمال می‌رود که این نیز شرحی بر کتاب پدر بوده باشد. اثر دیگر وی شرحی بر *الفیهٔ* ابن مالک است (ابن حجر، ۳۴۷/۱؛ بغدادی، ۱۱۹/۱)، اما هیچ یک از این آثار اکنون در دست نیست. در منابع از کتابی به عنوان *مختصر البیان فی نسب آل عدنان* یاد شده که در آن از عرب بائده، از عهد نوح و عاد و نیز از عمالقه و پادشاهان حوزهٔ نیل و همچنین از اسباطی که در یمن و عراق سکنیٰ داشته‌اند و از اعرابی که داییهای قحطان بن هود بن عامر بوده‌اند و قبایل وائل بن حمیر و ابراهیم خلیل (ع) و ملوک روم و اعرابی که فرزندان اسماعیل (ع) و از ذریهٔ عکة بن معد بن عدنان بوده‌اند، سخن رفته است. آنگاه به تولد پیامبر اسلام (ص) و جانشینان وی و خلفای مشرق زمین اشاره شده و در پایان ذکر جماعاتی از شرفای تلمسان، فاس، سجلماسه و خاندان بنوحمود آمده است (عنان، ۲۷۷/۱). از این کتاب نسخه‌ای در خزانهٔ ملکیهٔ رباط موجود است (همانجا). بی‌گمان این اثر تألیف یکی از افراد خاندان بنی جزی است. مختار وکیل (۲(۴)/۳۶۹ ـ ۳۷۰) نام مؤلف آن‌را ابوالعباس احمدبن ابی عبدالله محمد بن احمد، و عنان (همانجا) آن را ابوالعباس احمد بن عبدالله بن جزی کلبی تونسی دانسته است، امّا این کتاب را نمی‌توان تألیف ابوبکر احمد بن محمّد دانست، زیرا در زمینهٔ تاریخ نگارش یافته و در هیچ یک از مآخذ کهن به نام آن و انتسابش به ابوبکر احمد و نیز به تاریخ دانی او اشاره نشده است.

۴. **ابو محمد عبدالله بن محمد**، فقیه، ادیب و شاعر غرناطی و سومین فرزند ابوالقاسم ابن جزی. تاریخ تولد و وفات وی در دست نیست، اما او در مقدمهٔ کتاب خویش تصریح کرده (صص ۲۰ ـ ۲۱) که به فرمان ابوعبدالله ملقب به الغنی بالله که بین سالهای ۷۵۵ ـ ۷۹۳ ق/ ۱۳۵۴ ـ ۱۳۹۱ م بر غرناطه فرمان می‌رانده (عربی خطّابی، ۹)، کتاب

1. Andrax 2. Guadix

الاحتفال فی استیفاءِ تصنیف ماللخیل من الاحوال، نوشتهٔ ابوعبدالله محمد بن رضوان بن ارقم را تهذیب و مختصر کرده است. بنابراین وی دست کم تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق/۱۴م زنده بوده است. او نیز مانند دو برادرش نخست نزد پدر به تحصیل پرداخت و سپس از کسانی چون ابوالبرکات (محمد بن محمد) بن الحاج بلفیقی در المریه و غرناطه، و ابوالقاسم محمد بن احمد حسنی سبتی غرناطی و ابوعبدالله محمد بن عبدالرحمن بیّانی و ابو سعید فرج بن لب غرناطی و ابوعبدالله محمد ابن بیبش (عبدوی) دانش آموخت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳/۳۹۳ ـ ۳۹۵). ابن خطیب همهٔ استادان و نیز کتابهایی را که وی نزد آنان و یا نزد پدر خوانده، نام برده است. به گفتهٔ همو ابن جزی بسیاری از کتابهای مشهوردر فقه، حدیث، نحو، ادب و از جمله بخشهایی از صحیح بخاری و مسلم، سنن ترمذی، نسائی، ابو داوود، *الموطأ* مالک، *الکتاب* سیبویه و*الایضاح* ابو علی فارسی را نزد همین استادان خوانده و از اغلب آنان اجازهٔ روایت گرفته است (همانجا).

وی ظاهراً در جوانی به تدریس پرداخت (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۹۶) و به قضاء رسید (همو، *الاحاطة*، ۳/۳۹۲). گروهی نیز از وی دانش آموختند که از آن میان ظاهراً ابوبکر بن عاصم و عباس (یا ابوالعباس) بقنی، یکی از شارحین «برده» (مقری، *نفح*، ۵/۵۴۰؛ بابا تنبکتی، ۱۵۵) ونیز ابوالحسن بن هذیل (ابن جزی، ۲۵۲) را می‌توان نام برد. ابن مرزوق (حفید) نیز از وی اجازهٔروایت‌داشته است (مقری، همانجا). شماری از اشعار وی را که پر از صنایع شعری رایج در دورهٔ اوست، ابن خطیب در *الاحاطة* (۳/۳۹۵ ـ۳۹۹) ونیز در *الکتیبة* (صص ۹۶ ـ ۹۹) ومقری درنفح (همانجا) آورده‌اند.

آثار: در مآخذ کهن اثری به وی نسبت نداده‌اند، اما در۱۹۸۶م محمد عربی خطابی کتابی با عنوان *کتاب‌الخیل* در بیروت از وی به چاپ رسانده است که به گفتهٔ خود او اختصاری است از کتاب *الاحتفال* (ابن جزی، ۲۰ ـ ۲۱). ابن جزی تنها به مختصر کردن آنان بسنده نکرده بلکه آن را تهذیب و تصحیح نیز نموده است و بابهای کتاب را به ذوق خویش و به سیاق دیگری غیر از اصل کتاب در آورده و مرتب ساخته است و فواید علمی بسیار و محاسن ادبی به آن افزوده و بعضی از بابها و برخی از مشکلات لغوی آن‌را حذف کرده است. نام کـامل کـتـاب ، *مطلع‌الیُمن و الاقبال، فی انتقاء کتاب الاحتفال و استدراک مافاته من‌المقال* است (ص ۲۱). مؤلف در ابتدای کتاب به شرح حال ۸ تن از پادشاهان بنی نصر اندلس پرداخته است و بعد از آن وارد مباحث اصلی کتاب شده است.

موضوع کتاب اسب است و مؤلف در آن، به تفصیل راجع به صفات و حالات اسب، اهمیتی که نزد اعراب داشته، پیدایش آن، رنگهای مختلف و نژادهای آن و دیگـر آگـاهیهای مربوط به اسب سخن گفته است و در همه حال به سخن علمای لغت و شعر شاعران استشهاد کرده است. سپس به بحث در مورد نامهای اسبهای عربی، مراتب آنها در مسابقات و روش نگاهداری اسب پرداخته است. این کتاب در عین ایجاز حاوی مطالب بسیار است و ازنظر تقسیم‌بندی بابها، اساسی نیکو دارد؛ با اینهمه گاه مؤلف به شیوهٔ دیگر آثار به موضوعات و مطالب تاریخی و ادبی و مانند اینها نیز پرداخته که چندان ارتباطی با موضوع کتاب ندارد.

مآخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر الجمان (اعلام المغرب والاندلس)*، به کوشش محمد رضوان الدایة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ همو، *نثیر فرائد الجمان*، به کوشش محمد رضوان الدایة، قاهره، ۱۹۶۷م؛ ابن جزی، عبدالله بن محمد، *کتاب الخیل*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدررالکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۹۷۶م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ـ ۱۳۹۷ق/۱۹۷۴ ـ ۱۹۷۷م؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات‌الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج‌المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بابا تنبکتی، احمد، *نیل‌الابتهاج*، حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون یعمری، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ عربی خطابی، محمد (نک: ابن جزی در همین مآخذ)؛ عنان، محمد عبدالله، *فهارس‌الخزانةالملکیة*، رباط، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانةالقرویین*، رباط، ۱۴۰۰ق، ۱۹۸۰م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس‌الفهارس*، قاهره، ۱۳۴۶ق؛ *مجلة معهدالمخطوطات‌العربیة*، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ مختار وکیل، *فهرست المخطوطات المصورة*، (تاریخ)، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرةالنور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهارالریاض*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۸م؛ همو، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نباهی مالقی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ق؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes* Paris, 1883-1895; EI²; GAL.

علی رفیعی

اِبْنِ جِعابی، ابوبکر محمدبن عمر بن محمد تمیمی ۲۸۴ ـ ۳۵۵ق / ۸۹۷ ـ ۹۶۶م)، محدث و رجالی امامی.

ابن‌ندیم (ص ۲۴۷) نام وی را عمروبن محمد و طوسی (*الفهرست*، چ‌نجف، ۱۱۴) عمربن محمد ثبت کرده است. بنابر بعضی نسخ *الفهرست* طوسی (همانجا) ابن‌عبدون نیز مرتکب همین اشتباه شده است (قس: اردبیلی، ۱/۶۳۷). ابن‌جعابی احتمالاً در بغداد زاده شد (نک: خطیب، ۳/۲۶). او در دههٔ آخر سدهٔ ۳ق در بغداد مشغول تحصیل بوده، و این مطلب از حضور وی نزد مشایخی چون قاضی ابومحمد یوسف‌بن یعقوب (د۲۹۷ق / ۹۱۰م) و برخی دیگر روشن می‌شود. از زندگی وی در فاصلهٔ ۳۰۰ ـ ۳۳۰ق / ۹۱۲ ـ ۹۴۲م اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه وی برای استماع از عبدالله‌بن محمد دینوری به دینور سفری داشته است (نک: خطیب، ۳/۲۹). بسیار محتمل است که سفر او به موصل و تصدی منصب قضا در آنجا (همو، ۳/۳۰) مربوط به همین دوره باشد. ابن‌جعابی در دوران حکومت اِخشید (۳۲۴ ـ ۳۳۴ق) سفری به مصر کرد و با او دیدار کرد (ذهبی، *سیر*، ۱۶/۹۲). وی مدتی را نیز نزد سیف‌الدوله، حاکم شیعی حلب (۳۳۳ ـ ۳۵۶ق) گذراند (ابن‌ندیم، همانجا). ابن‌جعابی بجز حلب به دیگر نقاط شام از جمله دمشق و منطقهٔ ساحلی مدیترانه نیز سفر کرد (مفید، ۳۱۱؛ ذهبی، *سیر*،

همانجا؛ قس: همو، تذکرة، ۹۵۳/۳). گرچه روایات در مورد ترتیب این سفرها کمی با هم اختلاف دارند، ولی شاید بتوان همهٔ سفرهای مذکور به مصر و شام را متصل به یکدیگر و کمی قبل یا بعد از ۳۳۳ق / ۹۴۵م دانست. به هر حال وی به بغداد بازگشت (خطیب، ۲۷/۳؛ ذهبی، تذکرة، همانجا). حاکم نیشابوری بین سالهای ۳۴۱ ـ ۳۴۳ق (نک: فارسی، ۶) و ابن‌عیاش (صص ۸، ۲۲) پس از ۳۴۰ق از شاگردان او در این دوره بوده‌اند. ابن‌جعابی در ۳۴۸ق در ارّجان (ه م) نزد ابن‌عمید، وزیر مشهور آل بویه بوده (خطیب، ۳۰/۳) و ظاهراً کمتر از یک سال بعد همراه او به بغداد بازگشت (سمعانی، ۲۸۶/۳)، اما در آنجا درنگ نکرد و در ۳۴۹ق روانهٔ اصفهان شد (ابونعیم، ۲۸۷/۲). اطلاعات ما در مورد سالهای ۳۴۹ ـ ۳۵۳ق اندک است، ولی می‌دانیم که وی در ۳۵۳ و ۳۵۴ق در بغداد بوده و شیخ مفید (صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰) و ابن‌بابویه (امالی، ۳۸۶) در آنجا از او استماع کرده‌اند. ابن‌جعابی در طول حیات خود حداقل یک بار به کوفه (مفید، ۳۱۸) و دو بار به رقّه (خطیب، ۲۸/۳) سفر کرده است که از تاریخ آنها خبری نداریم. سرانجام وی در بغداد درگذشت (سمعانی، ۲۸۷/۳؛ قس: خطیب، ۳۱/۳).

ابن‌جعابی در حفظ و ضبط متون و اسناد احادیث توانا بود و علاوه بر نقل به نقد حدیث نیز می‌پرداخت (خطیب، ۲۷/۳ ـ ۲۸؛ طوسی، *الفهرست*، چ‌نجف، ۱۵۱). ابن‌جعابی در احوال و انساب رجال اطلاعات وسیعی داشت، از بزرگ‌ترین مشایخ عصر خود در عراق و شام و مصر حدیث شنید، و اسانید اهل خراسان را نیز در اختیار داشت (نک: خطیب، همانجا). از جمله مشایخ وی می‌توان ابوبکر محمدبن یحیی مروزی، ابوعمرمحمدبن جعفر قتّات، محمدبن حسن بن سماعهٔ حضرمی، ابوبکر جعفربن محمد فریابی، ابوبکر محمد بن محمدبن سلیمان باغندی، احمد بن محمد بن عقدهٔ همدانی، و ابومحمد هیثم بن خلف دوری را نام برد (مفید، ۲۱، ۲۵۱، ۳۳۲؛ خطیب، ۲۶/۳ ـ ۲۷). از شاگردان و راویان وی نیز می‌توان از ابوالحسن علی‌بن عمر دار-قطنی، ابوحفص عمربن احمد بن شاهین، ابومحمد هارون بن موسی تَلُّعُکبری، ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری، ابوالفتح هلال‌بن محمد حفار، ابوعبدالله احمدبن عبدالواحد بن عبدون، بزاز، ابوطاهر عبدالله‌بـن احمد خازن و ابونعیم احمدبن عبدالله اصفهانی نام برد (ابن رستم طبری، ۹۳؛ طوسی، *الفهرست*، چ‌نجف، ۱۱۴، ۱۵۱؛ همو، رجال، ۵۰۵؛ همو، *امالی*، ۳۶۱/۱ ـ ۳۶۵؛ خطیب، ۲۶/۳).

اینکه مذهب ابن‌جعابی امامی بوده، بارها توسط رجال‌نویسان مورد تأیید قرار گرفته است (ابن‌ندیم، همانجا؛ خطیب، ۲۶/۳، ۳۰)، اما در مورد وثوق وی اقوال اهل سنت مختلف است. دارقطنی در روایتی بر امانت او در روایت تأکید کرده، لیکن بعضی از معاصران وی او را مورد طعن قرار داده‌اند (خطیب، ۳۰/۳ ـ ۳۱؛ ذهبی، *تذکره*، ۹۵۳/۳؛ همو، سیر، ۹۱/۱۶). برخی رجال‌نویسان متأخر با تکیه بر این اتهامات ابن‌جعابی را در دین سست دانسته و فاسق شمرده‌اند (ذهبی، *میزان*، ۶۷۰/۳)، از عوامل تضعیف او توسط افراد یاد شده، تشیع ابن‌جعابی (نک: خطیب، ۳۱/۳) و همنشینی او با متکلمان (نک: ذهبی، سیر، ۹۱/۱۶) قابل ذکر است، اما در کتب رجالی شیعه وی مورد مدح قرار گرفته است (نجاشی، ۳۹۴)، حتی در بعضی نسخ *الفهرست* طوسی (چ‌نجف، ۱۱۴) وی توثیق شده است (نک: حر عاملی، ۲۸۳/۲۰؛ اردبیلی، ۶۳۷/۱؛ قهپایی، ۲۶۳/۴؛ قس: طوسی، *الفهرست*، چ کلکته، ۲۳۹؛ علامهٔ حلی، ۱۱۹؛ ابن‌داوود، ۲۶۰).

آثـار: به گفتهٔ خطیب بغدادی (۲۶/۳)، ابن‌جعابی آثار زیادی در حدیث، تاریخ و رجال تألیف کرده است. برخی گفته‌اند که او به هنگام احتضار دستور داده تا کتابهایش را بسوزانند، و در پی آن تلی از کتاب به آتش کشیده شد (خطیب، ۳۱/۳؛ ذهبی، سیر، ۹۰/۱۶)، پیش از آن نیز بخشی از کتابهایش در رقه از بین رفته بود (خطیب، ۲۸/۳)، با اینهمه قسمتی از آثار وی تا مدتی پس از مرگش باقی بوده است. برخی از این آثار که در حال حاضر اثری از آنها در دست نیست عبارتند از:

۱. *تسمیة من روی الحدیث وغیره من العلوم ومن کانت له صناعة ومذهب و نحلة* (طوسی، *الفهرست*، چ‌نجف، ۱۵۱؛ قس: همان، چ‌کلکته، ۳۱۰).

۲. *الشیعة من اصحاب الحدیث وطبقاتهم*، که براساس گزارش نجاشی (ص ۳۹۵) این کتاب حداقل تا یک سده پس از ابن‌جعابی باقی بوده است.

۳. *من حدّث هو و ولده (ابوه) عن النبی (ص)*، ابن‌حجر (۳۸/۱، ۳۲۰/۲) آن را به وی نسبت داده و از آن نقل کرده است.

۴. *من روی حدیث غدیر خم* (نجاشی، همانجا). ابن شهرآشوب احتمالاً این کتاب را دیده بوده است. وی متذکر شده که ابن‌جعابی حدیث غدیر را از ۱۲۵ طریق گرد آورده است (۲۵/۳). هفت طریق از طرق مزبور را ابن‌بابویه در *معانی‌الاخبار* (صص ۶۵ ـ ۶۷) نقل کرده است (در مورد سایر آثار وی نک: ابن‌ندیم، نجاشی، همانجاها؛ طوسی، فهرست، چ‌نجف، همانجا).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمدبن علی، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *معانی‌الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق / ۱۹۱۰م؛ ابن رستم طبری، محمدبن جریر، *دلائل‌الامامة*، نجف، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، ۱۳۷۸ق؛ ابن‌عیاش جوهری، احمدبن محمد، *مقتضب‌الاثر*، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة‌الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع‌الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل‌الشیعة*، بیروت، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ حلی، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة‌الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام‌النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان‌الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، المکتبة الحیدریة؛ همان، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۲۷۱ق / ۱۸۵۳م؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل

بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ فارسی، عبدالغافربن اسماعیل، *تاریخ نیسابور المنتخب من السیاق*، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ قهپایی، علی، *مجمع‌الرجال*، به کوشش علامهٔ اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ مفید، محمدبن محمد، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، تهران، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م.

احمد پاکتچی

اِبْنِ جَعْفَر، ابوجابر محمدبن جعفر آزکَوی (د ۲۸۱ ق/۸۹۴م)، فقیه اباضی عمان و مؤلف کتاب معروف *الجامع*. منابع شرح حال اباضی از جزئیات زندگی او اطلاعی به دست نداده‌اند. از نسبت ازکوی او چنین برمی‌آید که اهل ازکی (در جنوب غرب مسقط) بوده است. اگر عبارت ابن جعفر در *الجامع* (۱۱۳/۲) را دالّ بر استفادهٔ مستقیم او از ابوعلی موسی بن علی ازکوی (د ۲۳۰ ق) بدانیم، تولد او باید در اوایل سدهٔ ۳ ق روی داده باشد. ابن‌جعفر مدتی نیز برای استفاده از ابوعبدالله محمدبن محبوب‌بن رحیل (د ۲۶۰ ق) در عوتب از توابع صُحار سکنی داشته است (ابن جعفر، ۴۲۰/۱).او سخت تحت تأثیر این دو شیخ بوده و آرای ایشان را با عناوین ابوعلی و ابوعبدالله در جای جای کتاب خود با لحنی تأییدآمیز نقل کرده است (به عنوان نمونه نک‍: ۲۵۹/۱، ۲۶۲، ۳۹۶/۲ ـ ۳۹۷). وی تعالیم موسی بن علی را عمدتاً از طریق شاگردانش چون عمربن محمد و ابومروان فرا گرفته است (ابن جعفر، ۴۰۹/۱، ۲۰۴/۲، ۳۹۷). ابن جعفر از مشایخ دیگری چون عمربن مفضل و احتمالاً ابوصفره عبدالملک‌بن صفره نیز فقه و حدیث فرا گرفته (همو، ۲۶۲/۱، ۱۳۲/۲، ۲۳۷) و از شخصی به نام عبّاد یا عُباده برخی روایات تاریخی را از طریق واقدی و دیگران اخذ کرده است (همو، ۴۲۱/۲، ۴۶۲). از دیگر شیوخ معاصر ابن جعفر که وی اقوال یا روایات ایشان را در *الجامع* مورد نظر قرار داده، می‌توان هاشم بن غیلان، علی بن عرزة، حسن بن احمد و ابوبکر احمدبن محبوب را نام برد (همو، ۱۵۵/۱، ۷/۲، ۱۱۳، ۲۶۰).

دربارهٔ اوضاع سیاسی در عصر ابن جعفر باید گفت: در ۲۷۲ ق /۸۸۵م موسی‌بن موسی‌بن علی عالم ازکی با تمسک به برخی نقاط ضعف امام وقت صلت‌بن مالک به‌مخالفت با وی برخاست ودر۲۷۳ق صلت را به کنـــاره‌گیری وادار ساخت و با راشدبن نظر بیعت کرد. از این تاریخ تا ۲۸۰ ق /۸۹۳م عمان یک دوره کشمکش سخت سیاسی را به خود دید (عامر، ۱۶۳/۱ ـ ۱۶۴؛ حارثی، ۲۵۵ ـ ۲۵۶) که در همین سال با تصرف عمان توسط قوای عباسی و کشتار اباضیان پایان یافت (طبری، ۳۳/۱۰؛ مسعودی، ۱۵۶/۴؛ ابن حوقل، ۳۸/۱، ۳۹). اختلافات سیاسی بین هواداران صلت و موسی‌بن موسی به زودی به اختلافات فکری منجر شد (ابن جعفر، ۲۳۴/۱) و دو مکتب رستاق ــ هواداران صلت ــ و نزوان ــ مخالفان ایشان ــ را به‌وجود آورد (حارثی، ۲۵۵؛ عامر، ۱۱/۱). اگرچه برخی منابع به صراحت ابن جعفر را از مکتب رستاق شمرده‌اند (نک‍: همانجا؛ EI²)، با اینهمه سندی دالّ بر شکل‌گیری دو مکتب مذکور پیش از وفات ابن جعفر در دست نیست. در بخش «ولایت و برائت» از *الجامع* در عین اینکه از شخصیت بخصوصی نام برده نشده و ممکن است تألیف آن اصلاً مربوط به پیش از ۲۷۲ ق باشد، لیکن نظرات طرح شده در آن می‌تواند تأییدکننده یا دست کم معذوردارندهٔ امام صلت باشد. شاید بتوان اشتراک ابن جعفر با صلت در نزدیکی به ابن محبوب را که تا پایان عمرش قاضی و حامی صلت بود (نک‍: حارثی، ۲۵۵) عاملی برای گرایش او دانست. به هر حال عدم مخالفت جدی با اقدام موسی بن موسی در برکناری صلت توسط عالمان موافق امام نشان می‌دهد که نه ابن جعفر و نه دیگر همفکرانش نتوانسته بودند جای ابن محبوب را به عنوان یک عالم سیاسی مقتدر بگیرند. در منابع اباضی تصریح شده که ابن جعفر از معدود عالمان اباضی بود که از تیغ عباسیان رهیده (همو، ۲۵۶) و تاریخ وفات وی در ۲۸۱ ق نیز شاهدی بر این امر است. در اینجا یک سؤال بدون پاسخ می‌ماند و آن اینکه ابن جعفر در جریان کمک‌خواهی بشیربن منذر همقطار ابن محبوب از محمدبن ثور عامل عباسی بحرین (نک‍: عامر، ۱۶۴/۱) و اشغال عمان توسط او چه موضعی داشته و سال پایانی عمر خود را چگونه گذرانده است؟ (برای اطلاع بیشتر از وقایع عمان در این دوره نک‍: وچیاوالیری، III/245-282). از نظر شخصیت علمی آنچه از ابن جعفر به دست رسیده، با تصرفاتی که در آن صورت گرفته، نمی‌تواند منعکس‌کنندهٔ آرای شاذّ احتمالی او باشد. به هر صورت استدلال عاری از اغلاق به ظاهر قرآن، سنت نبوی (۳۸۷/۱ـ ۳۸۸) و دلایل استحسانی (۳۶۰/۱ ـ ۳۸۷) را می‌توان از مشخصات فقه او شمرد. یکی از اصول کلی که ابن جعفر ذیل یک مسألهٔ جزئی بیان کرده (۳۶۲/۱) این است که وی ترک سنت را تنها در صورت تعمد بر مخالفت سنت، مبطل عبادت دانسته است. ابن جعفر از فقه و حدیث اهل سنت نیز آگاه بوده و فتاوی و روایات ایشان را در مواضع مختلف *الجامع* نقل کرده است (به عنوان نمونه نک‍: ۶۹/۲، ۷۳)، با اینهمه او اهل سنت را مدعیان دروغین تبعیت از سنت دانسته است (همو، ۹۶/۱). دقیقاً مشخص نیست که اجماع مقبول نزد ابن جعفر اتفاق تمام فقهای مذاهب اسلامی بوده است یا تنها فقهای اباضی (قس: ابن برکه، ۱۲۳/۱؛ ورجلانی، ۱۸۸/۱)، اما در مورد بخصوصی که از تمسک او به اجماع در دست است (ابن جعفر، ۳۸۸/۱)، اهل سنت بر وفق و امامیه بر خلاف اباضیه اجماع کرده‌اند (نک‍: ابن هبیره، ۵۸/۱؛ سید مرتضی، ۲۰؛ طوسی، ۸۶/۱ ـ ۸۷). بنابراین ابن جعفر در اینجا لااقل همراهی شیعه را در اجماع لازم ندانسته است. دربارهٔ عقاید کلامی ابن جعفر تنها مورد جالب به دست آمده این است که او در باب اختلاف قدیمی جواز یا عدم جواز وصف خداوند به صفتی غیرمنصوص عملاً جواز را پذیرفته و خداوند را به صفت «عارف» وصف کرده است (۳۶/۱). البته با نگاهی به مواضع فرق مختلف در این زمینه (نک‍: مفید، ۵۸ ـ ۵۹)، باید گفت عدم جواز با تعالیم اباضیه سازگارتر است و به همین جهت ابوسعید کدمی از ابن‌جعفر در این مورد خرده گرفته است (ابن جعفر، همانجا).

تنها اثر مهم او کتاب *الجامع* است که برای تمیز آن از دیگر جامعهای اباضی *جامع ابن جعفر* خوانده می‌شود. نام آن در برخی نسخ کتاب با عنوان *جامع‌الادیان* یا *جامع‌الدماء* ضبط شده است (عامر، ۱/۱۶). گرچه *الجامع* ابن جعفر نخستین جامع اباضی نیست و پیش از آن ابوصفره و موسی بن علی کتابی با همین عنوان تألیف کرده‌اند (حارثی، ۲۷۸)، با این حال حتی در همان زمان *الجامع* ابن جعفر آن دو را تحت‌الشعاع قرار داد تا حدی که در طول نیم‌قرن پس از تألیف آن چندین تن از بزرگ‌ترین عالمان اباضی بر آن شرح و حاشیه نوشتند که از آن میان می‌توان از حواشی ابوالمؤثر صلت بن خمیس، ابوالحواری، ابوعبدالله محمدبن روح (ابن‌جعفر، ۱/۳۱، ۳۸، جم)، ابوالحسن محمدبن حسن نزوانی (عامر، ۱/۳۶۱)، شرح ابوسعید محمدبن سعید کدمی با عنوان «*المعتبر علی حذو تصنیف جامع ابن جعفر*» (همو، ۱/۱۳ ـ ۱۴، ۴۰؛ ابن جعفر، ۱/۳۱، ۳۸) و شرح ابومحمد عبدالله بن محمد بن برکهٔ بهلوی (عامر، ۱/۱۳؛ ابن جعفر، ۱/۳۸۸، جم) نام برد. *الجامع* ابن جعفر کتابی فقهی است که اکنون تنها ابواب عبادات و معاملات آن در دست است، اما دانسته نیست که آیا متن اصلی آن بر مباحث احکام و سیاسات ــ که در امامت اباضی به طور قطع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده ــ نیز شامل می‌شده است یا نه. *الجامع* ابن جعفر طی قرون متمادی بین علمای عمان متداول بود و چنانکه گفته شد (عامر، ۱/۱۴) کمتر کتاب اباضی (البته عمانی) یافت می‌شود که دست کم اشاره‌ای به آن نداشته باشد. در میان اباضیان مغرب تا سدهٔ ۷ ق/۱۳م نشانی از *الجامع* ابن جعفر دیده نمی‌شود. در این قرن درجینی از آوردن آن از عمان به مغرب توسط عیسی‌بن زکریا سخن گفته است (عامر، ۱/۱۴، به نقل از نسخهٔ خطی *طبقات* درجینی در دارالکتب مصر، البته این بخش از طبقات درجینی در نسخه چاپی نیامده است). در قرن ۹ ق/۱۵م نیز برّادی از این کتاب سخن به میان آورده است (نک: عامر، ۱/۱۲). باز بودن باب حذف و اضافه از طرفی، و مورد توجه بودن کتاب از طرف دیگر موجب شده است تا متن اصلی *الجامع* ابن جعفر امروز در دست نباشد. آنچه در ۱۹۸۱م به کوشش عبدالمنعم عامر تحت عنوان *الجامع* لابن جعفر در مصر به چاپ رسیده، تقریباً از سه بخش فرضی الف، ب، ج تشکیل شده است که تنها بخش الف آن را می‌توان با اندکی تسامح همان متن اصلی، البته با تلخیص و تغییر در ترتیب مطالب دانست. بخش ب که در کتاب با عنوان «زیاده» یا «زیادات» شناخته شده، افزوده‌های فرد یا افرادی است که موضوع آن را گفته‌های عالمان پیشین اباضی تشکیل می‌دهد و تدوین آنها می‌تواند از حیث زمان به متن اصلی نزدیک باشد. بخش ج هم اضافاتی است که توسط عالمان متأخر افزوده شده و زمان آن را حدود سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م باید دانست. در هر باب کتاب، این سه بخش را می‌توان با ترتیب و تفکیک نه چندان دقیقی مشاهده کرد. بخش الف با آنچه ابن‌برکه در نیمهٔ اول قرن ۴ ق/۱۰م به نام *جامع ابن جعفر* می‌شناخته کاملاً مطابقت ندارد. مثلاً مطلب مورد استفاده در کتاب *الجامع* (ابن برکه، ۱/۲۷۶ ـ ۲۷۷) در *الجامع* چاپی (۲/۴۵۳) دیده می‌شود، اما مطلب منقول در همان مأخذ (ابن برکه، ۱/۵۹۳) در *الجامع* چاپی (۲/۳۱۴) به شکل متفاوت آمده، و نیز مطلب منقول دیگر (ابن برکه، ۱/۴۰۸) اساساً در مظان خود در *الجامع* چاپی دیده نمی‌شود. رابطهٔ آنچه که برّادی در قرن ۹ ق/۱۵م آن را *جامع ابن جعفر* نامیده و آن را در دو مجلد بزرگ یاد کرده، با *الجامع* چاپی نیز روشن نیست. همچنین تعیین هویت نسخه‌های خطی کهن مزاب[1] که منابع اروپایی از آن یاد کرده‌اند و کهن‌ترین آنها تاریخ ۹۱۴ ق را دارد (نک: EI^2) نیازمند بررسی نسخه‌های مزبور است. به هر حال می‌دانیم که در قرن ۱۲ ق/۱۸م مهنا بن خلفان بوسعیدی با یاری سعیدبن عامر کتابی با عنوان *تهذیب الأثر فی تلخیص جامع الشیخ محمدبن جعفر* تألیف کرده که نسخهٔ خطی هم عصر مؤلف با تاریخ ۱۱۴۲ ق نخستین نسخهٔ اساس در چاپ *الجامع* ابن جعفر بوده است (نک: ابن جعفر، ۱/۳۱ ـ ۳۳؛ عامر، ۱/۱۵ ـ ۱۷). محقق کتاب با استناد به پاره‌ای قراین بر آن است که آنچه به چاپ رسانیده، در واقع *تهذیب الأثر* بوسعیدی است و تنها به برخی ملاحظات عنوان *الجامع* لابن جعفر را بر آن گذارده است (نک: عامر، ۱/۱۵ ـ ۱۸، ۹۶).

بجز کتاب *الجامع* جوابیه‌هایی نیز از ابن جعفر در دست بوده که گاه‌گاه در *زیادات الجامع* از آن نقل شده است (۱/۱۲۲، ۲/۲۰، ۵۹).

مآخذ: ابن برکه، عبدالله بن محمد، *کتاب الجامع*، به کوشش عیسی یحیی بارونی، عمان، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷م؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، عمان، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ عامر، عبدالمنعم، مقدمه و ذیل بر *الجامع* (نک: ابن جعفر در همین مآخذ)؛ مسعودی، علی‌بن حسن، *مروج‌الذهب*، به کوشش اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶م؛ مفید، محمدبن محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۶۳ ق؛ ورجلانی، یوسف بن ابراهیم، *العدل والانصاف*، عمان، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ نیز:
EI^2; Veccia Vaglieri, L., "L'Imāmato Ibāḍita dell'ʿOmān", *Annali*, Nuova Serie, Napoli, 1949.

احمد پاکتچی

اِبْنِ جَلّاء، ابوعبدالله احمدبن یحیی جلاّء (د ۳۰۶ ق/۹۱۸م)، از صوفیان نامدار شام. سلمی (ص ۱۶۶) و به تبع وی انصاری (ص ۲۹۵) نام وی را محمد نیز گفته‌اند، ولی احمد را درست‌تر دانسته‌اند. خود او دربارهٔ شهرت پدرش به «جلاّء» گفته است: پدرم زنگ از آهن نمی‌زدود، بلکه با سخنان خود زنگ گناهان از دلها پاک می‌کرد (سراج، ۱۸۱ ـ ۱۸۲، ۳۷۳؛ خطیب، ۴/۲۰۴)، و این لقب را ذوالنون به وی داده بوده است (ابن جوزی، *صفة*، ۲/۴۱۱؛ ابن تغری بردی، ۳/۳۰).

ابن‌جلاّء در خانواده‌ای صوفی مشرب‌زاده شد. پدرش که خود از

1. Mzab

مشایخ تصوف بود، با بشر حافی، معروف کرخی، سَرِیّ سَقَطی و ذوالنون مصری که از بزرگ‌ترین مشایخ آن عصر بودند، ارتباط داشت (قشیری، ۱۲؛ خطیب، همانجا؛ ابن‌جوزی، منتظم، ۵(۲)/۱۷؛ ابن‌تغری بردی، همانجا). از این‌رو ابن‌جلاّء از اوان جوانی با بزرگان طریقت آشنا بوده و گاه برخی از آنان را خدمت می‌کرده است (نک: سراج، ۱۸۴ ـ ۱۸۵). در منابع ذکری از تاریخ ولادت او به میان نیامده است، اما با توجه به اینکه وی محضر بشر حافی (د ۲۲۷ ق) را درک کرده است، باید مدّتی پیش از ۲۲۷ ق تولد یافته باشد. وی در بغداد زاده شد، امّا بعدها آنجا را ترک گفت و به رمله و دمشق رفت (سلمی، ۱۶۶؛ ابونعیم، ۳۱۴/۱۰؛ خطیب، ۲۱۳/۵ ـ ۲۱۴؛ ابن‌جوزی، صفة، ۴۴۳/۲).

از سوانح زندگی او پیش از ترک بغداد اطلاعی در دست نیست و روشن نیست که در چه دوره‌ای از زندگی و به چه سبب دیار خویش را ترک گفته؛ گرچه چنین به نظر می‌رسد که به قصد ورود به طریقهٔ تصوف از بغداد راهی سفر به شهرهایی چون مکه، مدینه، رمله و دمشق شده است (نک: سلمی، ۱۶۶؛ سراج، ۱۶۹؛ کلاباذی، ۱۵۴؛ ابن‌عساکر، ۸۰۶). در این باب روایتی از خود او نقل شده است که مؤیّد این معنی است. وی گوید: «در ابتدا پدر و مادر را گفتم مرا در کار خدا کنید. گفتند کردیم. پس از پیش ایشان برفتم مدتی. چون باز آمدم، به درِ خانه رفتم و در بزدم. پدرم گفت: کیستی؟ گفتم فرزند تو. گفت: ما را فرزندی بود و به خدای بخشیدیم و بخشیده باز نستانیم، و در به من نگشاد.» (عطار، ۴۹۷؛ نیز نک: ابونعیم، ۳۱۵/۱۰؛ خطیب، ۲۰۴/۱۴؛ قشیری، ۲۲ و دیگران). سراج (ص ۱۶۹) از اقامت ۱۸ سالهٔ او در مکه یاد کرده است، اما منابع دیگر به اقامت طولانی او در مکه اشاره‌ای نکرده‌اند. از حکایاتی که از قول او دربارهٔ مشاهداتش در جامع قیروان ذکر کرده‌اند (نک: سراج، ۲۸۷؛ انصاری، ۵۷۴ ـ ۵۷۵)، چنین بر می‌آید که وی در سفر به مغرب تا قیروان پیش رفته و احتمالاً در طی همین سفرها به دیدار تنی چند از مشایخ صوفیه نائل شده است؛ و اینکه منابع از دیدار وی با ۶۰۰ تن از پیران صوفیه سخن گفته‌اند (نک: ابونعیم، ۴۷/۱۰؛ خطیب، همانجا؛ قشیری، ۱۸، ۲۳؛ انصاری، ۲۹۶؛ ابن ملقّن، ۳۶۳)، حاکی از سفرهای او به نقاط مختلف است. مؤلفانِ تذکره‌ها و طبقاتِ صوفیه نام گروهی از بزرگان صوفیه را که ابن‌جلاء با آنان دیدار و ارتباط داشته، ذکر کرده‌اند. ذوالنون مصری، ابوتراب نخشبی، سَرِیّ سَقَطی، ابوعلی رودباری، جُنید بغدادی، ابوالحسن نوری و علی‌بن بندار صیرفی از آن جمله‌اند (نک: سراج، ۲۰۹؛ سلمی، ۱۶۶، ۳۶۲، ۴۲۷، ۴۶۹، ۵۳۳؛ ابونعیم، ۲۱۹/۱۰ ـ ۲۲۰، ۳۱۴؛ خطیب، ۲۱۴/۵؛ هجویری، ۱۶۹، ۱۷۰؛ قشیری، ۱۸۶؛ ابن‌ملقن، ۱۳۷ ـ ۱۳۸). اولین راهنما و پیر او پدرش یحیی جلاّء بوده و پس از او ظاهراً بشر حافی و ذوالنون مصری را خدمت می‌کرده و استاد او در طریقت ابوتراب نخشبی بوده است. گروهی از عرفای بنام سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م، چون ابوبکر محمدبن داوود دُقّی، محمدبن سلیمان لبّاد و محمدبن حسن یقطینی را در شمار شاگردان و مریدان او ذکر کرده‌اند (نک: سلمی، ۱۶۶؛ انصاری، ۲۹۵؛ ذهبی، ۲۵۱/۱۴). برخی از اینان و نیز چند تن دیگر راویانِ گفته‌های او بوده‌اند و ابن‌عساکر (ذیل احمدبن یحیی) اسامی این راویان را بدین شرح آورده است: محمدبن سلیمان لبّاد، ابوبکر محمدبن داوود دقّی، ابوالعباس ورّاق دمشقی، محمدبن حسن یقطینی و محمدبن عبدالله جلندی.

از آنجا که ابن‌جلاء و پدرش هر دو از صوفیان بنام زمان خود بوده‌اند، تذکره‌نویسان در مواردی روایات مربوط به آن دو را خلط کرده‌اند، چنانکه داستان خندیدن پس از مرگ به هنگام غسل و تکفین را برخی به ابن‌جلاّء (قشیری، ۲۲؛ ابن‌عساکر، همانجا؛ عطّار، ۴۹۹) و برخی دیگر به پدرش (ابن‌جوزی، صفة، ۴۱۱/۲؛ ابن‌ملقن، ۸۶) نسبت داده‌اند. از ابن‌جلاء اشعار و سخنانی نیز بر جای مانده است. اشعار وی به طور پراکنده در تذکره‌ها و طبقات صوفیه نقل شده است (نک: سلمی، ۱۶۷، ۱۶۹؛ ابونعیم، ۳۱۵/۱۰؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن ملقّن، ۸۳). سخنانی نیز در باب توکل، بلا، محبت، فقر، ورع، خوف، ابتلاء، زهد، تصوف و تفاوت میان زاهد و عابدَ و موحد از او نقل شده است (نک: سراج، ۲۶، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۶۱، ۱۷۴، ۱۷۹ ـ ۱۸۰، ۲۲۱؛ کلاباذی، ۹۵؛ سلمی، ۱۶۸؛ ابونعیم، ۳۱۴/۱۰ ـ ۳۱۵؛ مستملی، ۱۲۴۲/۳ ـ ۱۲۴۳، ۱۲۶۷؛ قشیری، ۲۲، ۶۵؛ ابن ملقن، ۸۱ ـ ۸۲؛ شعرانی، همانجا).

علاوه بر این، کرامتی نیز به او نسبت داده و گفته‌اند که در خواب از دست رسول اکرم گرده نانی گرفت که چون بیدار شد، نیمی از آن در دستش بود (نک: مستملی، ۱۷۸۰/۴ ـ ۱۷۸۱؛ قشیری، ۱۹۵؛ سمرقندی، ۱۴۲) و این حاکی از آن است که در نزد مردم آن روزگار دارای مقام و منزلتی خاص بوده است. برخی از بزرگان صوفیهٔ هم‌عصر او نیز گفته‌اند: «در دنیا سه مردند که ایشان را چهارم نیست: ابوعثمان در نشابور و جُنید در بغداد و ابوعبدالله‌بن الجلاّء به شام» (عطار، ۴۷۵؛ نیز نک: سلمی، ۱۶۶؛ خطیب، ۲۱۴/۵؛ قشیری، ۲۱؛ انصاری، ۱۹۶؛ ابن ملقن، ۲۳۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق. ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة الدمشق*، نسخهٔ عکسی، احمد ثالث، شـ ۲۸۸۷؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سرّاج، عبدالله‌بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمرقندی، عمربن حسن، منتخب رونق المجالس، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ شعرانی، عبدالوهّاب‌بن احمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریّة*، به کوشش انصاری شافعی، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف*، بیروت، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ مستملی بخاری، اسماعیل‌بن محمد، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ـ ۱۳۶۶ ش؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و.ژوکوفسکی، لنین‌گراد، ۱۹۲۶م.

مینا حفیظی

اِبْنِ جُلْجُل، سلیمان‌بن حسّان اندلسی، ابوداوود (ابو ایوب: ابن ابار، ۲۹۷، چ مادرید)، پزشک و گیاهدارو شناس مشهور اندلسی سدهٔ ۴ق/۱۰م. به رغم شهرت این پزشک، اطلاعات دقیقی از زندگی او در دست نداریم و مهم‌ترین منبع ما در این باره نوشتهٔ ابن ابار است که احتمالاً آن‌را از شرح حالی که ابن جلجل خود نوشته، برگرفته است. ابن جلجل در پایان کتاب *طبقات الاطباء* اشاره کرده که شرح حال خود را می‌نویسد (ص ۱۱۶)، ولی نه تنها در متن حاضر این کتاب، چنین اطلاعاتی وجود ندارد، بلکه در نسخه‌های مورد استفادهٔ نویسندگان بعد و قبل ابن ابار، مانند قاضی صاعد و قفطی و ابن ابی اصیبعه هم نبوده است و گرنه تردیدی نیست که به ویژه ابن ابی اصیبعه که از مقدمهٔ یکی از آثار او در شرح حال ابن جلجل، و جاهای بسیاری از *طبقات‌الاطباء* او استفاده کرده، می‌بایست از آن نیز بهره برده باشد؛ با اینهمه ابن ابار در ذکر احوال محمد بن حسان، برادر سلیمان، تصریح کرده که آن مطالب را از *طبقات الاطباء* برگرفته است (۳۶۷/۱، چ قاهره). از اینجاست که پاره‌ای اختلافات میان نوشتهٔ ابن ابار و منابع دیگر در کنیه و نام آثار ابن جلجل دیده می‌شود. دربارهٔ نام نیاکان و خاستگاه او نیز اطلاعی در دست نیست و اثبات این حدس که احتمالاً «جلجل» صورت تحریف شدهٔ نام اسپانیایی نیای او بوده که پس از فتح اسلامی اندلس مسلمان شد (سید، «یب»)، البته نیازمند دلایل و قراین بیشتری است. به هر حال ابن جلجل در قُرطُبه زاده شد و از ده سالگی به تحصیل علم پرداخت و از کسانی چون احمد بن فضل دینوری و ابوالحزم وهب بن مسرهٔ فقیه و محدّث در مراکز گوناگون علمی قرطبه حدیث آموخت و در جوانی از محدّثانی مانند احمد بن سعید صدفی و ابو عبدالله محمد بن هلال روایت شنید. در ۳۵۸ق / ۹۶۹م در ۲۶ سالگی ادب عرب و *الکتاب* سیبویه را نزد محمد بن یحیی ریاحی ادیب و فقیه مشهور اندلس فرا گرفت و در همان روزگار ملازمت ابوبکر بن قوطیه و ابوایوب سلیمان بن ایوب برگزید (ابن ابار، ۲۹۸، چ مادرید). وی از۱۴ سالگی به پزشکی گرایش یافت (ابن ابار، همانجا). اگر چه از استادان او در این علم در منابع ما یاد نشده، ولی با توجه به آنچه ابن ابی اصیبعه (۷۷/۳) به نقل از مقدمهٔ *تفسیر اسماء الادویة‌المفردة* ابن جلجل آورده، می‌توان دانست که وی به ملازمت دانشمندان و پزشکانی که به ریاست حسدای بن شبروط اسرائیلی، پزشک و وزیر مشهور عبدالرحمن الناصر اموی (حک ۳۰۰ - ۳۵۰ق/۹۱۳ - ۹۶۱م) با نیکلای راهب همکاری می‌کردند، در آمد و از آنان پزشکی آموخت (قس: ورنت، ۲۶/۱). وی چندان در آن فن پیش رفت که در ۲۴ سالگی در پزشکی صاحب رأی و نظر شد (ابن ابار، همانجا) و به سبب همین مهارت در پزشکی و داروشناسی (قفطی، ۱۳۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۷۵/۳) منصب طبابت خاص خلیفه هشام دوم المؤید اموی یافت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). پزشک و داروشناس مشهور ابوعثمان سعید بن محمد بن بَغونش در دوران اوج علمی ابن جلجل از طُلَیطُله به‌قرطبه آمد وچندی نزداو دانش‌آموخت(ابن‌صاعد، ۸۳؛ ورنت، همانجا).

دربارهٔ تاریخ در گذشت ابن جلجل نیز اطلاعی در دست نیست و آخرین بار که از او یاد شده، سال ۳۷۷ق/۹۸۷م است که تألیف *طبقات الاطباء* را به پایان برد (ابن ابار، همانجا)، اما با توجه به تولد شاگرد او ابن بغونش در ۳۶۹ق/۹۷۹م و توجه به این نکته که ابن بغونش اگر به تقریب در ۱۵ سالگی یعنی ۳۸۴ق به قرطبه نزد ابن جلجل آمده باشد، می‌توان گفت مرگ ابن جلجل زودتر از آن تاریخ نبوده است (سید، «یز»).

آثـار:

۱. *تفسیر اسماء الادویة المفردة* که بر کتاب *الادویة المفردة*[1] یا *الحشائش* دیسقوریدس[2] نوشته است. ابن جلجل خود در مقدمهٔ این اثر شرح ارزشمندی از سرگذشت ترجمهٔ این کتاب دیسقوریدس به عربی آورده که ابن ابی اصیبعه آن‌را نقل کرده است. بنابراین شرح، ترجمهٔ قدیم‌تر این کتاب که به دست استفان بن باسیل و تصحیح حنین بن اسحاق در بغداد به انجام رسید در اسپانیا متداول بود، اما استفان اسامی داروهایی را که معادل عربی آنها را نمی‌دانست، ترجمه نکرده بودتا آنکه به روزگارعبدالرحمن‌الناصر‌اموی،رومانوس‌از قسطنطنیه هدایایی از جمله کتاب دیسقوریدس را که به زبان یونانی قدیم بود، به قرطبه فرستاد و سپس نیز به درخواست عبدالرحمن، امپراتور نیکلای راهب را که فردی آگاه به زبانهای یونانی و لاتین بود، به قرطبه فرستاد. در قرطبه چند تن از پزشکان به رهبری حسدای بن شبروط وزیر و پزشک با نیکلا در ترجمهٔ کتاب دیسقوریدس شرکت جستند و چنین می‌نماید که ابن جلجل نیز به آن هیأت پیوست و با نیکلا همکاری کرد (ابن ابی اصیبعه، ۷۵/۳ - ۷۷؛ قس: سارتن، ۷۸۳/۱). ابن جلجل *تفسیر اسماء الادویة المفردة* را در۳۷۲ ق/۹۸۲م به روزگار المؤید هشام ابن‌حکم تألیف کرد (ابن ابی اصیبعه، ۷۷/۳). از این کتاب نسخه‌ای در بانکیپور (شم 2189، غیر از اصل *الحشائش* دیسقوریدس به شم 91،نک: بانکیپور،IV/140) و بخشهایی ناقص ازآن درکتابخانهٔ مادرید (شم 233) موجود است (گیلین، 105).

۲. *مقالة فی ذکر الادویة التی لم یذکرها دیسقوریدس فی کتابه*. دربارهٔ داروهایی که از آنها در طب استفاده می‌شده و چنانکه ابن جلجل خود اشاره کرده، دیسقوریدس در ذکر آنها غفلت کرده یا آنها را خود ندیده و نیازموده و یا در روزگار او مستعمل نبوده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در کتابخانهٔ بادلیان، ضمن مجموعه‌ای (شم 573) رساله‌ای هست به نام *استدراک علی کتاب‌الحشائش لدیسقوریدس*، که احتمالاً همین رسالهٔ ابن جلجل است (سید، «کب»).

۳. *رسالة التبیین فیما غلط فیه بعض المتطببین*، دربارهٔ اشتباهاتی که برخی از پزشکان مرتکب می‌شده‌اند (ابن ابی اصیبعه، همانجا). از این رساله نسخه‌ای شناخته نشده است.

---

1. *Materia Medica*. 2. Dioscorides

۴ . *مقالة فی ادویة التریاق* (GAL,I/272) ، نسخه‌ای از آن در همان مجموعهٔ بادلیان (شم 375) هست.

۵. *طبقات الاطباء و الحکماء*، مهم‌ترین اثر ابن جلجل که در منابع گـوناگـون بـه نـامهـای مختلف مـانـنـد *اخـبـار اطباء الانـدلس* (مقری،۱۷۰/۴،به‌نقل از ابن حزم ؛ قس: جمیدی، ۲۰۸)؛ *اخبار الاطباء و الفلاسفة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و نیز به‌عنوان کتابی کوچک دربارهٔ تاریخ حکماء(قفطی، ۱۳۰) آمده است، ولی با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، به نظر می‌رسد که *طبقات الاطباء و الحکماء* که ابن ابار (۲۹۸،چ مادرید) از آن یاد کرده، نامی باشد که خود مؤلف برگزیده، خاصه که کتاب در واقع به ۹ طبقه تقسیم شده است.

این کتاب حاوی شرح ۵۷ تن از پزشکان و فیلسوفان، از هرمس تا روزگار معاصر ابن جلجل است. پنج طبقهٔ نخست به رومیان و یونانیان و اسکندرانیان تعلق دارد، طبقهٔ ششم به حکمای صدر اسلام و مخضرم پرداخته، طبقهٔ هفتم در پزشکان و فیلسوفان جهان اسلام (اعم از مسلمان و غیر مسلمان)،طبقهٔ هشتم در حکمای غرب جهان اسلام و طبقهٔ نهم در حکمای اندلس است. ابن‌جلجل این کتاب را به درخواست و خواهش یکی از بزرگان اندلس که چنانکه خود اشاره کرده از امویان و فرزندان خلفای آن دیار بوده (صص ۴،۱) تدوین کرد و آن‌را در آغاز سال ۳۷۷ ق به انجام رسانید (ابن‌ابار، همانجا). وی در این اثر از منابع مختلف مکتوب یونانی و لاتینی و نیز از شنیده‌ها و دیده‌های خود بهره جسته است. مهم‌ترین مآخذ او به‌ویژه در تدوین ۵ طبقهٔ نخست کتاب عبارتند از*کتاب‌الالوف*(درحرکات فلک وکواکب) اثر ابو معشر بلخی (ابن جلجل، ۲)، بخش تاریخ روم پاولوس اروسیوس[1] که ابن جلجل از او با نام هُروشیُش یاد کرده (همانجا) و همان کتابی است که جزو هدایای امپراطور روم به دربار عبدالرحمن به قرطبه رسید (ابن ابی اصیبعه، ۷۵/۳ ـ ۷۶)، کتاب *تاریخ القروانقه* (ابن جلجل، ۳؛ قروانقه=خرونیقون[2] در یونانی) تألیف سفرونیوس یوسبیوس ایرونیموس (مشهور به قدیس ایرونیم[3]) بر اساس کتاب یوسبیوس قیسرانی، کتاب ایزیدوروس اشبیلی[4] (همو، ۴۱) که ابن جلجل از او نام بشیر الاشبیلی (که احتمالاً اشتباه کاتب است و «بشیر» در اصل اشیذ بوده است: سید، «له») یاد کرده است، ترجمهٔ *السیاسة* ارسطو (ابن جلجل، ۶۷) و آثار دیگر. وی همچنین اطلاعات گرانبهای دیگری در باب پزشکان شرق و غرب جهان اسلام از کسانی چون ابو زکریا یحیی بن مالک بن عایذ معروف به العائذی اندلسی (همو، ۱۰۵)، ابن قوطیه (همو، ۶۱) و محمد بن عبدون پزشک که ابن جلجل (ص ۱۱۵) شرح حال او را در پایان کتاب آورده، نقل کرده است. برخی از محققان احتمال داده‌اند که این کتاب پس از *تاریخ الاطباء* اسحق‌بن حنین کهن‌ترین مجموعهٔ شرح حال پزشکان به زبان عربی است (EI²)، اما فؤاد سید (صص«کد، که») لااقل ۷ کتاب در این زمینه قبل از اثر ابن جلجل بر شمرده است.

کتاب *طبقات الاطباء*ابن جلجل اگرچه از منابع ابن ابی‌اصیبعه و دیگران بوده است، اما گاه در برخی جاهای اثر ابن‌ابی اصیبعه، از قول ابن جلجل مطالبی آمده که در کتاب حاضر *طبقات* دیده نمی‌شود (مثلاً: ابن‌ابی اصیبعه، ۱۸/۲، ذیل حارث بن کلده، نیز ۳۶/۱، دربارهٔ ایلق یا ایلة؛ ابن خلکان ۱۵۸/۵، ۱۶۰، ذیل رازی). این کتاب در ۱۹۵۵ م به کوشش فؤاد سید در انستیتوی فرانسوی قاهره به چاپ رسید و بخش آخر آن نیز در ۱۹۶۸ م توسط خوان ورنت به اسپانیایی ترجمه و در جلد ۵ «سالنامهٔ مطالعات قرون وسطی[5]» صفحات(۴۴۵ تا ۴۶۲) به چاپ رسید (ورنت، ۲۸/۱). ورنت همچنین احتمال می‌دهد که رسالهٔ De Secretis که البرتوس ماگنوس آن‌را به گیل گیل[6] نسبت داده، از آن همین ابن جلجل باشد (همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، همان، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۹۱۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، طبقات الاطباء و الحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد، طبقات الامم، به‌کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ حمیدی، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس، به‌کوشش محمد بن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ سارتن، جرج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ سید، فؤاد، مقدمه بر طبقات الاطباء (نک: ابن جلجل، درهمین مآخذ)؛قفطی، علی بن یوسف، اخبار العلماء، به کوشش محمد امین الخانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفح الطیب، به کوشش یوسف شیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ورنت، خوان «ابن جلجل»،زندگینامهٔ علمی دانشمندان، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:
Bankipore; EI² ; GAL;Guillen, Robles, F., *Catálogo de los manuscritos arabes*, Madrid, 1889.

بخش علوم

اِبْن‌جَمّاز، ابوالربیع سلیمان‌بن مسلم زُهْری مَدَنی، یکی از دو راوی قرائت ابوجعفر یزیدبن قعقاع از قراء عشر در سدهٔ ۲ق / ۸م.

او از موالی بنی زهره بود و نسبت زهری او به این جهت است. در مورد زندگی وی چیزی دانسته نیست، جز اینکه ابن‌جزری (*تحبیر*، ۱۷، *غایة*، ۳۱۵/۱) وفات او را اندکی پس از ۱۷۰ ق / ۷۸۶م در مدینه حدس زده است. او قرائت را از دو تن از قاریان متقدم مدینه به نامهای ابوجعفر یزیدبن قَعْقاع (د ۱۳۰ ق) از قراء عشر و شیبة‌بن نصاح (د ۱۳۰ ق) و سپس از نافع‌بن عبدالرحمن (د ۱۶۹ ق) از قراء سبع به طریق‌عرض فراگرفت (اندرابی، ۴۷؛ ابن‌جزری، *غایة*، همانجا). راوی اصلی ابن‌جماز، ابواسحاق اسماعیل بن جعفر مدنی است که روایت او را از طریق دوری و هاشمی به خلف بزاز منتقل کرده است (نک: همو، *النشر*، ۱۷۶/۱ ـ ۱۷۸). اسماعیل بن جعفر و نیز قتیبة بن مهران که روایت او از ابن‌جماز رواج نیافت قرائت را به طریق عرض از ابن‌جماز فراگرفته‌اند (همو، *غایة*، همانجا). گفته شده است که ولیدبن

---

1. Paulus Orosius 2. Chronica 3. St. Jérôme 4. Isidorus Sevillensis 5. *Anuario de estudios medivales.* 6. Gilgil

مسنِد مقری شام، ابوهمام صلت بن محمد خارکی نیز از ابن‌جماز روایت کرده‌اند (ابن‌ابی‌حاتم، ۲(۱)/۱۴۲؛ ابن ماکولا، ۲/۵۵۰). طبق گفتهٔ هذلی، روایت هاشمی از ابن‌جماز مستقیم نبوده است. (ابن‌جزری، *غاية*، ۳۱۳/۱).

در آثار شناخته شده‌ای که در مورد قرائت ابوجعفر تا نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق نوشته شده، اثری از روایت ابن‌جماز نیست. از نیمهٔ دوم آن قرن هذلی در *الکامل*، ابن‌سوار (د ۴۹۶ ق) در *المستنیر*، ابن‌خیرون (د ۵۳۹ ق) در *الموضح* و *المفتاح* و ابوالکرم (د ۵۵۰ ق) در *المصباح* روایت ابن‌جماز را تدوین نمودند. به هر تقدیر روایت او تحت‌الشعاع همتایش ابن‌وردان، راوی دیگر ابوجعفر قرار گرفته، چنانکه ابن‌جزری (*النشر*، ۱۷۴/۱ ـ ۱۷۸) روایت وی را از ۱۲ طریق ثبت کرده، در حالی که روایت ابن‌وردان را از ۴۰ طریق گردآورده است. قلت موارد اختلاف بین روایت ابن‌جماز و ابن‌وردان را می‌توان تا حدودی مربوط به دقت آن دو در ضبط دانست. از وجوه افتراق روایت ابن‌جماز و ابن‌وردان می‌توان گرایش ابن‌جماز را به اشباع کسرهٔ هاء «ضمیر» و «سکت» (به عنوان نمونه: محیسن، ۷۷/۲، ۹۲)، گزینش تاء در مورد اختلاف بین تاء و یاء مضارع (همو، ۳۰/۲؛ ابن جزری، *النشر*، ۳۲۲/۲)، ابدال همزه به واو در مواردی مانند «يُؤَيِّدُ» (محیسن، ۹۶/۱) ذکر کرد. در طریق هذلی از هاشمی نیز که قدیم‌ترین طریق مدون شناخته شده از روایت ابن‌جماز است، وجوه افتراقی با طرق دیگر وجود دارد. به عنوان نمونه ابن‌جزری (*النشر*، ۲۷۰/۲) القای حرکت همزه بر واو و ساکن خواندن واو را در نظائر «أَوَ أَمِنَ» (اعراف/۷/۹۸)، که پس از همزهٔ استفهام واو عطف آمده از اصول این طریق شمرده است. ابن‌جماز در برابر ابوجعفر همواره یک راوی صرف برای قرائت او نبوده، بلکه در مواردی انفرادات صحابه را از وی آموخته (به عنوان نمونه نک: ذهبی، ۶۰/۱) و گاه به استخراج و بیان قواعد کلی در قرائت پرداخته است (مانند قاعدهٔ وی در فتح یا ئات اضافه: ابن مهران، ۲۹۹). او به موارد اختلاف قرائت اهل مدینه و مصاحف رایج میان ایشان با مصحف عثمان نیز پرداخته است (نک: ابن‌ابی‌داوود، ۴۶ ـ ۵۱). ابن‌جماز یکی از راویان قرائت نافع نیز بوده (ابن‌جزری، *غاية*، ۳۳۱/۲) و ابن‌خالویه (۱۲۸، ۱۶۲، جم) برخی تفردات او را در روایت از نافع نقل کرده است. اقراء ابن‌جماز در مجالس خود به قرائت نافع بیشتر از ابوجعفر بوده است (نک: ابن‌مهران، ۱۱)، معذلک روایت او از نافع هرگز در ردیف روایات قالون، وَرش و حتی اسماعیل بن جعفر قرار نگرفت، به طوری که در آثار شناخته شدهٔ قرائت اعم از موجود و مفقود طریقی منتهی به ابن‌جماز از نافع دیده نمی‌شود.

مآخذ: ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعديل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌ابی‌داوود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *تحبير التيسير*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غاية النهاية*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، مطبعة مصطفی محمد؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌ماکولا، علی‌بن هبةالله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ابن‌مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزة حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م؛ اندرابی، احمدبن ابی‌عمر، *قراءات القراء المعروفين*، به کوشش احمد نصیف الجنابی، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الكبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ محیسن، محمد سالم، *التذكرة فی القراءات الثلاث المتواترة*، قاهره، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ جَماعه، عنوان خاندانی شافعی مذهب که در سده‌های ۷ ـ ۹ ق/ ۱۳ ـ ۱۵ م (دورهٔ حکومت ممالیک) در مصر و شام عهده‌دار مناصبی بودند. این خاندان در اصل از حماه سوریه بودند و نسب خود را به قبیلهٔ کنانهٔ ساکن عربستان می‌رساندند (صلیبی، 98؛ علیمی، ۱۵۰/۲ ـ ۱۵۱). از زندگی نیای بزرگ این خاندان که سعدالله نام داشته، اطلاعی دردست نیست، ولی برادر وی ابوالفتح نصرالله از صوفیان پرشور و شیخ طریقت بوده و کسانی از اعضای خانواده ازجمله برادرزاده‌اش ابراهیم بن سعدالله از دست وی خرقه گرفته‌اند (صلیبی، همانجا). ابراهیم که خود نیز از صوفیان برجسته و شیخ طریقت بود در ۵۹۶ ق/ ۱۲۰۰ م در حماه تولد یافت و در کودکی یتیم شد و پس از چندی برای تحصیل علم راهی دمشق گردید و در آنجا نزد ابومنصور ابن عساکر فقه آموخت و شغل نه چندان مهمی نیز به دست آورد و به عنوان معلم و واعظ به کار پرداخت. در ۶۷۵ ق/۱۲۷۶ م در اواخر حکومت الظاهر بیبرس (د ۶۷۶ ق) به قصد زیارت به بیت‌المقدس رفت و در آنجا مدتی اقامت گزید (علیمی، همانجا). وی نخستین فرد خاندان است که به این دیار آمد و آل خطیب امروزی در بیت‌المقدس از اعقاب اویند (دباغ، ۱۹۲/۱)، ابراهیم در همان سال ورود بدانجا درگذشت (علیمی، ۱۵۱). از این خاندان فقهای بزرگ و معتبر و عالمانی برجسته برخاستند که به مقامات عالی چون قاضی القضاتی شافعیان در مصر و شام دست یافتند و از این راه به شهرت و ثروت رسیدند. اعقاب این خاندان به سه شاخهٔ مصر، دمشق و بیت‌المقدس تقسیم شد که شاخهٔ مصری آن مهم‌ترین این شاخه‌هاست، چنانکه در دورهٔ ممالیک مناصب مهمی را برعهده داشتند و در فاصلهٔ سالهای ۶۹۰ تا ۷۸۵ ق/۱۲۹۱ تا ۱۳۸۳ م مدت ۶۱ سال امر قضا دراختیار آنان بود. مشاهیر این خاندان عبارتند از:

۱. **بدرالدین ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن سعدالله بن جماعة ابن علی بن جماعة** (۶۳۹ ـ ۷۳۳ ق/۱۲۴۱ ـ ۱۳۳۳ م)، فقیه شافعی، محدث و قاضی القضاة حموی مصری. وی در شهر حماه (صفدی، *نکت*، ۲۳۵) زاده شد و مقدمات علوم و حدیث را در زادگاه خویش فرا گرفت. در ۶۵۰ ق نزد شیخ الشیوخ عبدالعزیز بن محمد انصاری در حماه (همانجا؛ همو، *اعیان*، ۱۷۷/۸) به آموختن قرائت و حدیث پرداخت (برزالی، ۳۴۴/۱) و نیز نزد پدر خود ابراهیم بن سعدالله و ابوطاهر ابراهیم بن هبةالله بن مسلم بارزی و چند تن دیگر از عالمان حماه (همو، ۹۸/۱، ۱۳۴، ۲۵۵) حدیث شنید، سپس برای ادامهٔ

تحصیل به مصر، دمشق و بیت‌المقدس و دیگر جایها سفر کرد. وی در فاصلهٔ سالهای ۶۶۱ ـ ۶۶۷ ق در مصر از مشایخ آن دیار دانش آموخت (سبکی، ۲۳۰/۵)، نحو را نزد ابن مالک فرا گرفت، اما در بیشتر دانشها از شیخ تقی الدین ابن رزین بهره یافت (اسنوی، ۳۸۶/۱ ـ ۳۸۷). در ۶۶۸ ق در بلبیس نزد ابوالخیر فضل بن علی بن نصر انصاری خزرجی، در ۶۷۰ ق در دمشق از ابوالمعالی اسعد بن مظفر و در ۶۷۳ ق از ابواسحاق ابراهیم بن علی بن احمد واسطی حنبلی و در ۶۷۹ ق از ابوالذکاء عبدالمنعم بن یحیی زهری نابلسی در بیت‌المقدس و جمع بسیاری از علمای دیگر استماع حدیث کرد (برزالی، ۱۱۶/۱، ۱۲۲، ۱۹۷، ۳۶۷، ۴۵۸/۲). شیوخ و اساتید وی را شاگردش قاسم بن محمد برزالی در کتابی به نام مشیخة *قاضی القضاة ابن جماعة* جمع‌آوری کرده که شمار آنان به ۷۴ تن می‌رسد. علاوه بر خود ابن جماعه، شخصی به نام معشرانی نیز کتابی دربارهٔ شیوخ او نوشته است (کتانی، ۶۳۹/۲). او به علم حدیث عنایت بسیار داشته و در تفسیر و فقه نیز صاحب اطلاع بوده و به دیگر علوم و فنون نیز آشنایی داشته است (ذهبی، *ذیول العبر*، ۹۶/۴). ابن جماعه در اوایل عمر خود به دادن فتوی پرداخت. فتاوای اورا برمحیی‌الدین نووی عرضه کردند و او وی را ستود (اسنوی، ۳۸۷/۱).

ابن جماعه در ۶۸۱ ق نخستین بار در مدرسهٔ قیمریه در دمشق به تدریس پرداخت (صفدی، *اعیان*، ۱۷۹/۸؛ نعیمی، ۴۴۳/۱) و پس از آن در مدارس مختلف شام و مصر چون غزالیّه، عادلیه، ناصریه و کاملیه تدریس کرد (ابن وردی، ۴۲۹/۲؛ ابن کثیر، ۳۳۶/۱۳؛ ابن حجر، *الدرر*، ۵/۵؛ نعیمی، ۴۲۲/۱) و به گفتهٔ صفدی به عنوان شیخ الشیوخ مدارس شام منصوب شد (*اعیان*، ۱۸۰/۸). ابن جماعه در خلال سالها تدریس در مدارس و اماکن مختلف شاگردان بسیاری را آموزش داد و تربیت کرد که سلامی (صص ۱۴۶، ۱۷۳، ۱۷۴) و ابن جزری (۲۴۶/۲) و نباهی (صص، ۱۶۷ ـ ۱۶۸) نام عده‌ای از آنان را یاد کرده‌اند. اما از برجسته‌ترین شاگردان وی صفدی است (صفدی، *نکت*، ۲۳۵) که در ۷۲۸ ق/۱۳۲۷ م در مصر از وی استماع حدیث کرده است و نیز سبکی (سبکی، ۲۳۰/۵) که از او حدیث شنیده است.

ابراهیم گذشته از اشتغالات علمی بسیاری که داشت، مهم‌ترین مسأله در زندگی وی انتصاب به مقامهای مهم اجتماعی و مذهبی است. به نوشتهٔ صفدی (*اعیان*، ۱۷۹/۸) او در شوال ۶۸۷ ق نخستین بار به عنوان خطیب و قاضی بیت‌المقدس انتخاب شد، درحالی که به تصریح ابن فرات (۷۱/۸) در آن هنگام ساکن دمشق بود. با برکناری قاضی القضاة شافعی مصر در ۶۹۰ ق او از قدس به مصر فراخوانده شد و به عنوان قاضی القضاة آنجا نیز انتخاب گردید (صفدی، *نکت*، همانجا؛ همو، *اعیان*، همانجا)، اما با کشته شدن ملک اشرف و دستگیری ابن سلعوس در اوایل ۶۹۳ ق ابن جماعه نیز از این سمت برکنار شد (صفدی، *اعیان*، همانجا؛ اسنوی، ۳۸۷/۱). با درگذشت قاضی القضاة شام، شهاب‌الدین محمد بن خُوَیّی در ۶۹۳ ق، ابن جماعه به قاضی القضاتی شام منصوب و راهی دمشق شد و علاوه بر این مقام، تدریس و نظارت بر اوقاف را نیز برعهده گرفت (همانجا). در ۶۹۴ ق از جانب ملک زین الدین کتبغا به امامت و خطابت جامع اموی نیز برگزیده شد (ابن فرات، ۱۹۸/۸)، اما در ۶۹۶ ق از قاضی القضاتی شام برکنار شد و به تدریس و امامت و خطابت جامع اموی اکتفا کرد (همو، ۲۳۱/۸). در ۷۰۲ ق بار دیگر به قاضی القضاتی مصر به جای ابن دقیق العید انتخاب شد و تا ۷۰۹ ق در این سمت باقی بود (صفدی، *اعیان*، ۱۸۰/۸). به گفتهٔ اسنوی (همانجا) او تا اوایل ۷۱۰ ق این سمت را برعهده داشت. وی در ۷۰۸ ق خطابت جامع قلعة الجبل را نیز به دست آورد (مقریزی، ۲(۱)/۴۳)، و در ۷۱۱ ق برای بار سوم به قاضی القضاتی مصر رسید (صفدی، *اعیان*، همانجا) و در ۷۱۲ ق امامت و خطابت جامع ناصری را نیز عهده‌دار شد (ابن دقماق، ۷۶/۱). در ۷۲۷ ق به علت ازدست دادن قدرت بینایی (دواداری، ۳۲۲/۹) و به قولی بر اثر کم شدن شنوایی (ابن‌وردی، همانجا) از سمت خویش استعفا کرد. وی در اواخر تصدی مقام قضا حقوق و مستمری از جانب حکومت دریافت نمی‌کرد (صفدی، *نکت*، ۲۳۵). پس از کناره‌گیری وی سلطان برای او هر ماه ۱۰۰۰ درهم مقرری تعیین کرد، و ابن جماعه مدت ۶ سال آخر عمر را در منزل خویش خلوت گزید، اما مردم برای استفاده و استماع حدیث به نزد وی می‌شتافتند (صفدی، *اعیان*، ۱۷۸/۸، ۱۷۹، ۱۸۰).

ابن جماعه اشعاری نیز داشته که ابیاتی از آن را صفدی (*نکت*، ۲۳۶؛ *اعیان*، ۱۸۱/۸ ـ ۱۸۲) و ابن وردی (همانجا) و سبکی (۲۳۱/۵ ـ ۲۳۲) آورده‌اند. او در ۹۴ سالگی در مصر درگذشت و در قرافهٔ مصر (ذهبی، *دول الاسلام*، ۱۸۲/۲؛ سبکی، ۲۳۰/۵) در کنار قبر شافعی (ابن حجر، *الدرر*، ۷/۵) به خاک سپرده شد.

آثار: وی در تفسیر، حدیث، فقه، اصول، نحو و جز آن تصنیفاتی داشته (صفدی، *اعیان*، ۱۸۱/۸) و علیمی (۱۳۷/۲) بسیاری از آنها را نام برده است.

الف ـ چاپی: ۱. *تذکرة السامع والمتکلم فی‌آداب‌العالم والمتعلّم*، نخست در حیدرآباد دکن (۱۳۵۳ ق) و سپس به کوشش محمد هاشم ندوی در قاهره (۱۳۵۴ ق) چاپ شده است؛ ۲. *شرح الکافیة*، که شرحی است مختصر بر کتاب *کافیهٔ* ابن حاجب در نحو. ابن جماعه را نمی‌توان از صاحبان مکاتب معروف نحوی به شمار آورد، زیرا در این کتاب تقریباً آرای خاص و مفاهیم جدید نمی‌یابیم او در مقایسه با نحویان معاصرش همچون ابن مالک و ابن رزین ابتکارات چندانی ندارد (عبدالمجید، ۵۴ ـ ۵۸، ۶۵، ۶۶). او این شرح را در دمشق در ذیقعدهٔ ۶۷۰ ق به پایان برده است (ابن جماعه، ۵۱۸)، این کتاب به کوشش محمد عبدالنبی عبدالمجید در قاهره (۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م) منتشر شده است؛ ۳. *مقصد النبیه فی شرح خطبة التنبیه*، که گویا شرح خطبهٔ *التنبیه فی الفقه علی مذهب الشافعی* ابواسحاق شیرازی است و به کوشش محیی‌الدین نووی در قاهره (۱۹۵۱ م) به چاپ رسیده است؛

۴. *المنهل الروی فی مختصر علوم الحدیث النبوی*، تلخیصی است از کتاب *علوم الحدیث* یا مقدمهٔ ابن صلاح که ابن جماعه آن را تهذیب و تبویب کرده و گاه فوایدی نیز بر آن افزوده است. این کتاب به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمن رمضان در ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م نخستین بار در مجلة *معهد المخطوطات العربیة* و سپس در ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م جداگانه در دمشق چاپ و منتشر شده است.

ب ـ خطی: ۱. *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، یا (*جیش الاسلام*)، در دارالکتب مصر (سید، خطی، ۱۲۸/۱)، لایپزیک (فولرس، 124)، وین (فلوگل، 261) و مختصری از آن نیز در برلین (*آلوارت*، V/115) موجود است. ۲. *غرر البیان لمبهمات القرآن*، موجود در کتابخانه‌های محمودیهٔ مدینه (کحاله، ۱۲۱)، اوقاف موصل (احمد، ۳۴/۴)، چستربیتی (*آربری*، VI/117)، آستان قدس (آستان قدس، ۶۴۸/۱۱) و مرعشی (مرعشی، ۲۵۹/۱۲).

۲. عزالدین ابوعمر عبدالعزیز بن محمد (۶۹۴ـ۷۶۷ ق/ ۱۲۹۴ـ۱۳۶۶ م)، فقیه، محدث و قاضی القضاة شافعی مصری. او در دمشق زاده شد (اسنوی، ۳۸۸/۱) و نزد ابوحفص عمر بن قوّاس، ابوالفضل احمد بن عساکر (سلامی، ۳۰۶/۲)، عزالدین اسماعیل بن عمر فرّاء و حسن بن علی خلّال دانش آموخت (فاسی، ۴۵۷/۵) و نزد پدر خود و جمال‌الدین ابن وجیزی به آموختن فقه پرداخت و کتابهای زیادی را نیز بدون استاد مطالعه کرد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۳۶/۳).

از آنجا که اشتیاق بسیار به فراگیری حدیث داشت، به چندین شهر مهم از جمله: مکه، مدینه و قاهره (حسینی، ۴۲) سفر کرد و در قاهره از ابوالمعالی ابرقوهی، محمد بن حسین فُوّی، شرف‌الدین دمیاطی و حسن کردی، در اسکندریه از ابن مخلوف و در مکـه از ابواسحاق ابراهیم بن محمد رضی طبری استماع حدیث کرد (سلامی، ۳۰۶/۲ـ ۳۰۷؛ فاسی، ۴۵۸/۵). شماری از علمای بغداد، قاهره، دمشق، نابلس و غرب (غرناطه) به وی اجازهٔ روایت داده‌اند که فاسی (۴۵۷/۵ـ ۴۵۸) نام آنان را ذکر کرده و نوشته است که شیوخ وی متجاوز از ۱۳۰۰ تن بوده‌اند.

او پس از این دورهٔ پرتلاش کسب علم و کوشش در فراگیری به نقل حدیث و صدور فتوا پرداخت. در ۷۱۴ ق/ ۱۳۱۴ م کار تدریس را آغاز کرد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۳۶/۳) و تا پایان عمر آن را ادامه داد (ابن حجر، *الدرر*، ۱۷۷/۳). او در زاویهٔ خشّابیه در قاهره، در جامع ابن طولون و دارالحدیث کاملیه و غیر آن نیز به تدریس می‌پرداخت (فاسی، ۴۵۸/۵)، اما در ۷۳۸ ق/ ۱۳۳۷ م کار تدریس در دارالحدیث کاملیه را به دوست خود عماد الدین دمیاطی واگذار کرد (ابن کثیر، ۱۸۰/۱۴). او را در حدیث برتر از فقه دانسته‌اند (سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۳۵۹). از میان شاگردان و راویان او می‌توان از ابوالمحاسن حسینی دمشقی (حسینی، همانجا) محمد بن احمد سبکی و تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی (سبکی، ۱۲۵/۲، ۱۴۱) نام برد. ذهبی (د ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۷ م) که حدود ۲۰ سال پیش از ابن جماعه در گذشته است، در کتاب *معجم المختص* نوشته که از ابن جماعه حدیث شنیده، چنانکه ابن جماعه نیز از وی استماع حدیث کرده است (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۳۷/۳).

ابن جماعه علاوه بر مراتب علمی به مقامات اجتماعی و مذهبی نیز دست یافت. او در ربیع الآخر ۷۳۱ ق به وکالت سلطان و نظارت جامع ابن طولون و مدرسهٔ ناصریه رسید (ابن کثیر، ۱۵۳/۱۴). در ۷۳۲ ق با سلطان مصر برای گزاردن حج به مکه شتافت و در ۷۳۷ ق به عنوان وکیل بیت‌المال منصوب گردید (همو، ۱۵۸/۱۴، ۱۷۷) و به نیابت از پدرش خطیب جامع الجدید (جامع ابن طولون) شد و سمت نظارت اوقاف را بر عهده گرفت و در جمادی الآخر ۷۳۸ ق (اسنوی، ۳۸۹/۱) و یا در ۷۳۹ ق به قاضی القضاتی مصر دست یافت (حسینی، همانجا). او بعد از انتصاب به این مقام قضاتی را که با دادن رشوه به مقـامی رسیده بودند، از کـار بـرکنار کرد (ابن حـجر، *الدرر*، ۱۷۷/۳ـ۱۷۸) و این کار او موجب تحریک برخی برضدّ وی شد، چنانکه به گفتهٔ مقریزی (۲(۳)/۶۲۴) در ۷۴۳ ق دشمنانش نزد سلطان ناصرالدین حسن از او سعایت کردند که ابن جماعه نزدیکان خویش را بر اوقاف مسلط ساخته است و حقوق مردم به آنان نمی‌رسد. امّا ظاهراً این سعایتها اثری نکرد، زیرا وی در ۷۴۹ ق/ ۱۳۴۸ م هنوز در سمت خود باقی بود و در ۷۵۳ و ۷۵۴ ق وی در رکاب سلطان به سفر حج رفت (ابن کثیر، ۱۵۸/۱۴، ۲۲۵؛ مقریزی، ۲ (۳) / ۹۰۳)، وی در ۷۵۹ق مدتی کوتاه از این سمت برکنار شد و ابن‌عقیل به جای او نشست، اما پس از ۸۰ روز دوباره به قاضی القضاتی منصوب شد. سرانجام پس از ۲۹ سال (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۹۰/۱۱) خود او در جمادی الاول ۷۶۶ ق از این مقام کناره‌گیری کرد با اینکه امیریلبغا خود به خانهٔ ابن جماعه رفت و بر بازگشت وی بسیار تأکید کرد، اما ابن جماعه نپذیرفت و حتی از معرفی کسی به جای خود نیز سرباز زد (اسنوی، ۳۸۹/۱ ـ ۳۹۰؛ فاسی، ۵۴۸/۵). به گفتهٔ ابن ملقن (صص ۵۰۴ ـ ۵۰۵) وی شیخ طریقت بود و به شاگردان خود خرقه می‌داد و خود نیز از پدرش خرقه گرفته است. ابن جماعه پس از کناره‌گیری از مقام خود به زیارت خانهٔ خدا رفت و در مکه اقامت گزید. پس از چندی برای زیارت قبر پیامبر (ص) به مدینه رفت، ولی اندکی بعد به مکه بازگشت (اسنوی، ۳۹۰/۱) و در همانجا در گذشت (سلامی، ۳۰۵ـ ۳۰۶). بعضی درگذشت وی را در ۷۶۸ ق / ۱۳۶۷ م و در قاهره نوشته‌اند (ابن قنفذ، ۳۶۶) که درست به نظر نمی‌رسد.

آثار: برخی از آثار وی به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های جهان باقی مانده، از جمله: ۱. *روضة النبیه فی شرح التنبیه*، شرحی است بر *التنبیه* ابواسحاق شیرازی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه ییل (نموی، 110) موجود است؛ ۲ و ۳. اثری در سیرهٔ نبوی که از بررسی فهارس نسخ خطی چنین برمی‌آید که وی دو اثر در این زمینه بـا عناوین *المختصـر الکبیـر* و *المختصـر الصغیر* داشتـه است. از *المختصر الکبیر* نسخه‌هایی در دارالکتب مصر (دارالکتب، ۲۲۷/۸)،

اوقاف بغداد (طلس، ۵۴)، اسکوریال (ESC²,III/252) و توپکاپی (TS, III/422) و غیر آن، و از *المختصر الصغیر* نسخه‌هایی در کتابخانه‌های موزهٔ بریتانیا (ریو، 808)، دانشگاه پرینستون (حتی، V/212)، خدیویه (خدیویه، ۱۸۱/۷) و غیر آن موجود است (در مورد دیگر آثار وی نک: GAL, II/86; GAL, S, II/78).

۳. برهان الدین ابواسحاق ابراهیم بن عبدالرحیم بن محمد (۷۲۵-۷۹۰ ق / ۱۳۲۵ - ۱۳۸۸ م)، محدث، قاضی القضاة، خطیب و فقیه شافعی. ابن تغری بردی در *المنهل* (۷۸/۱) و در *النجوم* (۳۱۴/۱۱) نام پدر او را عبدالرحمن نیز نوشته است. او در قاهره متولد شد و به دلایلی که معلوم نیست، به نوشتهٔ ابن قاضی شهبه (*تاریخ*، ۲۴۸/۳؛ همو، *طبقات*، ۱۸۸/۳) در همان اوان زندگی به دمشق رفت و در مِزّه (دهکده‌ای در نزدیکی دمشق: یاقوت، ۱۲۲/۵) زیر نظر نزدیکان خویش پرورش یافت و در ۷۴۰ ق به فراگیری حدیث آغاز کرد. وی در مصر از جدّ خویش محمد بن ابراهیم، پدرش عبدالرحیم، عمویش عبدالعزیز، علی بن عمر الوانی، یوسف دلاّصی، ابونعیم اِسعِردی و دیگران دانش‌آموخت. سپس برای تکمیل معلومات خود به شام رفت و از علمای بزرگ آن دیار مانند: ابن تمام، محیی بن فضل الله و زینب بنت کمال و دیگران استماع کرد و ملازمت یوسف بن عبدالرحمن مزّی و شمس الدین ذهبی را اختیار کرد و از آنها بهره برد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، همانجا؛ همو، *تاریخ*، ۲۴۸/۳، ۲۴۹؛ ابن حجر، *الدرر*، ۴۱/۱؛ ابن طولون، ۱۱۳). وی سپس به بیت المقدس رفت و پس از درگذشت پدرش در ۷۳۹ ق در حالی که هنوز عمری از وی نگذشته بود خطابت بیت المقدس به نام او نوشته شد، اما مدتی شخص دیگری به نیابت از او مباشر این عمل بود و پس از چندی خود او در حالی که هنوز هم خردسال بود، عهده‌دار این مقام شد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۸۸/۳؛ ابن حجر، همانجا). پس از درگذشت صلاح الدین ابن کیکلدی به تدریس در مدرسهٔ صلاحیه پرداخت (نعیمی، ۶۳/۱) وبعدها در مدارس غزالیه، عادلیه، اتابکیه، رواحیه، دارالحدیث اشرفیه در مصر و شام نیز تدریس کرد (ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۱۳۰/۳). از شاگردان وی در منابع چندان سخنی نرفته است.

ابن جماعه همگام با اشتغالات علمی به مقامات مهم دیوانی و قضایی نیز رسید. در ۷۷۳ ق / ۱۳۷۱ م پس از برکناری ابوالبقاء بهاءالدین سبکی شافعی از قاضی القضاتی مصر با اشارهٔ امیر ناصرالدین آقبغا و تصویب ملک اشرف شعبان سلطان مصر و شام در حالی که خطیب بیت‌المقدس بود، به مصر فراخوانده شد و به قاضی القضاتی آنجا منصوب گردید و ۵ سال و چند ماه در زمان ملک اشرف و ۱۰ ماه از حکومت فرزند او منصور عهده‌دار این مقام بود (ابن فرات، ۹ (۱) / ۳۹؛ ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۲۴۹/۳)، ولی در شعبان ۷۷۷ ق (همو، *طبقات*، ۱۸۹/۳) و یا در ۷۷۹ ق (همو، *تاریخ*، همانجا) از این مقام استعفا کرد و به قدس بازگشت و در آنجا همچنان به کار خطابت پرداخت و بار دیگر در صفر ۷۸۱ ق (همان، ۵/۳) به قاضی القضاتی مصر منصوب گردید و نظارت براوقاف را نیز بر عهده گرفت. پس از ۳ سال که در این مقام بود، در ۷۸۴ ق براثر برخوردی که بین او و امیر برقوق پیش آمد استعفا کرد و به بیت المقدس بازگشت و به تدریس و خطابه پرداخت. در ۷۸۵ ق به قاضی القضاتی شام منصوب شد (همان، ۸۰/۳، ۱۳۰، ۲۴۹) و در ۷۸۶ ق به عنوان شیخ الشیوخ دمشق نیز انتخاب گردید (همو، *طبقات*، ۱۸۹/۳). وی سرانجام در دمشق درگذشت و در آرامگاه خاندان خویش در مزّه به خاک سپرده شد (همان، ۱۹۰/۳؛ همو، *تاریخ*، ۲۵۱/۳). ابوالعباس ابن عطار تألیفی باعنوان *قطع الناظر بالبرهان الحاضر* را در ستایش وی داشته است (همان، ۴۳۵/۳).

آثار: ۱. *الفوائد القدسیة والفرائد العطریّة*، شامل مطالبی دربارهٔ قرآن، اذکار و جز آن که نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، II/200) موجود است؛ ۲. *نصیحة فی ذم الغنا واستماعه* (همان، V/60)؛ ۳. *هذا (جواب) سؤال سأله شخص من الفقراء*، شامل جواب سؤالی دربارهٔ حکم سماع (همانجا). در مورد برخی آثار منسوب به وی به ابن قاضی شهبه (*تاریخ*، ۲۵۱/۳) مراجعه شود.

۴. عزالدین ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر بن عبدالعزیز (۷۵۹ - ۸۱۹ ق / ۱۳۵۸ - ۱۴۱۶م)، عالم شافعی.

تاریخ تولد وی را ۷۴۷ ق (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۲۴۰/۷) و ۷۴۹ق (ابن‌قاضی شهبه، *طبقات*، ۶۱/۴) نیز نوشته‌اند، ولی خود او در کتاب *ضوء الشمس* که در شرح حال خود نوشته، تصریح کرده که در ۷۵۹ ق در بندر یَنْبُع زاده شده است (سیوطی، بغیه، ۶۳؛ قس: مقریزی، ۴ (۱) /۳۷۷ - ۳۷۸). او در قاهره، دمشق و دیگر جاها به تحصیل و استماع حدیث پرداخت و از بزرگانی چون ابن‌خلدون، تاج‌الدین سبکی، و بهاءالدین سبکی و جز آنان بهره برد (سیوطی، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ ابن حجر، *انباء الغمر*، همانجا). جماعتی از علما و شیوخ مصر و شام به او اجازهٔ روایت حدیث داده‌اند که از آن میان به شهاب‌الدین مرداوی می‌توان اشاره کرد (سخاوی، ۱۷۲/۷؛ ابن قاضی شهبه، همانجا). او گرایش زیادی به علوم معقول داشت و در این رشته از متبحّرترین افراد روزگار خود بود (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۲۴۰/۷). از شاگردان او جمال‌الدین طیمانی، محمدبن ابی‌بکر مرجانی و محمدبن عبدالدائم عسقلانی را می‌توان نام برد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۶۲/۴، ۱۲۸، ۱۳۱). ابن‌حجر (همان، ۲۴۲/۷) تصریح کرده که از وی دانش آموخته و از ۷۹۰ ق تا پایان زندگی ابن جماعه ملازم وی بوده است. سیوطی شمار دیگری از شاگردان وی را نام برده است (بغیه، ۶۶/۱).

ابن‌جماعه با همهٔ دانش گسترده‌ای که داشت، هیچ منصب و مقامی را در دوران عمر خود نپذیرفت و با مردم معاشرتی نداشت (مقریزی، ۴(۱)/ ۳۷۸). با اینکه سلطان وقت در حق وی بخشش بسیار می‌کرد، اما ابن جماعه رغبتی به‌هم‌نشینی با وی نشان نمی‌داد (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۲۴۲/۷). او بر اثر ابتلا به بیماری طاعون در مصر درگذشت

(همان، ۲۴۳/۴).

آثـار: ابن‌جماعه دارای آثار بسیاری است و شمار آنها را متجاوز از ۲۰۰ (ابن قاضی شهبه، همان، ۶۲/۴) و حتی نزدیک به ۱۰۰۰ یاد کرده‌اند (سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۵۴۸/۱)، اما او خود کمتر به تألیف و تصنیف مستقل پرداخته و آثار وی معمولاً حاشیه یا شرح یا تلخیص کتب دیگران است (نک: ابن حجر، *انباء الغمر*، ۲۴۱/۷؛ سیوطی، بغیه، ۶۴/۱).

چاپی: ۱. *التبیین فی شرح الاربعین النوویة*، که در قاهره (۱۳۳۲ ق /۱۹۳۸م) چاپ و منتشر شده است؛ ۲. *حاشیة علی شرح الجاربردی عـلی الشافیة*،که همـــراه با مجمـوعه‌ای در علم صرف در آستانـه (استانبول ۱۳۱۰ ق / ۱۸۹۲م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *زوال الترح فی شرح منظومة ابن فرح*، در علم مصطلح الحدیث که به کوشش فلیشر در لیدن (۱۸۹۵م) به نام ابن عبدالهادی مقدسی انتشار یافته، به وی نیز نسبت داده شده است (نک: سرکیس، ۱۶۷).

خطی: ۱. *ایضاح المبهم من لامیة العجم*، که در کتابخانه‌های کوپریلی (کوپریلی، ۵۴۸/۲) و سوهاج (*الفهرس التمهیدی*، ۳۱۲) موجـود است؛ ۲. *حاشیة علی شرح العقائد النسفیة* از تفتازانی (کوپریلی، ۹۶/۳)؛ ۳. *درج المعالی فی شرح بدء الامالی*، در علم کلام و عقاید (*آلوارت*، II/558؛ دوسلان، I/245؛ کوپریلی، ۲۴۹/۲؛ ازهریه، ۱۸۹/۳؛ نک: GAL, I/552)؛ ۴. *النفحات السرّیة ولطائف العلوم الخفیة* (خدیویه، ۳۷۴/۵؛ GAL, II/116).

۵. عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن ابراهیم بن عبدالله بن محمد (۸۲۵ ـ ۸۶۱ ق / ۱۴۲۲ ـ ۱۴۵۷م)، عالم شافعی. از زندگی وی آگاهی چندانی نداریم، جز اینکه نوشته‌اند وی در بیت‌المقدس زاده شد و در آنجا پرورش یافت و سپس به قاهره سفر کرد و در آنجا نزد ابن حجر عسقلانی، جلال‌الدین محلی و دیگران به فراگیری علم پرداخت. قلقشندی نیز از مشایخ وی بوده است (سخاوی، ۲۸۴/۲؛ علیمی، ۱۸۷/۲).

هنگامی که جد او جمال‌الدین در ۸۵۰ ق /۱۴۴۶م در مدرسهٔ صلاحیه به تدریس می‌پرداخت، وی در آنجا درس او را بازگو می‌کرد. مدتی نیز به نیابت از پدربزرگ خویش خطیب مسجدالاقصی شد. وی مشیخهٔ خانقاه صلاحیه را با تنی چند از بنی‌غانم مشترکاً عهده‌دار بود (علیمی، همانجا). ابن‌جماعه در بیت‌المقدس درگذشت و در آرامگاه خانوادگی خویش در ماملا به خاک سپرده شد (همانجا). تنها اثری که از وی به‌جا مانده، کتاب *الاقتراح علی علوم الحدیث* لابن صلاح است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی (آربری، I/59) موجود است. در مورد آثار منسوب به وی به سخاوی (همانجا) و بغدادی (۲۱۷/۱) مراجعه شود.

۶. نجم‌الدین ابوالبقاء محمد بن ابراهیم بن عبدالله بـــن محمـد (۸۳۳ـ پس از ۹۰۱ ق / ۱۴۲۹ ـ ۱۴۹۶م)، فقیه شافعی. وی در بیت‌المقدس زاده شد و در همانجا پرورش یافت و به تحصیل علم پرداخت (علیمی، ۱۱۶/۲). او قسمتی از فقه را نزد جدّ خود آموخت و از وی حدیث شنید. سپس در زادگاه خود از کسانی چون قلقشندی، شهاب‌الدین ابن حامد، ابن قاضی شهبه و دیگران نیز دانش فرا گرفت و بعد به قاهره سفر کرد و در آن دیار نیز از محضر درس علمای برجسته‌ای مانند ابن‌حجر عسقلانی، عزالدین ابن فرات و جلال‌الدین محلی استفاده کرد. گفته شده که شمار شیوخ او متجاوز از ۳۰۰ تن بوده‌اند. هنگامی که پدر وی برهان‌الدین ابراهیم بن عبدالله بن محمد قاضی القضاة بود و تدریس در مدرسهٔ صلاحیه را نیز به‌عهده داشت، پیشنهاد کرد که چون وی به امور مهم قضا مشغول است، به جای او پسرش نجم‌الدین در این مدرسه تدریس کند و عبدالملک الظاهر خُشقدم آن را پذیرفت. چون پدر وی در ۸۷۲ ق درگذشت، نجم‌الدین به‌جای پدر به عنوان قاضی‌القضاة شافعی بیت‌المقدس برگزیده شد، اما در اواخر همین سال از تدریس در مدرسهٔ صلاحیه و قاضی‌القضاتی برکنار شد و در منزل خود به صدور فتوا و تدریس پرداخت و تنها مقام خطابت مسجدالاقصی را حفظ کرد. او بار دیگر در ۸۷۸ ق پس از برکناری کمال‌الدین ابن ابی شریف از سمت استادی در مدرسهٔ صلاحیه به عنوان مدرس آنجا انتخاب شد و از منصب قضا دوری گزید. چنانکه بعد از مدتی از خطابه در مسجدالاقصی نیز احتراز جست و یکسره از مردم کناره گرفت. از شاگردان و راویان وی می‌توان از ابوالیمن مجیرالدین علیمی نویسندهٔ حنبلی کتاب *انس الجلیل* نام برد که در ۸۷۳ ق از وی اجازهٔ روایت گرفته است (سخاوی، ۲۵۶/۶؛ علیمی، ۱۱۶/۲ ـ ۱۱۸). در مورد تاریخ درگذشت وی اطلاع دقیقی در دست نیست و تنها غزی (۲۶/۱) نوشته که وی پس از ۹۰۱ ق درگذشته است.

آثـار: تنها دو اثر از آثار منسوب به وی در دست است: ۱. *الدرر النظیم فی اخبار موسی الکلیم* (*آربری*، II/91)؛ ۲. *النجم اللامع فی شرح جمع الجوامع* (تیموریه، ۱۸۶/۴) که مجلدات ۱، ۳ و ۴ آن کامل ولی مجلد ۲ آن ناقص است. در مورد دیگر آثار منسوب به وی به علیمی (۱۱۸/۲) مراجعه شود.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن تغری‌بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۶م؛ همو، *النجوم*؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، بیروت، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۳م؛ ابن جماعه، محمدبن ابراهیم، *شرح الکافیة*، به کوشش محمد عبدالنبی عبدالمجید، قاهره، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق /۱۹۷۴م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶م؛ ابن دقماق، ابراهیم‌بن‌محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن طولون، محمدبن علی، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶م؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن قنفذ، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ ابن وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة المختصر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق /۱۹۶۹م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*،

بغداد، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م؛ ازهریه، خطی؛ اسنوی، جمال‌الدین عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ برزالی، قاسم بن محمد، *مشیخة قاضی القضاة ابن جماعة*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۸م؛ بغدادی، هدیه؛ تیموریه، خطی؛ حسینی، محمدبن علی، *ذیل تذکرة الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خدیویه، فهرست؛ دارالکتب، خطی؛ دباغ، مصطفی مراد، *الموجز فی تاریخ الدول الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق /۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق؛ همو، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سخاوی، عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، چاپی؛ سلامی، محمدبن رافع، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق، ۱۹۶۴م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ صفدی، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ همو، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی‌بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۳م؛ عبدالمجید، محمد عبدالنبی، مقدمه بر *شرح الکافیة*، (نک: ابن جماعة در همین مآخذ)؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *انس الجلیل*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبّور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ *الفهرس التمهیدی*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق /۱۹۷۳م؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نباهی مالقی، ابوالحسن بن علی، *تاریخ قضاة اندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق /۱۹۴۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; ESC[2]; Flügel, Gustav, *Die Arabischen, Persischen und türkischen Handschriften*, Wien, 1867; GAL; GAL,S; Hitti, P.K. etal., *Garret Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Yale, 1956; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Salibi, K.S., "The Banū Jama'a", SI, Vol. IX, 1958; TS; Vollers, K., *Katalog der islamischen... Handschriften der Universitäts – Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig, 1975.

علی رفیعی

اِبْنِ جَمال، علی‌بن ابی‌بکربن احمد انصاری خزرجی مکّی شافعی (۱۰۰۲ - ۱۰۷۲ ق/ ۱۵۹۴ - ۱۶۶۲ م)، فقیه، مقری و ریاضی‌دان. او در مکه متولد شد و در چهار سالگی با از دست دادن پدر بی‌سرپرست ماند، ولی پس از مدتی تحت سرپرستی و تربیت شیخ ابوالفرج مزیّن قرار گرفت. ابن‌جمال نزد شیخ عبدالرحمن بن ناصر اشعری قرائات مختلف را آموخت و تا پایان عمر استاد خود (۱۰۳۱ ق/ ۱۶۲۲ م) از محضرش بهره‌مند بود. سپس نزد شیخ احمد حکمی و شیخ محمدتقی‌الدین زبیری به تحصیل قرائات ادامه داد. نحو و اصول و عروض را از شیخ عبدالملک عصامی و کلام را از برهان لقانی فرا گرفت و با درک محضر سیدعمربن عبدالرحیم بصری و تحصیل فقه و اصول و تفسیر و معانی و بیان، از وی اجازهٔ شفاهی یافت. پس از آنکه اصول عقاید و حدیث را نزد احمدبن ابراهیم علاّن و شهاب خفاجی آموخت، مسند اقراء و تدریس مسجدالحرام را احراز کرد و کسانی چون عبدالله بن محمد طاهر عباسی، احمد باقشیر، حسن عجیمی و احمد نخلی، فقه و اصول و حدیث و دیگر علوم را نزد او آموختند. سرانجام درمکّه درگذشت و در مقبرة المعلاة مدفون گردید (محبّی، ۱۲۸/۳ - ۱۳۰؛ بغدادی، هدیه، ۷۵۹/۱).

ابن جمال گرچه شافعی مذهب بود، لیکن در مسائل ارث تابع مذهب حنفی بود و در دیگر مسائل فقهی نیز نظراتی را که با هیچ‌یک از آرای فقهای شافعی موافقت نداشت، ابراز می‌کرد (محبی، ۱۳۰/۳).

آثار: *شرح دماء الحج*، نسخهٔ خطی آن در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۲۹/۲)؛ *فتح الوهاب فی شرح نزهة الاحباب* که در ۱۰۳۹ ق تألیف آن را به پایان رسانیده است. نسخهٔ خطی آن در قاهره (ازهریه، ۱۵۱/۶) و در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 2475) موجود است؛ *التحفة الحجازیة فی نخبة الاعمال الحسابیة* که نسخه‌ای از آن در باتاویا موجود است (نک: GAL,S,II/536). این کتابها نیز به وی منسوب است: *الانتصار النفیس لجناب محمدبن ادریس*؛ *فتح الفیاض فی علم القراض* (بغدادی، ایضاح، ۱۳۰/۱، ۱۶۸/۲)؛ رسالة فی التقلید (همو، هدیه، ۷۵۹/۱)؛ تحریر المقال فی قول ابن المجدی فی الشریک اشکال؛ *الدّرّ النّضید فی مأخذ القراءات من القصید*؛ رسالة *فی احکام النون الساکنة والتنوین*؛ شرح ابیات السیوطی؛ شرح الیاسمینیة فی الجبر والمقابلة؛ قرة عین الرائض فی فنّی الحساب والفرائض؛ المذلّل فی الفرائض؛ کافی المحتاج لفرائض المنهاج؛ المواهب السّنیّة فی علم الجبر والمقابلة؛ النّقول الواضحة الصریحة فی عدم کون العمرة قبل النفر صحیحة؛ وصلة المبتدی بشرح نظم درّ المهتدی در احکام ارث بر اساس مذهب حنفیه (محبّی، ۱۲۹ - ۱۳۰).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بغدادی، اسماعیل باشا، *ایضاح المکنون*، استانبول، ۱۳۶۴ ق/ ۱۹۴۵ م؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ سیّد، خطی؛ محبّی، محمدامین، *خلاصة الأثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷ م؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits Arabes*, Paris, 1883 1895; GAL,S.

تهار مقیمی

اِبْنِ جُمْهور، ابوعبدالله محمدبن جمهور عَمّی عربی بصری (د ۲۱۰ ق/ ۸۲۵ م)، محدث و ادیب شیعی، مورخان، کنیه و نام پدر و جد پدری وی را با اختلاف آورده‌اند. ابن ندیم (ص ۲۷۸) وی را محمدبن حسین بن جمهور عمّی و نجاشی (ص ۳۳۷)، محمدبن جمهور عمّی خوانده است. طوسی از او با نام محمدبن جمهور عمّی عربی بصری (*رجال*، ۳۸۷) و نیز با عنوان محمدبن حسن بن جمهور عمّی بصری (*الفهرست*، ۲۸۴) یاد کرده است. همچنین طوسی (*رجال*، ۳۸۷، ۵۱۲، *اختیار*، ۴۱۶) تصریح دارد که این نامها متعلق به یک شخص است و او را از طایفهٔ بنی عمّ تمیم دانسته است. وی ۱۱۰ سال زیست، اما تاریخ تولد او دانسته نیست (نجاشی، همانجا). مسلم است که او از یاران خاص حضرت رضا (ع) بوده و از آن حضرت روایت کرده است

(ابن ندیم، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا). ابن جمهور از ابی معمر، ابراهیم الاوسی، یونس بن عبدالرحمن، فضالة بن ایوب، احمدبن حمزه، ادریس بن یوسف، اسماعیل بن سهل، شاذان بن خلیل صفوان بن یحیی، عبدالرحمن بن ابی نجران و دیگران روایت کرده است (خویی، ۱۸۰/۱۵). معلی بن محمد، علی‌بن محمد، حسین‌بن محمد اشعری، احمد بن حسین بن سعید، احمدبن محمد کوفی، ابویحیی اهوازی، یعقوب بن یزید، عمرکی بن علی و دیگران از او حدیث نقل کرده‌اند (کلینی، ۶۲/۱، ۴۱۷/۴؛ ابن قولویه، ۱۷۴؛ قمی، ۱۵۴/۲؛ ابن بابویه، ۱۲۴/۱؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا؛ همو، *رجال*، ۵۱۲؛ همو، *تهذیب*، ۲۹۵/۱). ابن جمهور را غالی و در حدیث ضعیف و سست ایمان دانسته‌اند (طوسی، *الفهرست*، همانجا؛ نجاشی، همانجا). همچنین طوسی او را در زُمرهٔ کسانی برشمرده که از معصوم حدیث نقل نکرده است. ابن قولویه در *کامل الزیارات* (زیارت عاشورا) با واسطهٔ دوراوی (حسین‌بن محمدبن عامر و معلی بن محمد) از او حدیث نقل کرده است (ص ۱۷۴). یاقوت از او ابیاتی یاد کرده که حکایت از شرکت وی در مجالس بزم و طرب دارد (۶۸۸/۲). ابن داوود حلی از ابن جمهور شعری دیده که وی در آن حرام خدا را حلال شمرده است (ص ۵۰۲). آثار او را چنین ذکر کرده‌اند: *ادب العلم*، *الرسالة المذهبة* (*الذهبیة*) که به نام *طب الرضا* هم نامیده می‌شود، *صاحب الزمان*، *الملاحم* (*الملاحم الکبیر*)، *وقت خروج القائم* و *الواحدة فی الاخبار و المناقب والمثالب*، (آقابزرگ، ۳۸۷/۱، ۲۲۴/۱۱، ۱/۲۵، ۱۳۴، ۱۸۹/۲۲؛ بغدادی، ۳۴۸/۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد کاظم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ قمی، علی‌بن ابراهیم، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمهٔ جواد مصطفوی، تهران، علمیهٔ اسلامیه؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ یاقوت، *بلدان*.

منصور منصوری

اِبْن جُمَیْع، یا ابن جامع، شیخ موفق‌الدین هبة الله بن زین بن حسن بن افرائیم بن یعقوب بن اسماعیل بن جُمیع اسرائیلی، مکنی به ابوالعشائر (ابوالمکارم) و ملقب به شمس الریاسة (د ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸ م)، پزشک مشهور یهودی زاده و پروردهٔ فُسطاط مصر. وی طب را نزد شیخ موفق عدنان بن العین زَربی که از طبیبان معروف زمان بود، فرا گرفت و در علم و عمل مهارت تام یافت (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۶/۳). در آغاز مورد توجه العاضدلدین‌الله آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر بود. پس از آن که خاندان فاطمی با عزل آن خلیفه توسط وزیرش صلاح‌الدین ایوبی، منقرض شد (۵۶۷ ق/ ۱۱۷۱ م) و سلسلهٔ ایوبیان تأسیس گردید، ابن جُمیع به خدمت صلاح‌الدین در آمد و در سلک پزشکان مورد اعتماد او قرار گرفت و برای او دارویی تهیه کرد که به «تریاق الکبیر الفاروق» شهرت یافت (همو، ۱۸۷/۳). ابن جمیع شاگردان زیادی پرورش داد که از معروف‌ترین آنان شیخ سدید بن ابی البیان را می‌توان نام برد که خود طبیبی نام‌آور بود. وی استادش را خوش بیان و زبان‌آور و ماهر در معالجهٔ بیماریها معرفی کرده است (همانجا). ابن جمیع در فن خود چنان مهارت داشت که با نگریستن به بیمار، بیماری او را در می‌یافت و گفته‌اند فردی را که گمان می‌کردند در گذشته و آمادهٔ دفن او بودند، معالجه کرد و همین امر موجب شهرت او شد (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۳، ۱۸۸). برخی به غلط این واقعه را به ابی البیان، شاگرد ابن جمیع نسبت داده‌اند (EI[2]). وی به زبان عربی و تلفظ درست لغات علاقهٔ خاص داشت و کتاب لغت *صحاح* جوهری که بدان اعتماد داشت، همیشه مورد مراجعه‌اش بود (فیلسوف الدوله، ۵۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۳). از شاعران مشهور مصر، ابن المنجم مصری او را هجو کرده و یوسف بن هبةالله بن مسلم، قصیده‌ای بلند در رثای او سروده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۸/۳-۱۸۹).

آثار:

۱. *الارشاد لمصالح الانفس والاجساد*، کتابی است در کلیات دانش پزشکی، که پسرش ابوطالب اسماعیل آن را به اتمام رسانده است (سارتن، ۱۵۵۶/۲) و از آغاز برخی نسخ خطی آن برمی‌آید که خود اسماعیل مؤلف آن بوده است (شورا، ۵۵/۱۹؛ ملک، ۳۱/۱؛ حاجی خلیفه، ۶۸/۱). کتاب شامل ۴ بخش است: الف ـ کلیات طب؛ ب ـ در ادویهٔ مفرده و اغذیه؛ ج ـ حفظ بهداشت و روشهای تداوی؛ د ـ در ادویهٔ مرکب (حاجی خلیفه، همانجا). نسخ خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های معتبر جهان به این شرح موجود است: کتابخانه‌های ملک، شم ۴۴۸۹؛ شورا، شم ۶۲۸۷؛ مغنیسا (مانیسه)، شم ۱۷۹۷؛ ینی جامع، شم ۹۱۲؛ حمیدیه، شم ۱۰۰۵؛ ولی‌الدین افندی، شم ۲۴۶۶؛ نور عثمانیه، شم ۲/۳۴۹۱ (احسان اوغلی، ۳۳-۳۴).

چند نسخه از این کتاب در اکسفورد موجود است که فهرست کتابخانهٔ بودلیان آن را مشخص می‌کند (لکلرک، II/54).

۲. *التصریح بالمکنون فی تنقیح القانون*، که ابن جمیع آن را در ردّ و تفسیر *قانون* ابوعلی سینا نوشته است، اما عبداللطیف بغدادی پزشک مشهور عراق ردیه‌ای بر این کتاب نوشت و ابن جمیع را به سبب ناتوانی در درک سخنان ابن سینا سخت مورد انتقاد قرار داد (فیلسوف‌الدوله، ۵۵). نسخه‌هایی ازین اثر در کتابخانه‌های نور عثمانیه، شم ۳۵۲۶ و ظاهریه، شم ۳۱۴۱ موجود است (احسان اوغلی، ۳۴؛ ظاهریه، ۳۵۵).

۳. *رسالة فیما یعتمده حیث لا یجد طبیباً* یا *المهذب من المجرب فی طب*، شامل دستورهای پزشکی درصورت عدم دسترسی به پزشک که آن را برای قاضی ابوالقاسم علی بن حسین نوشته است (ابن ابی

اصیبعه، ۱۹۰/۳؛ ظاهریه، شم ۹۷۱۵).

۴. *رسالة السیفیة فی الادویة الملوکیة*، که دربارهٔ معالجهٔ قولنج است (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۰/۲؛ بغدادی، *هدیة العارفین*، ۵۰۶/۲).

۵. *رسالة ذات الشعبتین والعمل بها* (بغدادی، *ایضاح المکنون*، ۵۶۳/۱).

۶. *رسالة فی طبع الاسکندریة وحال هوائها و میاهها و نحو ذلک من احوالها واحوال اهلها* (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۰/۳).

۷. *مقالة فی اللیمون و شرابه ومنافعه* (همانجا). ابن بیطار از این رساله استفاده کرده و به همین سبب، متن آن از کتاب ابن بیطار استخراج و به زبان لاتینی ترجمه و به نام ابن بیطار چاپ شده است (لکلرک، همانجا).

۸. *مقالة فی الراوند*، دربارهٔ ریواس که اهمیت آن بیشتر از رسالهٔ پیشین است. این رساله را نیز ابن بیطار دقیقاً در اثر خود آورده است (همو، II/54-55).

۹. *مقالة فی الحدبة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۹۵۷م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون، استانبول، ۱۹۴۵م؛ همو، هدیة العارفین، استانبول، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شورا، خطی: ظاهریه، خطی (الطب والصیدلة)؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، مطرح الانظار، تبریز، ۱۳۳۴ق؛ ملک، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، «مصادر جدیدة عن تاریخ الطب عندالعرب»، مجلة معهد *المخطوطات العربیة*، س ۵، شم ۲، ۱۳۷۹ ق ۱۹۵۹م؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 1895; EI[2]; GAL; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Rieu, Charles, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894.
علی‌اکبر دیانت

اِبْنِ جُنْدی، ابوالحسن احمد بن محمد بن عمران (یا عمر) بن موسی بن عروة بن جراح بن علی بن زید بن بکربن حریش نَهْشَلی بغدادی، محدّث شیعی (۳۰۶-۳۹۶ ق / ۹۱۸-۱۰۰۶ م). تولد او را در ۳۰۵ و ۳۰۷ نیز گفته‌اند (خطیب،*تاریخ بغداد*، ۷۷/۵). نجاشی او را استاد خویش خوانده و می‌گوید ابن جُندی واسطهٔ ما با شیوخ روزگار خویش است (ص ۶۲). ابن جُندی آخرین فرد بازمانده از اصحاب ابن صاعد در بغداد بود (ذهبی، *میزان*، ۱۴۷/۱). او از ابوالقاسم بغوی، ابوبکر بن ابی داوود، یحیی بن محمد بن صاعد، ابو سعید عَدَوی، یوسف بن یعقوب نیشابوری و دیگران روایت کرده و نخستین استماع وی در ۳۱۳ ق / ۹۲۵ م بوده است. وی به‌سبب داشتن مذهب تشیّع مورد طعن بوده و بعضی او را در روایت ضعیف خوانده‌اند. از ابن جُندی، ابوالقاسم ازهری، حسن بن محمد خلال، محمد بن مخلّد ورّاق، محمد بن عبدالعزیز بردعی، احمد بن محمد عتیقی، محمد بن احمد بن موسی شیرازی، حسین بن قاسم کوکبی، ابن عزور و دیگران روایت کرده‌اند (خطیب، *تاریخ بغداد*، همانجا؛ همو،*شرف اصحاب الحدیث*، ۱۰۰؛ طوسی، ۴۵۶؛ ذهبی، *العبر*، ۱۸۸/۲). به گفتهٔ ازهری ابن جُندی کتاب *دیوان الانواع* را از مؤلف آن ابن ابی حاتم شنیده، اما ابو عبدالله بن آبنوسی گفته است که این کتاب از سماعات او نیست، بلکه شباهت اسمی گردآورندهٔ کتاب با اسم ابن جُندی باعث ادّعای ابن جُندی در سماع آن گردیده است (خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۶ /۵۵۶). طوسی، ابن جُندی را در زُمرهٔ راویانی دانسته که از ائمهٔ شیعه حدیث نقل نکرده‌اند (ص ۴۵۶). آنچه را که ابن جُندی روایت کرده، از نوع احادیث حسان شمرده‌اند. ابن جندی در جمادی الآخر ۳۹۶ ق / فوریهٔ ۱۰۰۶ م در گذشت (خطیب،*تاریخ بغداد*، ۷۷/۵ - ۷۸).

آثار: *الفوائد الحسان الغرائب*، که از وجود نسخه خطّی آن در کتابخانهٔ ظاهریّه ، شم ۴۵۱۷، از برگ ۱ تا ۹ آگهی داریم (سزگین، ۴۴۲/(۱)۱) ؛*کتاب الانواع*؛ *کتاب الخط*؛ *کتاب الرواة و الفلج*، *کتاب عقلاء المجانین*، *کتاب العین و الورق*؛ *کتاب الغیبة*؛ *فضائل الجماعة و ماروی فیها و الهوالف* (نجاشی، ۶۲؛ آقا بزرگ، ۴۴۹/۲، ۱۱/ ۲۵۶، ۳۰۰/۱۵، ۳۷۳).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰ م؛ همو، شرف اصحاب الحدیث،به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنقره، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن‌احمد، *سیر*/اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م ؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳ م؛ طوسی، محمد بن‌حسن، رجال، به کوشش محمد کاظم کتبی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ ق /۱۸۹۹ م.
محمد آصف فکرت

اِبْنِ جِنّی، ابوالفتح عثمان‌بن جنّی موصلی (ح ۳۲۱ - ۲۸ صفر ۳۹۲ ق/ ۹۳۳ - ۱۶ ژانویهٔ ۱۰۰۲ م)، عالم به صرف ونحو، لغت و ادب عرب. پدر او برده‌ای رومی از آن سلیمان بن فهد ازدی موصلی بود (خطیب، ۳۱۱/۱۱) که«جنّی» نام داشت و جنّی خود به گفتهٔ سیوطی (بغیه، ۱۳۲/۲) معرب گنّی است. بروکلمان احتمال داده است که نام پدر او گنایوس[1] بوده (GAL, II/131) و به معنی بزرگ و فاضل و نجیب است. (نجار، ۸/۱)، اما احمد امین آن را معرب «جونا[2]» دانسته است (۶۸/۱). به این ترتیب بجاست که ابن جنّی از بالیدن به اجداد خود چشم بپوشد و تبار خود را در قصیده‌ای بلند (۶۴ بیت)، همانا دانش خویش بداند (خطیب، ۳۱۱/۱۱ - ۳۱۲؛ یاقوت، ۹۶/۱۲ - ۱۰۱).

ابن جنّی در موصل زاده شد (ابن خلکان، ۲۴۸/۳)، از دوران کودکی و نوجوانی او اطلاعی در دست نیست. جز اینکه در آغاز جوانی در جامع موصل، به تدریس صرف مشغول بوده است. در آن هنگام ابوعلی فارسی بر آن دیار گذشت و مدرس جوان را در مسأله‌ای صرفی آزمود. چون ابن جنّی از دادن پاسخ عاجز ماند، در سلک

1. Gennaios 2. Jonah

شاگردان ابوعلی درآمد و تا درگذشت استاد، یعنی ۴۰ سال تمام در سفر و حضر، ملازم او شد (ابن انباری، ۲۲۹؛ یاقوت، ۹۰/۱۲ ـ ۹۱). به اعتبار این ۴۰ سال آغاز آشنایی او و ابوعلی را در ۳۳۷ ق می‌توان پنداشت (ابن اثیر، ۴۷۷/۸). نیز چنین استنباط می‌شود که آغاز زندگی و تحصیلات ابن جنی در موصل بوده و در خدمت احمدبن محمد ابوالعباس موصلی (اخفش دوم) علم نحو آموخته است (سیوطی، بغیه، ۳۸۹/۱). ابن جنی گرچه دست پروردهٔ ابوعلی و برجسته‌ترین شاگرد او به‌شمار می‌آید (خطیب، ۲۷۵/۷؛ یاقوت، ۲۳۴/۷)، اما استادان دیگری نیز در عراق و موصل و شام داشته و خود در اجازه‌نامه‌ای که به نام حسین بن احمدبن نصر، نوشته به این امر تصریح کرده است (همو، ۱۱۱/۱۲). از جملهٔ استادان او یکی متنبی است. برخلاف یکی از روایات یاقوت (۸۹/۱۲) ــ که مقام او را اجل از شعرخوانی نزد متنبی پنداشته ــ ابن جنّی اشعار شاعر را نزد خود او خوانده است (ابن وردی، ۴۷۸/۱؛ ذهبی، ۵۳/۳؛ ابن خلکان، همانجا) و خود در موارد متعدد به این امر تصریح کرده است (نک: ابن خلکان، ۱۲۲/۱؛ بدیعی، ۹۹، ۲۸۸). مصاحبتهای این دو بیشتر در حلب و در خلال سالهای ۳۳۷ تا ۳۴۶ ق بوده است (یاقوت، همانجا)، چه متنبی در آن هنگام در دربار امیر سیف‌الدوله به سر می‌برده است (ابن خلکان، همانجا). ابن جنّی با آنکه تا پایان عمر ابوعلی عنوان شاگردی او را داشته، قبل از درگذشت او خود استادی بزرگ به‌شمار می‌آمده و شماری از کتابهای خود را در حیات استاد، تألیف کرده و مورد تحسین او واقع شده است (ابن قفطی، ۳۳۶/۲) و پس از درگذشت استاد به جانشینی او بر مسند تدریس در بغداد تکیه زده (ابن انباری، ۲۲۹) و در عالم ادب ریاست به وی منتهی شده است (ثعالبی، ۸۹/۱).

ابن جنّی شاگردان بسیاری تربیت کرده که بعدها خود از دانشمندان بنام در ادب عرب شده‌اند. معروف‌ترینشان اینانند: ابوالقاسم عمربن ثابت ثمانینی، ابوالحسن علی بن عبیدالله سمسمی، ابواحمد عبدالسلام بصری، علی‌بن زید قاشانی (کاشانی)، ثابت بن محمد جرجانی، ابوعبدالله حسین بن احمد بن نصر، محمدبن عبدالله ابن شاهویه، علی بن عمربن محمد ابوالحسن بغدادی معروف به قزوینی و ابن وحشی (ابن انباری، ۲۲۹ ـ ۲۳۰؛ یاقوت، ۱۰۹/۱۲ و ۲۱۸/۱۳؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۲۴۰/۱؛ سیوطی، بغیه، ۱۲۹/۱). بسیاری از نویسندگان متأخر، شریف رضی (خوانساری، ۱۷۶/۵؛ قمی، ۲۴۶/۱؛ امین، محسن، ۱۳۸/۸؛ متز، ۵۰۶/۱) و برخی دیگر برادر وی سیدمرتضی (مدرس، ۴۵۰/۷؛ آقابزرگ، ۱۶۵/۴) را نیز در زمرهٔ شاگردان ابن جنی برشمرده، ولی مأخذی به دست نداده‌اند. تنها دربارهٔ شاگردی شریف رضی نزد وی این قرینه به دست آمد که او خود در *حقائق التأویل* (۳۳۱/۵) از ابن جنی با عنوان «شیخنا» نام می‌برد. سه فرزند ابن جنی به نامهای علی، عالی و علاء را نیز که تربیتی نیکو و خطی خوش داشته‌اند، می‌توان درشمار شاگردان او دانست (یاقوت، ۹۱/۱۲).

ابن جنّی با امرا، سلاطین و برخی از بزرگان عصر خود ارتباط و مراوده داشته است و به نقل ابن قفطی (۳۴۰/۲) در خاندان دیلمیان: عضدالدوله (حک ۳۳۸ ـ ۳۷۲ ق/ ۹۴۹ ـ ۹۸۲ م) و فرزندانش صمصام الدوله (حک ۳۸۲ ـ ۳۸۸ ق)، بهاءالدوله (حک ۳۷۹ ـ ۴۰۳ ق) و شرف‌الدوله (حک ۳۷۲ ـ ۳۷۹ ق) را خدمت کرد و *کتاب البشری والظفر* را نیز در تفسیر بیتی از اشعار عضدالدوله برای همو نوشت (یاقوت، ۱۱۲/۱۲). ابن قفطی نوع خدمت ابن جنی را نزد این شهریاران معلوم نکرده است. برخی به استناد نوشتهٔ یاقوت، ابن جنی را کاتب انشاء دربار عضدالدوله و صمصام‌الدوله دانسته‌اند (EI[2])، اما عبارات یاقوت (۸۳/۱۲ ـ ۸۵) مطلقاً بر این امر دلالت ندارد.

ابن جنی چنانکه گذشت، دیرزمانی با متنبی همنشین بود (ثعالبی، ۸۹/۱)، و به او دلبستگی داشت و خرده‌گیریهای دیگران را نسبت به او برنمی‌تافت. هموست که نظر نامساعد استاد خود ابوعلی را نسبت به شاعر تغییر داد و اسباب دوستی میان این دو را فراهم آورد (بدیعی، ۱۶۱ ـ ۱۶۲) و در پاسخ ابن وکیع (د ۳۹۳ ق/ ۱۰۰۳ م) کتابی نیز با عنوان *النقض‌علی‌ابن‌وکیع‌فی‌شعرالمتنبی* در دفاع از او نوشت (ابن شاکر، ۲۳۰/۱۰) و به گفتهٔ یافعی (۴۴۵/۲) ابن وکیع کتاب خود را در سرقات متنبی تألیف کرده بود. علاوه بر این وی دو شرح بر *دیوان* متنبی دارد، یکی *الفسر* (ابن ندیم، ۹۵) و دیگری تفسیر معانی *دیوان* (یاقوت، ۱۱۰/۱۲) به نام *الفتح الوهبی علی مشکلات المتنبی* و این دو به شرح *کبیر* و *صغیر* نیز شهرت یافته‌اند (ابن شاکر، همانجا) بعضی او را نخستین شارح *دیوان* متنبی می‌دانند (بلاشر، ۳۸۷؛ بدیعی، ۲۶۸)، اما می‌دانیم که نخست سعدبن محمد ازدی معروف به وحید که معاصر متنبی بوده، *دیوان* او را شرح کرده است (حاجی خلیفه، ۸۱۲/۱؛ یاقوت، ۱۹۷/۱۱ ـ ۱۹۸) و به قول سزگین (۲(۴)/۳۱) ابن جنی در شرح خود آن را با رمز «حاء» مورد استفاده و هم انتقاد قرار داده است. متنبی نسبت به ذکاوت و دانایی ابن جنی اعتقادی تمام داشت و دربارهٔ او گفته است: «این مردی است که بسیاری از مردم قدر او را نمی‌دانند» (یاقوت، ۸۹/۱۲، ۱۰۲) و وقتی در شیراز وی را از معنی یکی از ابیاتش سؤال کردند، پاسخ داد: اگر دوستمان ابن جنی اینجا بود، آن را تفسیر می‌کرد (همانجا) و جای دیگر گفته است: از ابن جنی سؤال کنید و او خواهد گفت من چه اراده کرده‌ام و چه اراده نکرده‌ام (ابن نباته، ۴۱) و شناخت او از شعر من بیش از خود من است (فیروزآبادی، ۱۳۸). ابن فضل الله نیز به همین معنی اشاره کرده است (۹۱/۷). سپس چون متنبی درگذشت، ابن جنی قصیده‌ای بلند در رثای وی سرود (باخرزی، ۱۴۸۱/۳ ـ ۱۴۸۵). با وجود اینهمه روایت و تصریحات خود ابن جنی بر دیدارهایش با متنبی (نک: *الخصائص*، ۲۳۹/۱؛ ابن نباته، ۴۰؛ ابن خلکان، ۴۰۱/۱)، ملاح (۶(۳)/۱۴۱ ـ ۱۵۰) کوشیده است ملاقات این دو را منتفی و نامکن جلوه دهد، اما او نه منابع را به نحو شایسته‌ای بررسی کرده و نه استنباط صحیحی داشته است.

ابن جنی با شریف رضی و سید مرتضی دوستی داشت (یاقوت، ۸۰/۱۴)، دوستی او با شریف رضی بسیار استوار بود، چنانکه ۴ قصیده از اشعار او را شرح کرد و در کتابی به‌نام *تفسیر مراثی الثلاثة والقصیدة الرائیة للشریف الرضی* گرد آورد (ابن ندیم، ۹۵) و مراد او از «الثلاثة» همانا ابوطاهر ابراهیم بن نصر الدوله، صاحب بن عباد و صابی است (یاقوت، ۱۱۲/۱۲). در مقابل، شریف رضی نیز در قصیده‌ای مشتمل بر ۳۵ بیت، ابن جنی را ستوده و از وی تشکر کرده است (*دیوان*، ۶۴۰/۲). وی قصیده‌ای ۵۹ بیتی نیز در رثای ابن جنی سروده است (همان، ۵۶۲/۱ ـ ۵۶۵) که در آن بر مرگ دوست و برادر دانشمند خویش می‌گرید و مقام علمی و وفا و صداقت و فضایل اخلاقی او را می‌ستاید. در مقدمهٔ این قصیده به‌دوستی استوار میان آن دو و استفاده رضی از او اشاره شده و نیز آمده است که شریف رضی بر جنازهٔ او نماز گزارده است.

همگان ابن جنی را مردی شریف و موقر و مورد اعتماد و دارای دیگر فضایل اخلاقی دانسته‌اند. واکنش ملایم او در قبال مزاح اهانت‌آمیز ابوالحسین قمی (نک‌: یاقوت، ۸۳/۱۲ ـ ۸۵) نشانهٔ وقار و سعهٔ صدر اوست. ابتکاری که در رفع اختلاف میان استادش ابوعلی و متنبی از خود نشان داد که قبلاً به‌آن اشاره شد، از حسن نیت وی حکایت می‌کند. همچنین ۴۰ سال ملازمت استاد و حفظ حرمت او و رعایت جانب امانت در نقل قول از وی (سیوطی، *المزهر*، ۷۹/۱)، دلیل بر جوانمردی و بزرگ‌منشی اوست. ابن جنی مسلمانی معتقد بود و بر او گران می‌آمد که متنبی به‌سستی در عقیده معرفی شود، لذا در شرح ابیاتی که چنین مفاهیمی در بردارد، اظهار امیدواری می‌کند که «منظور متنبی این نباشد، که این گفتهٔ ملحدان است» (نک‌: بدیعی، ۳۸۷؛ غیاض، ۱۹، ۲۰).

بی‌شک ابن جنی مانند استاد خود ابوعلی فارسی (نک‌: سیوطی، همان، ۱۰/۱) به مذهب اعتزال می‌گرایید. او در بحث از برخی مسائل نحوی مطالبی آورده است که بر مذهب اودلالت تمام دارد. از جمله در *الخصائص* خود (۲۱۳/۲) گوید: «بعضی گفته‌اند فعل از خداوند صادر می‌گردد و بندهٔ مکتسب آن است، و این از نظر ما نادرست است» و در مورد دیگر (همان، ۴۴۹/۲) تصریح می‌کند که آفرینش افعال ما از طرف خدا نیست و نیز گفته است (همانجا) ما علم را برای خدا اثبات نمی‌کنیم، چه او خود عالم است. ابن جنبی در این ۳ جمله، اعتقاد خود را به چند اصل از عقاید معتزله بیان کرده است: ۱. خداوند خالق افعال و اعمال بندگان نیست. ۲. بندگان دارای اراده و اختیارند وخود موجد فعل خویشند. ۳. خداوند بذاته عالم و قادر و... است و افزودن صفت به ذات او صواب نیست (نک‌: اشعری، ۱۶۴؛ شهرستانی، ۵۵/۱ـ۵۶). با اینهمه اثری (ص ۷۷) معتقد است که او چندان به اعتزال پای‌بند نبود و بیشتر بر اساس اجتهاد ونظر خود بر مذهب اهل سنت می‌رفت و به آیین ابوحنیفه متمایل بود (قس: نجار، ۴۰/۱ ـ ۴۱). راست است که ابن جنی در معنی لغوی تیمم، نظر ابوحنیفه و اصحاب او را در تأیید نظر خود نقل می‌کند (نک‌: ابن جنی، *تفسیر ارجوزه*، ۱۲۱)، اما این دلیل بر پیروی او از مذهب حنفی نیست. مؤلفان شیعی (صدر، ۱۴۲؛ مدرس، ۲۵۰/۷؛ آقا بزرگ، ۱۶۵؛ امین، محسن، ۱۳۸/۸ ـ ۱۳۹) اورا شیعی مذهب می‌دانند و ظاهراً چند عامل باعث چنین تصوری شده است: نخست آنکه وی با شریف رضی و سید مرتضی بسیار نزدیک بود؛ دوم آن که طبق روایتی، حضرت علی (ع) به خواب یکی از شاگردان ابن جنی درآمد و امام در مجلسی ابن جنی را فرمود که «هان، کتاب *شواذ* را به پایان ببر که به ما خواهد رسید» (یاقوت، ۱۱۴/۱۲)؛ سه دیگر آنکه ابن جنی بر امام علی و اهل بیت (ع) به روش شیعیان درود می‌فرستاد (نک‌: *الخصائص*، ۱۳۵/۲؛ یاقوت، ۹۵/۱۲). علاوه بر اینها وی در سفر واسط، در خانهٔ ابوعلی جوّانی، نقیب علویان اقامت گزید (ابن قفطی، ۳۴۰/۲).

ابن جنی دانشمندی بنام و مبتکر در صرف و نحو، لغت، قرائت، ادب، بلاغت، شعر و عروض و قافیه به شمار آمده است و گواه، اینهمه آثار و تألیفات او و در این موارد واظهار نظر دانشمندان و محققان در بارهٔ اوست. ثعالبی (۸۹/۱) او را محور و قطب زبان عربی معرفی کرده و باخرزی (۱۴۸۱/۳) اورا در حل مشکلات و مسائل پیچیدهٔ ادب و به خصوص اعراب، قادرترین دانشمند دانسته است. یاقوت (۹۱،۸۱/۱۲) او را از حاذق‌ترین و عالم‌ترین مردان ادب و لغت و صرف و نحو برشمرده و معتقد است احدی در علم تصریف و اصول و فروع آن، عالم‌تر و استوارتر از او وجود ندارد. فیروزآبادی از وی به عنوان امام یگانه و صاحب تألیفات مهم و ابتکارات عجیب نام برده است (ص ۱۳۷). البته از اینگونه تمجیدات در همهٔ منابع آمده است و جدا از کتب تاریخ و ادب و تراجم و احوال، در اکثر قریب به اتفاق فرهنگها و کتب لغت و قرائت و صرف و نحو عرب که پس از ابن جنی تألیف شده، اثری از این دانشمند به چشم می‌خورد.

آثار ابن جنی نشان می‌دهد که وی تنها به نقل اقوال استادان خود اکتفا نمی‌کرد، بلکه ضمن حفظ حرمت آنان، به راه خود می‌رفت. مثلاً به رغم احترام بسیار نسبت به استاد خود ابوعلی (نک‌: *الخصائص*، ۲۷۶/۱ ـ ۲۷۷)، به تبعیت صرف از او مقید نبود و در مواردی نظرش را رد می‌کرد (همان، ۲۳۱/۱) و چه بسا که استاد نظر او را می‌پذیرفت (همان، ۳۶۵/۱ ـ ۳۶۶). او به اعراب بادیه‌نشینی که لغت نزد آنان به فساد کشیده نشده بود، مراجعه می‌کرد و لغات و ترکیبات سخن را از آنان می‌شنید (نک‌: همان، ۷۶/۱) و آنها را در قالبهای منطقی قیاس که ویژگی مکتب بصره بود، می‌ریخت.

بی‌گمان ابن جنی آخرین فرد از سلسلهٔ قیاس گرایان مکتب بصره است. آن آیین منطقی را که سیبویه پی ریخته بود، نخست مبرد و سپس نحویان بزرگ سدهٔ ۴ ق چون زجاج و مبرمان و درستویه و سیرافی در قالبهایی معقول و مفهوم ریختند و سپس ابوعلی فارسی و ابن جنی به آن کمال بخشیدند. پس از ابن جنی دیگر کسی نتوانست چیزی بر ساختمان قیاس در نحو بیفزاید (نک‌: فلیش، «رساله‌ای در زبان‌شناسی

عرب[1]»، I/34-36؛ همو، «طرحی از تاریخچهٔ زبان عربی[2]»، IV/12). محققان خاور زمین در بارهٔ مکتب نحوی او اتفاق نظر ندارند: بسیاری او را بصری (نک: GAL,S,I/191؛ نجار، ۴۴/۱)، برخی صاحب مکتبی مستقل (طلس، ۳۰(۴)/۶۱۵) و گروهی نیز او را پیرو مکتب بغداد می‌دانند (ضیف، ۲۶۸؛ محمود، ۳۵۳). این اختلاف نظرها از آنجا سرچشمه می‌گیرد که در زمان او نزاعهای تند تعصب‌آلود در مورد دو مکتب فروکش کرده و مذهب مختلط بغدادی پدیدار شده بود، و نحویان کمتر نسبت به مکتب خاصی تعصب می‌ورزیدند. از سوی دیگر موازین دو مکتب، آنچنانکه در اذهان متصور است، در همهٔ موارد تحدید و تبیین نشده بود و به همین جهت است که در بارهٔ «مکتب» بسیاری از نحویان مباحثه در می‌گیرد. این امر در شیوهٔ ابن جنی به خوبی متجلی است. او، خود، تنها «حق» را سزاوار پیروی می‌داند و معتقد است که اگر قیاس کسی را به نظری رهنمون شد و سپس دریافت که اهل زبان خلاف آن را استعمال می‌کنند، بهتر است از نظر خود سر بتابد (نک: سیوطی، *الاقتراح*، ۱۱۴). بدین سان وی هم قیاس را متبع می‌داند و هم سماع را. استادش ابوعلی فارسی نیز گویی از همین روش پیروی می‌کرده و بارها به سماع روی آورده است، زیرا او خود گوید که در ۱۰۰ مسأله مبتنی بر سماع خطا کرده، اما در یک مسأله قیاس هم به خطا نرفته است (یاقوت، ۲۳۸/۷؛ قس: محمود، ۳۵۴،۳۷۵). با اینهمه بیشتر ابتکارات و نوآوریهای او بر پایهٔ قیاس استوار است و به همین جهت مدعی است که بسیاری از مسائل نحوی را بر اساس موازین اصول و کلام نهاده است و خود گوید که هیچ یک از علمای بصره و کوفه پیش از او به این امر توجه نکرده‌اند (نک: *الخصائص*، ۲/۱). او کتاب *الخصائص* را بر همین اساس تألیف کرده است و در ابواب مختلف آن ادلهٔ نحو، سماع و روایت و شرایط و موارد اعتماد به آن، قیاس و موارد و شرایط اعتماد به آن، تعارض قیاس و سماع، تعارض بین دو قیاس، تعارض بین روایات، اجماع و شرایط حجیت آن، استحسان و... را با روشهای متبع در اصول فقه و کلام مورد بررسی و تحقیق قرار داده و نظریات خود را در هر مورد بیان کرده است.

ابن جنی در هیچ رشته‌ای، در حد علم تصریف تبحر نداشته است. کتابهای او در تصریف (*المنصف* در شرح تصریف مازنی، *سر الصناعة* و *التصریف الملوکی*) مبین روش و اسلوب زیبا و محکم او در بحث و بررسی و تنظیم مباحث صرفی است. شاید هنر او در تبیین و تنظیم آثار پرپیچ و تاب گذشتگان یکی از دلایل اشتهار عظیم او باشد. به همین جهت است که آثار پس از او نیز غالباً به همان شکل و خصوصیات آثار وی تألیف شده است (نک: باخرزی، همانجا؛ یاقوت، ۸۲/۱۲ ـ ۸۳؛ قس: طلس، ۲۵(۱)/۸۵،۸۶،۳۱(۱)/۱۱۰ ـ ۱۱۸).

ابن جنی در اشتقاق لغت مبحث جدیدی به نام اشتقاق اکبر مطرح کرده است که به گفتهٔ آدام متز (۴۳۷/۱) نتایج آن تا امروز ادامه دارد و هیچ یک از علمای لغت، توفیقی بزرگ‌تر از این بدست نیاورده‌اند، غالباً او را مؤسس و مبدع این مبحث می‌دانند (نک: سیوطی، *المزهر*، ۳۴۷/۱؛ GAL,S,I/191). او خود در اول باب اشتقاق اکبر می‌گوید: هیچ یک از اصحاب ما این اصطلاح را به کار نبرده، جز اینکه ابوعلی در مواردی، بدون اینکه نام ببرد، از آن بهره گرفته است (*الخصائص*، ۱۳۳/۲). در هر صورت ابن جنی بود که آن را به عنوان بحثی مستقل در اشتقاق لغت مورد بررسی قرار داد و نام اشتقاق اکبر را، در مقابل اشتقاق اصغر و کبیر، بر آن نهاد (نک: هـ د، اشتقاق).

ابن جنی نخستین کسی است که به مبدأ و ریشهٔ زبان نیز توجه کرده است. او می‌گوید: گروهی منشأ آن را وحی می‌دانند و به رأی استاد خود ابوعلی اشاره می‌کند که با استناد به آیهٔ کریمهٔ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۲/۳۱) خداوند را منشأ زبان دانسته است. او نظر استاد را توجیه کرده می‌گوید آن رأی با نظر اکثر اهل فن که زبان را وضعی و قراردادی می‌دانند، منافی نیست، چه در تأویل آیه می‌توان گفت که خداوند آدم را به وضع لغات قادر ساخته است. وی آنگاه به پدید آمدن لغات و اسامی اشیا می‌پردازد و منشأ اجتماعی و قراردادی و نحوهٔ پیدایی و گسترش آن را در جامعه نشان می‌دهد. او پدید آمدن لغات را ناشی از اصوات موجود در طبیعت و محیط، مانند آوای باد و آب و رعد و برق و حیوانات می‌داند و معتقد است که وضع لغات تدریجی بوده است و نه در یک زمان و گرچه گاهی دقت و زیباییهای زبان، او را بر آن می‌دارد که منشأ آن را وحی بداند، ولی بلافاصله برخلاف آن استدلال می‌کند ودر هر حال و در هر دو صورت، منشأ اجتماعی آن‌را می‌پذیرد (نک: *الخصائص*، ۴۰/۱ ـ ۴۷؛ فلیش، «رساله‌ای...»، I/37). او در زمینهٔ آواشناسی و علم اصوات نیز بهتر و گسترده‌تر از پیشینیان خود بحث کرده است و آنچه را خلیل بن احمد در نگارش *العین* و سیبویه در *الکتاب* آورده‌اند در *سرالصناعة* خود گسترش داده و با توضیحات فراوان بیان کرده است. کتاب او به ترتیب حروف تهجی از الف تا یاء مرتب است و نه برحسب مخارج حروف. وی مخارج حروف را نیز به دقت بیان کرده و موضع هریک را در دستگاه صوتی انسان و عوارض و خصوصیات و احوال آنها را از قبیل اعلال، ابدال، ادغام و بسیاری موضوعات دیگر بررسی کرده و با تشبیه دهان و حلق آدمی به آلات موسیقی، دربارهٔ مخارج اصوات و اختلاف آنها سخن گفته است (قس: GAS,IX/174؛ ضیف، ۲۶۷ ـ ۲۶۸).

ابن‌جنی شعر نیز می‌سروده است و نمونه‌هایی از قصاید و شعر او در مآخذ (ثعالبی، ۸۹/۱؛ باخرزی، ۱۴۸۱/۳ـ۱۴۸۵؛ یاقوت، ۸۱/۱۲ـ ۱۱۵) نقل شده است. ابن ماکولا (۵۸۵/۲) شعر او را «بارد» وصف می‌کند، هر چند که این کلمه در ابن اثیر (۱۷۹/۹) «بارز» و در حاشیهٔ ابن ماکولا (همانجا) «نادر» ضبط شده است، ولی دیگران (ابن انباری، ۲۲۸؛ ابن جوزی، ۲۲۰/۷؛ خطیب، ۳۱۱/۱۱) شعر او را ستوده‌اند. نمونه‌ای از نثر مسجع ابن‌جنی در قالب خطبهٔ نکاح نیز باقی

---

1. *Traité* ... 2. "Esquisse ..."

است (نک: یاقوت، ۱۲/۹۳ ـ ۹۶) که نشان از قدرت او در این زمینه دارد.

آثار: ابن جنی آثاری مهم و ارزشمند در صرف، نحو، لغت، قرائت، شعر و ادب، دستورزبان و فقه اللغة تألیف کرده است که به‌بیش از ۵۰ مجلد می‌رسد. ابن جنی ۱۹ کتاب خود را در اجازه‌ای که در ۳۸۴ ق / ۹۹۴ م به‌نام حسین بن احمد بن نصر صادر کرده، برشمرده است (نک: یاقوت، ۱۲/۹/۱۰۹ ـ ۱۱۱). ۲۰ کتاب دیگر او را که ظاهراً تألیف آنها پس از تاریخ صدور این اجازه است، یاقوت (۱۲/۱۱۱ ـ ۱۱۳) نقل کرده و حدود ۱۴ کتاب دیگر او در مآخذ گوناگون ضبط شده است. شاید مانند فلیش («رساله‌ای...»، I/36)، بتوان گفت که ابن جنی، با اینهمه آثار گرانمایه، نسبتاً گمنام مانده است. تنها در آغاز دههٔ ششم از قرن اخیر بود که دو کتاب عمدهٔ او *الخصائص* و *سرالصناعة* با چاپ نسبتاً شایسته‌ای انتشار یافتند. اینک پژوهشگران بیشتری در شرق و غرب به‌تحلیل آثار او پرداخته‌اند و اهمیت او را در دستورزبان، لغت و آواشناسی آشکارتر می‌سازند.

آثار چاپ‌شده: ۱. *الالفاظ المهموزة*، به‌کوشش منجد در دمشق (۱۹۴۷ م) به‌چاپ رسیده است و نیز ضمن *ثلاث رسائل فی اللغة*، به‌کوشش همو در بیروت (۱۹۸۱ م) چاپ و منتشر شده است؛ ۲. *تفسیر ارجوزة ابی نواس*، به‌کوشش محمد بهجة الاثری، دمشق، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۸۸ م؛ ۳. *تفسیر تصریف مازنی* یا *المنصف*، جلد اول تا سوم آن به‌کوشش ابراهیم مصطفی و عبدالله امین در قاهره (۱۹۵۴، ۱۹۵۷، ۱۹۶۰ م) چاپ شده است؛ ۴. *التمام فی تفسیر اشعار هذیل مما اغفله ابوسعید السکری*، به‌کوشش احمد ناجی القیسی و دیگران، بغداد، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ ۵. *الخاطریات* که ابن جنی در اجازهٔ خود (یاقوت، ۱۲/۱۱۱) به‌نام *ما احضرنیه الخاطر من المسائل المنثورة مما امللته...* نام می‌برد. این کتاب به‌کوشش علی ذوالفقار شاکر در بیروت (۱۹۸۸ م) چاپ شده است؛ ۶. *الخصائص*، ابن جنی این کتاب را به‌بهاءالدولهٔ دیلمی اهدا کرده است (۱/۱). در این اثر اصول علم نحو بر پایهٔ اصول فقه و کلام، زبان، اصل و منشأ زبان، آواشناسی ... مورد بررسی قرار گرفته است. (نک: لوسل، X/263). سیوطی این کتاب را تلخیص و تنظیم کرده و آن را *الاقتراح* نامیده است (طلس، ۳۲/۳۴۶). *الخصائص* در ۳ مجلد به‌کوشش محمدعلی النجار در قاهره (۱۹۵۲، ۱۹۵۵، ۱۹۵۷ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۷. *سرالصناعة*، این کتاب دربارهٔ صامتها و مصوتهای زبان عربی است که به‌ترتیب حروف تهجی مرتب است و در آن به‌خصوص دربارهٔ مخارج حروف بحث شده است. این کتاب به‌نام *سرصناعة الاعراب*، به‌کوشش مصطفی السقا و دیگران (۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م) در قاهره چاپ شده است. جلد دوم آن نیز به‌کوشش احمد رشید سعید محمود در قاهره (۱۹۷۵ م) چاپ و منتشر شده است، بر این کتاب احمد بن محمد بن احمد ازدی اشبیلی معروف به‌ابن حاج حاشیه نوشته است (حاجی خلیفه، ۱/۹۸۸)؛ ۸. *شرح مستغلق ابیات الحماسة واشتقاق اسماء شعرائها*، شرحی است بر حماسهٔ ابوتمام طائی. ابن جنی در اجازهٔ خود (یاقوت، ۱۲/۱۱۰) از این کتاب به‌همین صورت نام برده است. ابن خلکان (۳/۲۴۷) ضمن شمردن آثار ابن جنی از دو کتاب به‌نام *المنهج فی اشتقاق اسماء شعراء الحماسة* و *التنبیه*، نام می‌برد. *التنبیه* با عنوان، *التنبیه علی شرح مشکلات الحماسة*، در ۱۹۲۷ م در قاهره و نیز در ۱۹۴۷ م به‌کوشش عبدالحسین خلوصی در بغداد چاپ شده است و *المنهج* به‌نام *المبهج فی شرح اسماء شعراء الحماسة* در ۱۳۴۸ ق / ۱۹۲۹ م در دمشق و به‌نام *المبهج فی تفسیر اسماء شعراء دیوان الحماسة* در بیروت (۱۹۸۳ م) چاپ شده است. عنوان المنهج که در کتابهای ابن خلکان (همانجا) و ابن قفطی (۲/۳۳۷) آمده، ممکن است ناشی از اشتباه نسّاخ باشد. احتمالاً ابن جنّی این کتاب را در ۲ بخش به‌نامهای مذکور تألیف کرده که پس از وی به‌صورت ۲ کتاب درآمده است؛ ۹. *علل التثنیة*، به‌کوشش عبدالقادر المهیری در ۱۹۶۵ م در شمارهٔ دوم مجلهٔ *حولیات الجامعة التونسیة*، و نیز به‌کوشش صبیح التمیمی در بیروت (۱۹۸۷ م) منتشر شده است؛ ۱۰. *الفتح الوهبی علی مشکلات المتنبی* یا *تفسیر معانی دیوان المتنبی* یا *شرح صغیر*، بغداد، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م، این شرح با آنکه یکی از نخستین شروح دیوان متنبی است، گویا چندان به‌مذاق نویسندگان پس از وی خوش نمی‌آمد، به‌همین جهت چندین کتاب مفصل در ردّ آن تألیف شده است. از جملهٔ مؤلفان این ردّیه‌ها می‌توان به‌بزرگانی چون زوزنی، ابن فورجه، ابوحیان توحیدی اشاره کرد. علاوه بر این دوست گرانمایهٔ وی سید مرتضی نیز دربارهٔ این اثر تألیفی دارد که آن را *تتبع ابیات المعانی للمتنبی* نامیده است (نک: سزگین، ۲ (۴) / ۳۳)؛ ۱۱. *الفسر* یا *تفسیر دیوان المتنبی الکبیر*، جلد اول این شرح در ۱۹۷۰ م و جلد دوم آن در ۱۹۷۸ م به‌کوشش صفاء خلوصی در بغداد به‌چاپ رسیده است. ۱۲. *اللمع فی العربیة*، کتابی درسی و آموزشی در نحو عربی است که از جهت ترتیب و تنظیم ابواب و وضوح عبارات و کثرت شواهد، بر کتب مشابه پیش از خود مانند *الکتاب* سیبویه و *الموجز* ابن سراج و *الجمل* زجاجی و*الارشاد* ابن‌درستویه و*الایضاح* ابوعلی فارسی برتری دارد. دانشمندان سده‌های ۵ و ۶ ق بیش از ۲۰ شرح بر آن نوشته‌اند (مؤمن، ۲۲ ـ ۲۹؛ قس: GAL,S,I/192). این کتاب در سالهای اخیر مکرر به‌چاپ رسیده است و از جمله در ۱۹۷۹ م به‌کوشش حامد المؤمن؛ ۱۳. *المحتسب فی شرح الشواذ* یا *المحتسب فی علل شواذ القراءات* که در تبیین و توجیه قرائتهای شاذ و غیرمشهور قرآن کریم است و افزون بر این مشتمل بر موضوعات مفیدی از قبیل لهجه‌های قبایل مختلف عرب و قواعد نحو و لغت و عروض و بلاغت است. ابن جنی این کتاب را در اواخر عمر خود تألیف کرده است (شریف رضی، *حقائق التأویل*، ۵/۳۳۱). این کتاب که از غموض و پیچیدگی و اطالهٔ کلام کتاب *الحجهٔ* ابوعلی فارسی خالی است، در ۲ جلد به‌نام *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات والایضاح عنها*، به‌کوشش علی النجدی ناصف و عبدالحلیم النجار، در قاهره (۱۹۶۶، ۱۹۶۹ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۱۴. *مختصر*

التصریف علی اجماعه که به*التصریف الملوکی* و*جمل اصول التصریف* (ابن ندیم، ۹۵) نیز معروف است. این کتاب با ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۸۸۵ م به‌کوشش هوبرگ در لایپزیک و در ۱۳۱۳ ق / ۱۸۹۵ م به‌کوشش محمد سعید النعسان در دمشق به‌چاپ رسیده است؛ ۱۵. *مختصر العروض والقوافی*، ابن خلکان (۲۴۷/۳) در زمرهٔ آثار ابن جنی، از دو کتاب به‌نامهای *مختصر فی العروض* و*مختصر فی القوافی*، و نیز بروکلمان (GAL, S، همانجا) از *کتاب العروض* و *مختصر القوافی* نام برده‌اند. با توجه به‌اینکه ابن جنی در اجازهٔ خود (یاقوت، ۱۱۰/۱۲) از این کتاب به‌نام *مختصر العروض والقوافی* نام برده، گمان می‌رود که آن کتاب پس از وی به‌صورت ۲ کتاب جداگانه درآمده باشد. *العروض* در ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م در بیروت و *مختصر القوافی* در ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م در قاهره به‌کوشش حسن شاذلی فرهود به‌چاپ رسیده است؛ ۱۶. *المذکر والمؤنث*، به‌کوشش رشر[1] در *لوموند اوریانتال*[2] (۱۹۱۴ م)؛ ۱۷. *المقتضب*، دربارهٔ اسم مفعول معتل العین ثلاثی است که در ۱۹۰۳ م به‌کوشش پربستر[3] در لایپزیک چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. *تعلیقات فی حدود ومعان وفوائد*؛ ۲. *شرح الایضاح لابی علی الفارسی* (GAL, S، همانجا)؛ ۳. *الشعر* که ابن جنی از ابوعلی روایت کرده و تعلیقاتی بر آن نوشته و در کتابخانهٔ برلین موجود است (طلس، ۳۵۲/۳۲)؛ ۴. *فوائد لغویة وادبیة* (سید، *فهرس*، ۳۶۴/۱)؛ ۵. *کتاب المختارات* (GAL, S، همانجا)؛ ۶. *مجموعة فی النحو واللغة وشرح ابیات شعریة من الوجوه النحویة واللغویة* (GAS, IX/180)؛ ۷. *مسائل لغویة*، (سید، همان، ۳۷۲/۱)؛ ۸. *مسائل الواسطیة* (GAS, IX/181).

علاوه بر این آثار، در «اجازهٔ» او نام چندین کتاب مذکور است که هنوز اثری از آنها یافته نشده است: ۱. *تعاقب العربیة واطرف به* که به‌نقل سیوطی (*الاشباه*، ۱۳۳/۱) موضوع آن اقسام بدل و مبدل منه و عوض و معوض منه است؛ ۲. *تفسیر المذکر والمؤنث لیعقوب* (ابن سکیت) که ابن جنی در زمان کتابت اجازهٔ خود، تألیف آن را آغاز کرده و معلوم نیست به‌پایان رسانیده باشد (یاقوت، ۱۱۰/۱۲)؛ ۳. *المحاسن فی العربیة* در ۶۰۰ ورق که در زمان خود او گم شد؛ ۴. *النوادر الممتعة فی العربیة* که نسخهٔ آن هم از دست او به‌در شد.

کتابهای غیرموجود ابن جنی که در اجازهٔ وی ذکر نشده است، عبارتند از: ۱. *البشری والظفر* در شرح بیتی از عضدالدوله در ۵۰ ورق (یاقوت، ۱۱۲/۱۲)؛ ۲. *التبصرة* (ابن خلکان، ۲۴۷/۳)؛ ۳ *التذکرة الاصبهانیة* (ابن خلکان، همانجا)؛ ۴. *تفسیر العلویات* در شرح ۴ قصیدهٔ شریف رضی در ۴ جلد (یاقوت، همانجا)؛ ۵. *التلقین* (خطیب، ۳۱۱/۱۱)؛ ابن خیر (ص ۳۱۷) *التلقین* را نام دیگر *اللمع* می‌داند، ولی در جای دیگر (ص ۴۸۳)، مانند ابن جوزی (۲۲۰/۷) و ابن قفطی (۳۳۶/۲) از آن به‌عنوان کتابی مستقل نام برده است؛ ۶. *الخطیب*؛ ۷. *سرالسرور* (یاقوت، ۹۱/۱۲)؛ ۸. *شرح الفصیح*، به‌نقل حاجی خلیفه (۱۲۷۲/۲) در شرح کتاب *الفصیح* ثعلب است؛ ۹. شرح *الکافی فی القوافی*، که شرح کتاب *قوافی* اخفش است (ابن خلکان، ۲۴۷/۳). ابن قفطی (همانجا) آن را *الکافی* ضبط کرده است؛ ۱۰ شرح *المقصور والممدود عن یعقوب بن اسحاق السکیت*؛ ۱۱. *الفائق*؛ ۱۲. *الفرق*؛ ۱۳. *الفصل بین الکلام الخاص والکلام العام*؛ ۱۴. کتاب *ذی القد فی النحو* (یاقوت، ۱۱۳/۱۲)؛ ۱۵. *لب الالباب فی المسئلة والجواب* (سیوطی، *الاشباه*، ۲۰۰/۴)؛ ۱۶. *مدّ الاصوات ومقادیر المدات*؛ ۱۷. *المعانی المجرّدة*؛ ۱۸. *المعرب (یا المغرب) فی شرح القوافی*. ابن جنی در *الخصائص* (۸۴/۱) از این کتاب نام برده است؛ ۱۹. *مقدمات ابواب التصریف*؛ ۲۰. *المهذب* (ابن خلکان، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۹۱۴/۲)؛ ۲۱. *النقض علی ابن وکیع فی شعر المتنبی وتخطئته*؛ ۲۲. *الوقف والابتداء* (یاقوت، همانجا). علاوه بر این وی کتابهایی را نیز روایت کرده است که از آن میان می‌توان به‌*من نسب الی امه من الشعراء* اشاره کرد (نک: سید، خطی، ۱۰۸/۳)، نیز ذیل مجموعه‌ای شامل مجالس علما، ۶ ورق با عنوان «مسألة من کلام ابن جنی» دربارهٔ مسألهٔ دشواری از محمد بن حسن شیبانی آمده است (سید، *فهرس*، ۳۶۹/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۴، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اناری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم السامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جنی، عثمان، *تفسیر ارجوزة ابی نواس*، به‌کوشش محمد بهجة الاثری، دمشق، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ همو، *الخصائص*، به‌کوشش محمدعلی النجار، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیرالاشبیلی، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش فرانسیسکوکودرا، سرقسطه، ۱۸۹۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فضل‌الله العمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به‌کوشش دکتر حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به‌کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر*، به‌کوشش احمد رفعت البدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ اثری، محمد بهجت، مقدمه بر *تفسیر* (نک: ابن جنی در همین مآخذ)؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ امین، احمد، *ظهرالاسلام*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به‌کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به‌کوشش محمد التونجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی عن حیثیة المتنبی*، به‌کوشش مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ بلاشر رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر* به‌کوشش محمّد اسماعیل الصاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به‌کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۲ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به‌کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛

1. Rescher 2. *Le Monde Oriental.* 3. Pröbster

سیوطی، *الاشباه والنظائر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ همو، *الاقتراح*، به‌کوشش احمد صبحی خواست، استانبول، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ همو، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، *المزهر*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت: المکتبة العصریه؛ شریف رضی، محمد بن حسین، *حقائق التأویل*، به‌کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء، نجف، ۱۳۵۵ ق؛ همو، دیوان، بیروت، ۱۳۱۰ ق؛ شهرستانی، محمدبن محمد بن عبدالکریم، *ملل ونحل*، در حاشیهٔ *الفصل* ابن حزم، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، ۱۳۵۴ ق؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ طلس، محمد اسعاد، «ابوالفتح بن جنی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق؛ غیاض، محسن، مقدمه بر *الفتح الوهبی* ابن جنی، بغداد، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به‌کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ محمود حسینی، محمود، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ملاح، عبدالغنی، «هل التقی المتنبی بابن جنی»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ مؤمن، حامد، مقدمه بر *اللمع فی العربیة* ابن جنی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ نجار، محمدعلی، مقدمه بر *الخصائص* (نک: ابن جنی در همین مآخذ)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

EI[2]; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; id, «Esquisse d'un historique de la grammaire arabe», *Arabica*, Leiden, 1957; GAL; GAL, S; GAS; Loucel, H., «L'origine du langage», *Arabica*, Leiden, 1963.

ابومحمد وکیلی

اِبْنِ جُنَیدِ اِسْکافی، ابوعلی محمدبن احمد کاتب اسکافی، فقیه و متکلم امامی سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. او از خاندان بنی جنید بود، که در اسکاف از نواحی نهروان، بین بغداد و واسط، ریاست داشتند (ابن ادریس، ۹۹؛ قس: یاقوت، ۲۵۲/۱). دربارهٔ تاریخ ولادت او در منابع گزارشی دیده نمی‌شود، اما از آنجا که قدیم‌ترین استاد شناخته شدهٔ او حُمَید بن زیاد در ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م وفات یافته (نک: نجاشی، ۱۳۲)، وی می‌بایست مدتی پیش از ۳۰۰ ق متولد شده باشد. دربارهٔ وفات وی در منابع به نقل از مأخذی نامعلوم گفته شده که او در ۳۸۱ ق/ ۹۹۱ م در ری درگذشته است (نک: بحرالعلوم، ۲۲۲/۳؛ اردبیلی، ۵۹/۲)، ولی با توجه به اینکه ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۲۴۶) که آن را در ۳۷۷ ق/ ۹۸۷ م به پایان رسانده، از ابن جنید با عبارت «قریب العهد» یاد کرده است، وی باید مدتی پیش از ۳۷۷ ق وفات یافته باشد. اطلاعات موجود در مورد زندگی ابن جنید بسیار ناچیز است. گفته‌اند که او در ۳۴۰ ق/ ۹۵۱ م به نیشابور رفته (مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۴۹) و در همان سال در محلی نامعلوم با محمدبن حسین علوی دیدار کرده است (طوسی، «تحریم الفقاع»، ۲۵۹ ـ ۲۶۰). از قراین مختلف چون بررسی مشایخ و راویان وی، و نیز گفته های مفید («المسائل الصاغانیة»، ۲۴۹ ـ ۲۵۰) می‌توان نتیجه گرفت که ابن جنید پیش از سفر به نیشابور و پس از آن بیشتر در عراق، به خصوص بغداد، اقامت داشته است.

نجاشی (ص ۳۸۵) بدون ذکر منبع، خبر داده که مقداری مال و یک شمشیر متعلق به امام غایب (ع) نزد ابن جنید بوده است. برخی از این گزارش چنین نتیجه گرفته‌اند که او وکیل امام (ع) بوده است (نک: بحرالعلوم، ۲۲۱/۳). مفید («المسائل الصاغانیة»، همانجا) ضمن اینکه از یک حنفی مخالف ابن جنید نقل کرده که وی مدعی مکاتبه با امام بوده، به شدت ادعای هرگونه رابطهٔ مستقیم وی با امام (ع) را رد کرده است.

ابن جنید گرچه به کلام و حدیث نیز اهتمام داشت، ولی جنبهٔ بارز شخصیت علمی وی در فقه استدلالی اوست.

مبانی فقه ابن جنید: ابن جنید به عنوان یک باور کلامی اقوال فقهی امامان را نه بر اساس نقل، بلکه بر اساس رأی می‌پنداشته و به همین جهت اختلاف در روایات فقهی را نیز ناشی از اختلاف امامان در رأی دانسته است (مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۴). از این رو طبیعی است که برای ترجیح یک روایت بر دیگری، روشی کاملاً متفاوت با روش معمول بین فقیهان امامی زمان خود داشته باشد. اگر چه موارد زیادی در دست است که ابن جنید روایتی را بر دیگری ترجیح داده، لیکن مشکل می‌توان قاطعانه دربارهٔ ملاکهای ترجیح او سخن گفت، با اینهمه در مسائل مربوط به عبادات بارها دیده شده که وی روایت احوط را برگزیده است، بدین معنی که گاه بر اساس روایت احوط فتوا داده (به عنوان نمونه نک: علامه، مختلف، ۱۵، سطر ۲۹؛ قس: حر عاملی، وسائل، ۱۴۴/۱ ـ ۱۴۶؛ هرچند حدیث مورد استناد احتمالی که طوسی در تهذیب، ۴۱۰/۱، آورده، از نظر سند به شدت ضعیف است) و گاه آن را به همان صورت احتیاط مطرح کرده است (به عنوان نمونه، نک: علامه، همان، ۲۰۲، سطر ۱۸)، اما در مقابل در بحث احکام و سیاسات مثلاً میان روایات مربوط به نصاب در قطع دست سارق، بین یک چهارم و یک پنجم دینار، نصاب دوم را ترجیح داده و برخلاف تمام فتاوی مشهور بین شیعه و اهل سنت حکم کرده که شاید نشان دهندهٔ تمایل او به سختگیری باشد (نک: همان، ۲۲۰/۴، سطر ۱۲، ۱۳؛ قس: حرعاملی، همان، ۴۸۲/۱۸ ـ ۴۸۷؛ ابن هبیره، ۴۱۴/۲؛ ترمذی، ۵۰/۴ ـ ۵۱). از دیگر ترجیحات وی اینکه گاه معدودی روایات را بر انبوهی ترجیح داده و از حکم فقهای امامیه که وجه تمایز آنان با اهل سنت شمرده شده (نک: حرعاملی، همان، ۷۴/۶)، به حکم گروه اخیر گرویده است (علامه، همان، ۱۷۵، سطر ۱۸؛ ابن براج، ۲۵۱؛ قس: حرعاملی، همان، ۷۲/۶ ـ ۷۵؛ ابن هبیره، ۱۳۲/۱). گاه نیز چنین می‌نماید که وی به جهت موافقت روایتی با قیاس و استحسان، آن را بر روایت مشهورتر ترجیح داده است (به عنوان نمونه نک: علامه، همان، ۵۷، سطرهای ۱۵ ـ ۲۴). از آنجا که ابن جنید اقوال امامان را رأی می‌داند کاملاً طبیعی است که به دلایل ظنی (نک: مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۲ ـ ۲۲۳؛ همو، «المسائل الصاغانیة»، ۲۵۰ ـ ۲۵۱) نظیر ظاهر کتاب، خبر واحد، قیاس و استحسان عمل کند. به عنوان نمونه در عمل به ظاهر کتاب، در موارد مصرف خمس در آیهٔ شریفه (انفال / ۴۱/۸) بر پایهٔ ظاهر آیه فتوا داده و با نپذیرفتن تخصیصات موجود در حدیث، در مقابل اتفاق فقهای امامی قرار گرفته است (علامه، همان،

۳۴/۲). در مورد تمسک به خبر واحد، برخلاف روش فقیهان متکلم امامیه و بر وفق نظر فقیهان اهل سنت و البته اخباریان امامی (نک: مفید، *اوائل المقالات*، ۱۳۹؛ سید مرتضی، *الذریعة*، ۵۱۷/۲؛ همو، «جوابات المسائل التبانیات»، ۲۱/۱) به حجیت خبر واحد قائل بوده و عمل به آن در بسیاری از استدلالات او به چشم می‌خورد (علامه، همان، جم) و شیخ مفید از این بابت بر او خرده گرفته است (مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۳). در مورد قیاس در منابع تصریح شده است که او قائل به حجیت قیاس به شیوهٔ ابوحنیفه و دیگر فقهای اهل سنت بوده (مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۵۱؛ نجاشی، ۳۸۸؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳۴؛ همو، *عدة الاصول*، ۳۳۹/۱) و ظاهراً کتابهای *کشف التمویه و الالباس علی اغمار الشیعة من امر القیاس* و *اظهار ما ستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العترة من امر الاجتهاد* را در دفاع از این موضوع تألیف کرده است (نک: نجاشی، ۳۸۷). اگرچه قول به حجیت قیاس نزد امامیه در طول تاریخ کم نظیر بوده، ولی از جمعی از فقها پیش از ابن جنید چون یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان نقل شده است (بحرالعلوم، ۲۱۵/۳، به نقل از رساله‌ای از سید مرتضی؛ قس: ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ۱۹۷/۴). عمل به قیاس در جای جای فقه ابن جنید از جمله در مسألهٔ تعمیم زکات به اجناس غیرمنصوص به ویژه زیتون و عسل (همان، ۱۸۰؛ ابن براج، ۲۴۴) دیده می‌شود. استدلالات استحسانی را نیز می‌توان به کثرت در مباحث ابن جنید ملاحظه کرد (به عنوان نمونه در مسألهٔ اجل در بیع سلف، نک: علامه، همان، ۱۸۶/۲، سطر ۱۳) امادر مواردی که مبنای امر علت تشریع حکم باشد، استدلالش کمتر سلیقه‌ای است (به عنوان نمونه قول او به عدم اشتراط ضیق وقت در تیمم نک: علامه، همان، ۴۷/۱، سطر ۳۳).

بجز آنچه ذکر شد، یکی از خصوصیات فقه ابن‌جنید گرایش او به احتیاط حتی در غیر موارد اختلاف روایت است. تمایل غالب او به حمل امر بر وجوب و نهی بر حرمت در عبادات در موارد مردد (به عنوان نمونه نک: علامه، همان، ۵۶، سطر ۳۶، در وجوب تطهیر شیئ آلوده به شیر دختر نابالغ، نیز ۹۶، سطر ۴، در وجوب سجدهٔ عزائم بر سامع علاوه بر مستمع، ۱۰۰، سطر ۳۰، در تحریم «تطبیق» در رکوع) و احتیاط او در مسائل معاملات از جمله مسائل ربا (علامه، همان، ۱۷۴/۲، سطر ۳۷) این گرایش را نشان می‌دهد. از دیگر مشخصات بارز فقه ابن جنید این است که او گاه برخی قضایا را ثابت شده پذیرفته و آنها را به عنوان مقدمه‌ای در استنتاجات خود به کار بسته است. مثلاً حدیث نبوی «المؤذن مؤتمن» را (برای مصادر حدیث از شیعه و اهل سنت نک: حرعاملی، *وسائل*، ۶۱۸/۴ ـ ۶۱۹؛ ونسینک، ۳۲) به عنوان اصلی پذیرفته و نتیجه گرفته که چون شخص فاسق نمی‌تواند مورد امانت باشد، بنابراین به اذان مؤذن فاسق اثر فقهی مترتب نیست (علامه، همان، ۹۰)، یا اینکه با تکیه بر این قضیه که بنده با آزاد از نظر احکام مالی و حدود برابر نیست، شهادت بنده علیه آزاد را حتی اگر عادل باشد، نافذ ندانسته و آیات شهادت در قرآن را با این استدلال خود مخصص شمرده است (علامه، همان، ۷۲۱، سطر ۷؛ سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۴۷).

دیگر از گرایشهای ابن جنید، اصالت بخشیدن او به عنوان در تحقق موضوع است. قول به تحقق موضوع به مجرد تحقق مسمی را می‌توان در مباحث عبادات و معاملات از فقه ابن جنید مشاهده کرد (به عنوان نمونه نک: علامه، همان، ۱۷۸، سطر ۳۰، نیز ۳۵۷، سطر ۲۴). وجود این‌گونه خصوصیات در فقه ابن جنید آن را از فقه رایج امامیه دور و به فقه اهل سنت نزدیک ساخته است. اگرچه، همان گونه که در برخی منابع گفته شده است، نظرات او در بین فقهای اهل سنت به ابوحنیفه نزدیک‌تر بوده (مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۴۹)، ولی در برخی مسائل نیز از او دور و به مالک نزدیک شده است (به عنوان نمونه در مسألهٔ استدبار و استقبال قبله و مسألهٔ «من تیقن الطهارة و شک فی الحدث»، نک: علامه، همان، ۱۸، ۱۹؛ قس: ابن هبیره، ۶۰/۱، ۶۴) و گاه از جمیع اقوال شیعه و اهل سنت دور شده است (به عنوان نمونه نک: علامه، همان، ۱۷، سطر ۲۵، ۳۸). اینکه ابن جنید قهقهه را ناقض وضو دانسته و در این مسأله در کنار ابوحنیفه، اباضیه و برخی از اصحاب حدیث اهل سنت قرار گرفته، با درنظر گرفتن اینکه این مسأله در نیمه دوم سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م متروک بوده، جای تعجب دارد (علامه، همان، ۱۸، سطر ۳؛ قس: ابن هبیره، ۶۴/۱؛ ابن برکه، ۴۰۳/۱، ۵۹۵؛ طوسی، *الخلاف*، ۲۵/۱؛ مقدسی، ۴۰). دربارهٔ مسألهٔ متعه عدم نقل چیزی از ابن جنید در باب متعه در *مختلف* علامه و نبودن بخشی تحت عنوان متعه در عناوین فصول *تهذیب* ابن جنید (نک: نجاشی، ۳۸۶)، از طرف دیگر آرای خاصی که عالمی حنفی از ابن جنید در این باب نقل کرده (نک: مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۵۲ ـ ۲۵۳)، این سؤال را در ذهن مطرح می‌کند که او در کتاب *الحاسم للشنعة فی نکاح المتعة* (نجاشی، ۳۸۸) چه نظراتی ارائه داده و چگونه از موضع امامیه دفاع کرده است. نیز در ضمن عناوین آثار ابن جنید اثری تحت عنوان *الفسخ علی من اجاز النسخ لماتم شرعه و حل نفعه* (ابن ندیم، ۲۴۶؛ قس: طوسی، *الفهرست*، ۱۳۴؛ نجاشی، همانجا) دیده می‌شود که روشن کنندهٔ موضع مؤلف در مسألهٔ مربوط در مبحث نسخ است.

جایگاه فقه ابن جنید: ابن جنید یکی از برجسته‌ترین عالمان امامی زمان خود به شمار می‌رفته است (ابن ندیم، همانجا؛ نجاشی، ۳۸۵). اینکه او فقه را از چه کسانی آموخته، دانسته نیست، تنها سبک او در کتاب *الافهام لاصول الاحکام* نشان می‌دهد که با آثار محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق) پایه‌گذار مکتب جریری مأنوس بوده است (نک: ابن ندیم، طوسی، همانجاها). شاید عدم استقبال از فقه ابن جنید در بغداد موجب شد تا او آهنگ مشرق کند. وی در مسیر خود از بغداد به نیشابور، طبعاً از ری، مقر حکومت رکن الدولهٔ دیلمی گذر کرد، ولی شاید سبب عدم اقامت او در آنجا نفوذ شدید فقیهان اخباری قم بوده باشد. طبق آنچه مقدسی (ص ۳۲۳) معاصر ابن جنید از مذهب مردم

نیشابور گزارش کرده، در آنجا اکثریت با حنفیان بوده، ولی مذهب شیعه نیز رواج داشته است. ابن جنید در آنجا مذاکراتی با حنفیان داشته است (به عنوان نمونه نک: مفید، «المسائل الصاغانیة»، ۲۴۹ ـ ۲۵۴). نفوذ تعالیم او در خراسان به حدی بود که حتی پس از بازگشت به بغداد مردم آنجا ارتباط خود را با او حفظ کرده و به طور مستمر به او کمک مالی می‌کردند (همان، ۲۵۰). وی در بغداد از جانب معزالدولهٔ دیلمی (حک ۳۳۴ ـ ۳۵۶ ق) و امیر او سبکتکین حاجب مورد توجه قرار گرفت و در بسیاری مسائل فقهی مورد رجوع آنان بود (قس: نجاشی، ۳۸۸). آوازهٔ ابن جنید از بغداد و نیشابور فراتر رفت، چنانکه از نقاط مختلف ازجمله مصر با او مکاتبه می‌کردند (مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۴) و نجاشی (ص ۳۸۷) حجم پرسش و پاسخهای او را ۲٬۵۰۰ برگ دانسته است. از برخی منابع برمی‌آید که اصطلاح جنیدیه برای پیروان ابن جنید در زمان حیات وی نیز به کار می‌رفته است (نک: سید مرتضی، «الرد علی اصحاب العدد»، ۲۹). مهم‌ترین جناحهای مخالف ابن جنید را باید فقیهان اخباری قم، و فقیهان متکلم بغداد دانست. ابن بابویه قمی فقیه اخباری از مخالفان معاصر ابن جنید بوده و رساله‌ای در رد بر جنیدیه نوشته است (سید مرتضی، همانجا؛ قس: نجاشی، ۳۹۲). همو در *الخصال* (ص ۵۳۱) ابن جنید را، بدون ذکر نام، در شمار ضعفای شیعه قرار داده است. احتمالاً چندین سفر ابن بابویه به نیشابور و کلاً خراسان از ۳۵۲ ق به بعد اثر بسزایی در تضعیف نفوذ ابن جنید در آنجا داشته است. از مخالفان هم طبقهٔ ابن جنید، از متکلمان بغداد کسی به نام شناخته نیست، ولی شیخ مفید، از فقیهان متکلم طبقهٔ بعد از او از مهم‌ترین مخالفان او به شمار رفته که دو ردیه نیز علیه وی نوشته است (نجاشی، ۴۰۰، ۴۰۲؛ مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۴). مفید در «اجوبة المسائل السرویة» (صص ۲۲۲ ـ ۲۲۵) و «المسائل الصاغانیة» (صص ۲۴۹ ـ ۲۵۴) به رد تعالیم ابن جنید پرداخته و در «الاعلام» (صص ۳۲۶، ۳۲۹، جم) بدون اعتنا به نظر او در مسائل بسیاری ادعای اجماع امامیه را کرده است. سید مرتضی دیگر فقیه متکلم بغداد گرچه درمواردی به نقل همراه با نقد از ابن جنید پرداخته، ولی گاه همچون مفید به اختلاف او با دیگر امامیه اعتنا نکرده است (*الانتصار*، ۷۵، ۸۷، جم) و در مواردی تصریح کرده که مخالفت وی اجماع را برهم نمی‌زند (همان، ۲۱۷ ـ ۲۱۸، ۲۳۷ ـ ۲۳۸). شیخ طوسی نیز در سراسر *الخلاف* بدون اعتنا به خلاف او اجماع را ثابت دانسته (به عنوان نمونه نک: ۱۹/۱ ـ ۲۰، ۲۵) و تنها گاهی با عناوین مبهم چون «قوم من اصحابنا» از آرای او یاد کرده است (همان، ۶۸۷/۱). ابن براج از فقهای همان مکتب نیز در دو مورد به نقل و نقد آرای وی پرداخته است (صص ۲۴۴، ۲۵۱). با صراحت نمی‌توان ابراز کرد که چه کسانی از فقه ابن جنید تأثیر پذیرفته‌اند، ولی شریف رضی از فقیهان متکلم بغداد از نظر مسلک فقهی قرابت زیادی با ابن جنید دارد و در بسیاری موارد ازجمله حجیت خبر واحد و قیاس مستنبط با وی همراه است (نک: پاکتچی، *الآراء الفقهیة*، ۶ ـ ۹). از اواخر سدهٔ ۶ ق/۱۲ م فقه ابن جنید در مکتب حله مورد توجه قرار گرفت. ابن ادریس با دیدی مثبت در سطحی وسیع آرای او را در *السرائر* مطرح کرده است. به دنبال وی در سده‌های ۷ و ۸ ق محقق حلی در *المعتبر*، یحیی بن سعید حلی در *نزهة الناظر* و علامهٔ حلی در *المختلف*، محمد بن حسن حلی در *ایضاح* و شهید اول در *الذکری*، *الدروس* و *البیان* به نظرات فقهی او پرداختند. ابن ادریس (ص ۲۱۵)، محقق حلی (ص ۷)، صفی‌الدین محمد بن معد موسوی و علامهٔ حلی (*ایضاح*، ۸۸ ـ ۸۹) به اشکال مختلف او را ستوده‌اند. اصطلاح «قدیمین» برای ابن جنید و همتایش ابن ابی عقیل (ه‌م) اول بار توسط ابن فهد حلی (۶۹/۱) از همین مکتب به کار رفته است. از سدهٔ ۹ ق/۱۵ م تا امروز همواره فتاوی ابن جنید در کتب استدلالی فقه مطرح بوده است. اگرچه علامهٔ حلی (*مختلف*، ۵۷) و افراد دیگری از متأخرین (به عنوان نمونه نک: صاحب جواهر، ۲۱۰/۳۹) همچون بغدادیان خلاف ابن جنید را مخل به اجماع نمی‌دانسته‌اند، ولی بسیاری از متأخرین به آراء وی استناد کرده‌اند (بحر العلوم، ۲۱۲/۳).

کلام ابن جنید: اینکه ابن جنید کلام را از چه کسانی فرا گرفته و اینکه رابطهٔ او با متکلمان امامی آن دورهٔ بغداد چون بنو نوبخت و محمد ابن‌بحر رُهنی (د پیش از ۳۳۰ ق) و نیز متکلمان دیگر مذاهب همچون معتزله چگونه بوده، به درستی روشن نیست. تنها می‌دانیم که وی به عنوان یک متکلم شناخته می‌شده و تألیفاتی نیز در کلام داشته است (نجاشی، ۳۸۸). از جمله نظرات کلامی او، چنانکه گذشت، یکی این است که اقوال فقهی امامان را حاصل اجتهاد و رأی ایشان می‌دانست (مفید، «اجوبة المسائل السرویة»، ۲۲۴). وی همچنین از آن دسته متکلمان است که معتقدند، حکم امامان همواره براساس ظواهر است، نه براساس علم ایشان بر بواطن امور (سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۳۷ ـ ۲۴۳؛ قس: مفید، *اوائل*، ۷۵ ـ ۷۶). ابن جنید در زمینه‌های حساس کلام امامیه آثاری تألیف کرده است، چون: *ازالة الران عن قلوب الاخوان* در مسألهٔ غیبت؛ کتاب *الظلامة لفاطمة (ع)* ظاهراً دربارهٔ مسائل پیش آمده بین فاطمه (ع) و ابوبکر؛ *ایضاح خطأ من شنع علی الشیعة فی امر القرآن*، احتمالاً در دفاع و توجیه موضع امامیه درمورد تحریف یا خلق قرآن (ابن ندیم، ۲۴۶؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳۴؛ نجاشی، ۳۸۸؛ درمورد اخیر قس: مفید، *اوائل*، ۵۳، ۵۸، ۹۵ ـ ۹۸)؛ ردیه‌ای بر مرتدان با عنوان *الاسفار* (ابن ندیم، ۲۴۶؛ قس: طوسی، همانجا؛ ابن شهرآشوب، ۹۸)؛ نقضی بر زجاجی نیشابوری در دفاع از فضل بن شاذان (نجاشی، ۳۸۸) و ردیه‌ای بر ابوالقاسم ابن بقال با عنوان شدید اللحن *الشهب المحرقة للابالیس المسترقة* (ابن ندیم، طوسی، نجاشی، همانجاها).

ابن جنید و حدیث: با تفحصی در اسناد ثبت شده در *الفهرست* طوسی و نجاشی آشکار می‌شود که ابن جنید در روایت آثار سلف امامیه اهتمام ویژه‌ای داشته است. متأسفانه به جهت تعمدی که در ترک

روایات ابن جنید بوده (نک: طوسی، *عدة الاصول*، ۳۳۹/۱)، تعداد اندکی از این روایات در فهارس ثبت شده است. با اطلاعات قلیل موجود، می‌توان از مشایخ روایی او حُمَید بن زیاد واقفی، عبدالواحد ابن عبدالله بن یونس موصلی، احمد بن محمد عاصمی، محمد بن علی ابن مَعْمر کوفی از امامیه، ابوالعباس محمد بن حسین بن احمد بن عبدالله [احتمالاً فرزند علی بن حسن بن زید بن علی بن حسین (ع)] علوی از زیدیه، و ابوعثمان بن عثمان بن احمد ذهبی احتمالاً از اهل سنت (شاید محمد بن عثمان ذهبی، قس: نعمانی، ۷۴) را نام برد (نجاشی، ۳۱، ۵۱، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۰۲؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۸،۱۲؛ همو، رجال، ۴۵۴؛ همو، «تحریم الفقاع»، ۲۵۹). از راویان وی نیز حسین بن عبیدالله غضایری، شیخ مفید و ابن عبدون را می‌شناسیم (نجاشی، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۸،۱۲، ۱۳۴ ـ ۱۳۵). ظاهراً جمعی دیگر از مشایخ نجاشی و طوسی نیز از وی روایت کرده‌اند (قس: نجاشی، ۳۸۸؛ طوسی، رجال، ۵۱۱). با اطلاعات موجود نمی‌توان ابن جنید را با قاطعیت از طبقهٔ کلینی یا تلعکبری شمرد. آنچه احتمال دوم را تقویت می‌کند، از طرفی روایت ابن جنید از عبدالواحد بن عبدالله است که خود در طبقهٔ کلینی قرار دارد، و از طرفی روایت با واسطهٔ او از علی بن محمد بن رباح است (نک: نجاشی، ۱۳۹، ۱۷۳) که رجال طبقهٔ کلینی چون ابن همام مستقیماً از او روایت می‌کنند (نک: طوسی، *تهذیب*، ۴۵/۶). از بغدادیان نجاشی (ص ۳۸۵) ابن جنید را توثیق کرده، اما طوسی ضمن سکوت در این مورد در *الفهرست* (ص ۱۳۴) و رجال (همانجا) و در *عدة الاصول* (۳۳۹/۱) به اشارهٔ روایت او را متروک دانسته و در *تهذیب* و *الاستبصار* حدیثی از او نیاورده است. با اینهمه وی در *المبسوط* (۲۲۱/۸) شهادت امثال ابن جنید را نافذ دانسته است. از مکتب حلّه ابن ادریس (ص ۹۹) او را مدح کرده، ابن داوود حلّی (ص ۲۹۲) او را در زمرهٔ ممدوحین آورده و علامهٔ حلّی (*الرجال*، ۱۴۵، *ایضاح*، ۸۸) اورا توثیق کرده است. شهید اول (*الذکری*، ۲۵۴ ـ ۲۵۵) نه تنها او را ثقه دانسته، بلکه حدیث مرسل او را در مرتبهٔ مسند دانسته است. در میان متأخرین تنها کسی که به تضعیف او میل کرده، شیخ محمد نوادهٔ شهید ثانی است (نک: حر عاملی، *امل الآمل*، ۲۳۷/۲؛ ممقانی، ۶۷/۲).

ابن جنید روایاتی را ثبت کرده که در هیچ یک از مصادر موجود حدیث شیعه دیده نمی‌شود (به عنوان نمونه نک: شهید اول، *الذکری*، همانجا؛ قس: حر عاملی، *وسائل*، ۱۹۱/۵). ابن جنید در مقام روایت در بیان نحوهٔ نقل حدیث از شیوخ خود الفاظ «حدّثنا»، «حدّثنی» و «اخبرنا» را به کار می‌برد و سند را به طور کامل نقل می‌کند (نجاشی، جم؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۸،۱۲؛ همو، «تحریم الفقاع»، ۲۵۹)، اما در مقام استناد به حدیث در مسائل فقهی اغلب کل سند را حذف می‌کند (نک: علامه، مختلف، جم) و در مواردی تنها طریق خود به اصل مورد استناد را نادیده می‌گیرد (به عنوان نمونه در مورد استناد به کتاب ابن محبوب نک: سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۴۴).

آثار: ابن ندیم (ص ۲۴۶)، طوسی (*الفهرست*، ۱۳۴) و نجاشی (صص ۳۸۷ ـ ۳۸۸) آثار متعددی را در فقه و کلام به ابن جنید نسبت داده‌اند که در حال حاضر اثری از هیچ یک از آنها در دست نیست.

۱. *تهذیب الشیعة لاحکام الشریعة*: طوسی (همانجا) آن را در ۲۰ مجلد دانسته، و نجاشی (صص ۳۸۵ ـ ۳۸۷) فهرستی از فصول آن را به دست داده است. ظاهراً نجاشی و شاید طوسی این کتاب را دیده بوده‌اند. صفی‌الدین محمد بن معد موسوی در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م مدعی شده که مجلد نکاح از این کتاب را دیده، ولی با توجه به عبارات وی در وصف نسخه (نک: علامه، ایضاح، ۸۸) و اینکه کسی پیش و پس از او نشانی از این کتاب نداشته، در سخن وی می‌توان تردید داشت.

۲. *المختصر الاحمدی للفقه المحمدی*: طوسی (*الفهرست*، ۱۳۴) و نجاشی (ص ۳۸۷) از آن یاد کرده‌اند علامه حلی (*ایضاح*، ۸۹) آن را مختصر *تهذیب الشیعة* دانسته است. این کتاب مورد استفادهٔ سید مرتضی («جوابات المسائل الموصلیات الثانیة»، ۱۸۹) و ابن ادریس (صص ۹۹، ۲۱۵) واقع شده و علامهٔ حلی آن را در اختیار داشته و عمدهٔ مطالب آن را در مختلف پراکنده است (نک: علامه، همانجا). کثرت نقل قولهای شهید اول از این اثر و برخی عبارات وی (به عنوان نمونه نک: *الذکری*، ۲۵۴، سطر ۳۸)، این احتمال را تقویت می‌کند که او نیز این کتاب را در اختیار داشته است، ولی سرنوشت آن پس از شهید چندان روشن نیست. نسبت «الاحمدی» در عنوان این کتاب شاید اشعاری به هدیهٔ آن به احمد معزالدولهٔ دیلمی و به احتمالی ضعیف‌تر به نوح بن نصر سامانی ملقب به امیر احمد داشته باشد.

۳. *الارتیاع فی تحریم الفقاع*: طوسی در *الفهرست* (ص ۱۳۴) از آن نام برده، ولی ابن ندیم و نجاشی از ذکر آن فروگذار کرده‌اند. نقل قطعاتی از ابن جنید در رسالهٔ «تحریم الفقاع» (طوسی، ۲۵۹ ـ ۲۶۰، ۲۶۵) نشان می‌دهد که طوسی ظاهراً این کتاب را در اختیار داشته است.

۴. *الفهرست*: به تصریح طوسی (*الفهرست*، همانجا) ابن جنید فهرستی مفصل و مبوّب تألیف کرده بوده که در اختیار طوسی بوده است. عبارت طوسی در مورد موضوع این فهرست قدری ابهام دارد، ولی با قراین خارجی باید موضوع آن را همچون دیگر فهارس مشابه، ذکر مصنفات مؤلفین مختلف، احتمالاً با ثبت طریق روایت آنها دانست. بنابراین می‌توان احتمال داد که آنچه طوسی در *الفهرست* (صص ۲۸،۱۲) و نجاشی در *الرجال* (صص ۳۱، ۵۱، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۰۲) از ابن جنید نقل کرده‌اند، برگرفته از *الفهرست* او بوده باشد.

۵. *الافصاح و الایضاح للفرائض و المواریث*: این اثر را ابن شهر آشوب (ص ۹۸) به فهرست ارائه شده از آثار ابن جنید توسط ابن ندیم، طوسی و نجاشی افزوده، و این احتمال وجوددارد که ابن شهر آشوب نسخه‌ای از آن را دیده باشد.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به

کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، *شرح جمل العلم و العمل*، به کوشش کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، ۱۳۵۲ ش؛ ابن برکه، عبدالله بن محمد، *الجامع*، به کوشش عیسی یحیی بارونی، عمان، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد، *المهذب البارع*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ م؛ بحرالعلوم، محمدمهدی، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر، مصر؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی و دیگران، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ همو، «جوابات المسائل التبانیات»، «جوابات المسائل الموصلیات الثانیة»، «الرد علی اصحاب العدد»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ شهید اول، محمد بن مکی، *البیان*، ایران، سنگی، ۱۳۲۲ ق؛ همو، *الدروس*، ایران، سنگی، ۱۲۶۹ ق؛ همو، *الذکری*، ایران، سنگی، ۱۲۷۲ ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران،۱۳۹۴ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، «تحریم الفقاع»، *الرسائل العشر*، به کوشش رضا استادی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ همو، *الخلاف* به کوشش حسین طباطبایی بروجردی، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *الرجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، *عدة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *ایضاح الاشتباه*، تهران، ۱۳۱۹ ق؛ همو، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، *مختلف الشیعة*، ایران، سنگی، ۱۳۲۴ ق؛ *قرآن کریم*؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر*، ایران، سنگی، ۱۳۱۸ ق؛ مفید، محمد بن محمد، «اجوبة المسائل السرویة»، «اعلام»، «المسائل الصاغانیة»، *عدة رسائل*، قم، مکتبة المفید؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه،لیدن، ۱۹۰۶ م؛ ممقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ونسینک، آرنت یان، *مفتاح کنوز السنة*، ترجمهٔ محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۶۳ ق/۱۹۳۴ م؛ یاقوت، *بلدان*.

احمد پاکتچی

اِبْنِ جَوالیقی، نک: جوالیقی.

اِبْنِ جَوزی، ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی بن محمد بن علی بن عبدالله بن حُمّادی بن محمد بن جعفر الجوزی قرشی تیمی بکری بغدادی (ح ۵۱۱ - ۵۹۷ ق/۱۱۱۷ - ۱۲۰۱ م)، مورخ، واعظ، مفسر و فقیه حنبلی. نسب عبدالرحمن به محمد فرزند ابوبکر، نخستین خلیفه، می‌رسد (ذهبی، *تذکره*، ۱۳۴۲/۴). شهرت وی به ابن جوزی به سبب نسبت جدّ او به فرضة‌الجوزه (بارانداز جوزه) در بصره یا محلهٔ جوز در غرب بغداد است (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۴۸۱؛ ابن خلکان، ۱۴۲/۳؛ قس: ذهبی، همانجا). برخی از راویان در نقل روایات از ابن جوزی، وی را به سبب اشتغال خانواده‌اش به تجارت مس، صفار نیز خوانده‌اند(ذهبی، همان، ۱۳۴۴/۴؛ قس: ابن خلکان، همانجا).

عبدالرحمن در محلهٔ درب حبیب (یا باب حبیب) بغداد به دنیا آمد (ابن رجب، ۴۰۰/۱). تولد او را بین سالهای ۵۰۸ - ۵۱۲ ق/۱۱۱۴ - ۱۱۱۸ م نوشته‌اند. ابن رجب دربارهٔ سال ولادت او دو روایت از خود وی به دست می‌دهد: نخست اینکه او به خط خود نوشته بوده است که: «سال ولادتم دقیقاً معلوم نیست، این قدر می‌دانم که در ۵۱۴ ق که پدرم درگذشت، حدوداً سه ساله بوده‌ام»؛ دیگر آنکه: «در سال درگذشت استادم، ابن زاغونی (۵۲۷ ق)، به سن بلوغ رسیدم» (همانجا). بدین‌سان تولد وی در ۵۱۱ یا ۵۱۲ ق خواهد بود.

ابن جوزی کودکی را در رفاه، صلاح و عفاف (ابن جوزی، عبدالرحمن، *صید الخاطر*، ۵۷۸؛ ابن رجب، ۴۱۲/۱) و به سرپرستی مادر و عمه‌اش سپری کرد، با کسی آمیزش نداشت و با کودکان بازی نمی‌کرد (ابن کثیر، ۳۲/۱۳). خود می‌گوید که مادر التفات چندانی به وی نداشته است (عبدالواحد، ۴، به نقل از *صیدالخاطر*). عمه‌اش او را برای کسب علم به دایی‌اش، ابوالفضل محمد بن ناصر بغدادی سپرد (ابن رجب، ۴۰۰/۱، ۴۱۲؛ ابن خلکان، ۲۹۳/۴؛ ذهبی، همانجا؛ ابن عماد، ۳۳۰/۴). خود در *المنتظم* می‌نویسد که ابوالفضل عهده‌دار آموختن حدیث به من شد و من مسند احمد بن حنبل و دیگر کتابهای مهم و اصلی را به قرائت او نزد شیوخ شنیدم و به خاطر سپردم (۱۶۲/۱۰ - ۱۶۳، نیز ۷ - ۸، ۱۶۴). نیز در *مشیخة* آورده: شیخ ما ابن ناصر مرا درکودکی نزد شیوخ می‌برد، و عوالی (احادیث دارای اسناد عالی) را به گوش من می‌رساند و همهٔ سماعات مرا به خط خود می‌نوشت و از آنان برای من اجازه می‌گرفت. پس آنگاه که معنی طلب علم را دریافتم، داناترین استادان و فهیم‌ترین محدثان را برای ملازمت بر می‌گزیدم و به فضل استادان نظرداشتم، نه به شمار آنان (ص ۵۳؛ ابن رجب، ۴۰۱/۱).

نخستین سماع ابن جوزی در ۵ سالگی (۵۱۶ ق) بود (ذهبی، همان، ۱۳۴۲/۴). خود در *صیدالخاطر* می‌نویسد: من از کودکی شیفتهٔ دانش بودم، پس بدان پرداختم؛ آنگاه علاقه‌مند شدم که همهٔ رشته‌های علوم را بیاموزم و در صدد بر آمدم که هر رشته را نیز به کمال فرا گیرم (ص ۵۹). نیز می‌افزاید: تحمّل سختیها در راه کسب دانش در کام جان من از عسل برایم شیرین‌تر بود، در کودکی قرصی چند نان خشک بر می‌داشتم و برای آموختن حدیث بیرون می‌رفتم و بر کنار نهر عیسی می‌نشستم، آن نان را بدون آب نمی‌توانستم بخورم، پس لقمه‌ای نان می‌خوردم و با آن جرعه‌ای آب می‌نوشیدم، چشم همت من چیزی جز لذت کسب دانش نمی‌دید (همان، ۳۱۶). شیفتهٔ مطالعه بود. خود می‌نویسد: از مطالعه سیر نمی‌شوم. فهرست کتابهای وقف شده بر مدرسهٔ نظامیه را که بالغ بر ۶۰۰۰ مجلد است، دیده‌ام. همچنین فهرست کتابهای ابوحنفیه، حمیدی، شیخ عبدالوهاب بن ناصر و ابو محمد بن خشاب را هم که چندین بار چهارپا بود، دیده‌ام. بیش از

۲۰٬۰۰۰ مجلد [!] مطالعه کرده‌ام و هنوز در طلب آموختنم (همان، ۵۷۱ ـ ۵۷۲).

تحصیلات و استادان: آنچه ابن جوزی در *مشیخة* و وفیات *المنتظم* در باب مشایخ و استادان خود آورده است، تصویر نسبتاً روشنی از آموخته‌های او به دست می‌دهد و با توجه به تاریخ درگذشت استادانش معلوم می‌شود که وی در دوران کودکی و نوجوانی در مجالس درس بسیاری از بزرگان علم و ادب حضور یافته و از آنان در علوم متداول زمان اجازهٔ کتبی یا شفاهی اخذ کرده است. مشهورترین استادان وی اینانند:

۱. ابوالفضل محمد بن ناصر بن علی بن عمر بغدادی (۴۶۷ ـ ۵۵۰ ق/۱۰۷۵ ـ ۱۱۵۵ م)، معروف به سلامی، حافظ و ادیب که نخستین آموزشها و هدایت و ارشاد علمی و اخلاقی وی را بر عهده داشت (*مشیخة*، ۵۳).

۲. ابوالقاسم علی بن یعلی علوی هروی که نخستین استاد خطابهٔ وی است و به تشویق همو بود که ابن جوزی در ۹ سالگی به منبر رفت (همان، ۱۱۴ ـ ۱۱۵؛ نیز نک: بخش وعظ و خطابه در همین مقاله).

۳. ابوالسعادات احمد بن احمد... بن متوکل (د ۵۲۱ ق/۱۱۲۷ م) که به وی حدیث آموخت و اجازه‌ای به خط خویش به او داد که در آن نسبت خود را تا منصور دوانیقی رسانده بود (*مشیخة*، ۶۵ ـ ۶۷، *المنتظم*، ۷/۱۰).

۴. فاطمه بنت حسین بن حسن بن فضلویهٔ رازی (بنت محمد بن الحسین بن فضلویة الرازی البزاز: *مشیخة*، ۱۹۸) که ابن جوزی کتاب *ذم الغیبة* ابراهیم حربی را به قرائت استادش، ابوالفضل محمد بن ناصر، نزد وی خواند. همچنین مجالسی از ابن سمعون و مسند شافعی و جز آنها را از او آموخت. فاطمه واعظی متعبد بود و در رباط خویش به تعلیم زنان اشتغال داشت. وی در ۵۲۱ ق هنگامی که ابن جوزی ده ساله بود، درگذشت (*مشیخة*، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، *المنتظم*، ۷/۱۰ ـ ۸).

۵. ابو عبدالله حسین بن محمد بن عبدالوهاب (د ۵۲۴ ق/۱۱۳۰ م)، نحوی، لغوی و شاعر معروف به بارع که به وی حدیث آموخت و اجازهٔ کتبی داد (*مشیخة*، ۷۳ ـ ۷۵، *المنتظم*، ۱۶/۱۰ ـ ۱۹).

۶. ابونصر احمد بن محمد بن عبدالقاهر طوسی (د ۵۲۵ ق) که به وی حدیث آموخت و اجازه داد که همهٔ روایات او را نقل کند (*مشیخة*، ۱۱۰ ـ ۱۱۱، *المنتظم*، ۲۱/۱۰).

۷. ابوالقاسم هبةالله بن محمد شیبانی کاتب (د ۵۲۵ ق) که همهٔ مسند احمد بن حنبل و تمامی غیلانیات و اجزاء *المزکی* را به وی آموخت. ابن جوزی می‌نویسد که جز اینها را نیز به قرائت استاد و شیخش، ابوالفضل محمد بن ناصر، از وی آموخته و کتابت کرده است (*مشیخة*، ۵۳ ـ ۵۴، *المنتظم*، ۲۴/۱۰).

۸. ابوالعز احمد بن عبیدالله معروف به ابن کادش (د ۵۲۶ ق) که به او اجازه داد تا آنچه از وی شنیده است، روایت کند (*المنتظم*، ۲۸/۱۰).

۹. ابوالحسن علی بن عبیدالله زاغونی (د ۵۲۷ ق)، محدث، نحوی، لغوی، فقیه و خطیب که ابن جوزی با وی مصاحبت داشت و از او حدیث و فقه و وعظ فرا گرفت (*مشیخة*، ۷۹ ـ ۸۱، *المنتظم*، ۳۰/۱۰، ۳۲).

۱۰. ابوبکر محمد بن عبدالله عامری (د ۵۳۰ ق/۱۱۳۶ م)، معروف به ابن جنازه، محدث، فقیه و واعظ متصوف که به وی حدیث و تفسیر آموخت (*مشیخة*، ۱۴۲ ـ ۱۴۵، *المنتظم*، ۶۴/۱۰).

۱۱. ابوالقاسم نصر بن حسین مقری معروف به ابن حبار (د ۵۳۱ ق)، که نزد وی قرائات قرآن آموخت (*المنتظم*، ۷۱/۱۰).

۱۲. ابوبکر احمد بن محمد بن احمد دینوری (د ۵۳۲ ق)، فقیه و محدث و استاد مناظره که ابن جوزی مدتی در درسهای او شرکت جست (*المنتظم*، ۷۳/۱۰).

۱۳. ابوسعد اسماعیل بن احمد مؤذّن نیشابوری (د ۵۳۲ ق)، فقیه بزرگ که به او اجازهٔ کتبی داد تا همهٔ روایات او را نقل کند (*مشیخة*، ۱۰۹ ـ ۱۱۰، *المنتظم*، ۷۴/۱۰).

۱۴ و ۱۵. ابوالمظفر عبدالمنعم بن عبدالکریم بن هوازن قشیری (د ۵۳۲ ق) و ابوالقاسم زاهر بن طاهر شحامی (د ۵۳۳ ق) که به وی اجازهٔ روایت داده‌اند (*المنتظم*، ۷۵/۱۰، ۷۹، ۸۰).

۱۶. شافع بن عبدالرشید جیلی (د ۵۴۱ ق) که ابن جوزی در کودکی در حلقهٔ درس وی حضور می‌یافته و کسب علم می‌کرده است (همان، ۱۲۱/۱۰ ـ ۱۲۲).

از استادان وی آنان که نامشان در ذیل می‌آید، اغلب به وی اجازهٔ نقل حدیث داده‌اند:

۱۷. ابوبکر وجیه بن طاهر نیشابوری (همان، ۱۲۴/۱۰).

۱۸. ابو شجاع عمر بن ابی‌الحسن بسطامی (د ۵۴۲ ق/۱۱۴۷ م) که کتاب *شمائل النبی* ابو عیسی ترمذی و جز آن را به وی آموخت (*مشیخة*، ۱۴۱ ـ ۱۴۲، *المنتظم*، ۱۲۸/۱۰).

۱۹. ابوالفتح عبدالملک بن ابی‌القاسم عبدالله بن ابی سهل کروخی (د ۵۴۸ ق/۱۱۵۳ م) که ابن جوزی *جامع* ترمذی و مناقب احمد بن حنبل و جز اینها را از وی شنیده است (*مشیخة*، ۸۷ ـ ۸۸، *المنتظم*، ۱۵۴/۱۰).

۲۰. ابو اسحاق ابوالوقت عبدالاول بن عیسی سجزی هروی (د ۵۵۳ ق/۱۱۵۸ م)، مدرس حدیث در نظامیهٔ بغداد (ابن خلکان، ۳۹۲/۲) که *صحیح* بخاری را به روایت داوودی و نیز *مسند* دارمی و *منتخب مسند* عبد بن حمید را برای ابن جوزی روایت کرده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۷/۱۰، ۱۸۲ ـ ۱۸۳).

۲۱. ابوحکیم ابراهیم بن دینار نهروانی (د ۵۵۶ ق/۱۱۶۱ م)، عالم بر مذهب و خلاف و فرائض و مدرس مدرسهٔ ابن شمحل و مدرسهٔ باب‌الازج. ابن جوزی خود می‌گوید: قرآن و مذهب و فرائض را نزد وی آموختم و مدتی در مدرسهٔ ابن شمحل معید او بودم و پس از او مدرسه به من سپرده شد و من در آنجا به تدریس پرداختم (*مشیخة*، ۱۸۴

ـ ۱۸۶، *المنتظم*، ۲۰۱/۱۰ ـ ۲۰۲؛ ابن رجب، ۴۰۴/۱).

۲۲. ابو البرکات سعدالله بن محمد بن علی بن احمدی (د ۵۵۷ ق/۱۱۶۲ م) که ابن جوزی کتاب *السنة* لالکائی را به روایت طریثیثی از او شنید (*المنتظم*، ۲۰۴/۱۰، مشیخة، ۱۹۱ ـ ۱۹۳: سعدالله بن علی ابن محمد بن حمدی).

۲۳ ـ ۳۱. ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری (مشیخة، ۵۴ ـ ۵۸، *المنتظم*، ۹۲/۱۰ ـ ۹۴)؛ ابوالقاسم اسماعیل بن احمد سمرقندی (مشیخة، ۸۲ ـ ۸۵، *المنتظم*، ۹۸/۱۰)؛ ابونصر احمد بن منصور بن احمد (حمد بن منصور بن حمد: مشیخة، ۱۶۳ ـ ۱۶۴) صوفی همدانی (*المنتظم*، ۹۹/۱۰ ـ ۱۰۰)؛ حافظ ابوالبرکات عبدالوهاب بن مبارک انماطی (مشیخة، ۸۵ ـ ۸۶، *المنتظم*، ۱۰۸/۱۰، *صیدالخاطر*، ۲۰۰)؛ ابوالمعالی عبدالخالق بن احمد بن عبدالصمد شیبانی، معروف به ابن البدن (مشیخة، ۱۰۱ ـ ۱۰۳، *المنتظم*، ۱۰۹/۱۰)؛ ابوالحسن محمد بن احمد، معروف به ابن صرما (مشیخة، ۱۱۱ ـ ۱۱۳، *المنتظم*، ۱۱۰/۱۰)؛ ابو منصور محمد بن عبدالملک بن حسن بن ابراهیم بن خیرون مقری، آخرین کسی که از جوهری (صاحب صحاح) با اجازه روایت کرده است (مشیخة، ۸۱ ـ ۸۲، *المنتظم*، ۱۱۵/۱۰)؛ ابو سعد احمد بن محمد بغدادی اصفهانی (مشیخة، ۹۳ ـ ۹۶، *المنتظم*، ۱۱۶/۱۰ ـ ۱۱۷)؛ ابو منصور موهوب بن احمد جوالیقی (د ۵۴۰ ق) مدرس ادب در نظامیهٔ بغداد (سیوطی، بغیة، ۴۰۱) که ابن جوزی نزد وی حدیث، غریب‌الحدیث، ادب و لغت آموخت و کتاب *المعرّب* و دیگر تصانیفش را نزد او خواند (مشیخة، ۱۲۴ ـ ۱۲۶، *المنتظم*، ۳۱/۱۰، ۱۱۸، *صیدالخاطر*، ۲۰۰).

ابن جوزی در جای جای *المنتظم* به ویژه در وفیات آن (ج ۹، ۱۰) بیش از ۷۰ تن و در مشیخة ۸۹ تن (صص ۱۹۷ ـ ۲۰۲) از استادان خود را نام می‌برد که بسیاری از آنان به وی اجازهٔ روایت داده‌اند (ابن رجب، ۴۰۱/۱).

اوضاع و احوال روزگار او: دوران زندگی ابن جوزی مقارن با خلافت ۶ تن از خلفای عباسی است: المسترشد (۵۱۲ ـ ۵۲۹ ق/۱۱۱۸ ـ ۱۱۳۵ م)، الراشد (۵۲۹ ـ ۵۳۰ ق)، المقتفی (۵۳۰ ـ ۵۵۵ ق)، المستنجد (۵۵۵ ـ ۵۶۶ ق)، المستضیء (۵۶۶ ـ ۵۷۵ ق) والناصر (۵۷۵ ـ ۶۲۲ ق).

بغداد در این روزگار همچون دیگر شهرها و مانند بسیاری از دورانهای دیگر پرآشوب و محل برخوردهای تعصب‌آمیز بین فرقه‌های مختلف و گروههای کلامی و مذاهب فقهی بود که به صورتهای گوناگون، مانند مناظره، مجادله و منازعات شدید، جلوه‌گر می‌شد. در این برخوردها با انتقال قدرت از خلیفه‌ای به خلیفهٔ دیگر و گاه با عزل و نصب وزیری، یا با روی کار آمدن امیری، فرقه‌ای یا گروهی بر دیگر گروهها تفوق می‌یافت. همچنین گاه اتفاق می‌افتاد که برخی از علما با قدرت بیان یا شخصیت علمی یا مذهبی خویش خلیفه یا وزیری را متمایل به مذهب خویش سازند و موجبات برتری گروه و رونق مذهب خویش را فراهم آورند و مخالفان را از صحنه خارج و منزوی کنند. ذکر نمونه‌هایی از وقایع مذکور در *المنتظم* می‌تواند تا اندازه‌ای نشان دهندهٔ سیمای فکری و اجتماعی آن روزگار باشد:

در ۵۱۵ ق قاضی ابوالقاسم اسماعیل بن ابی العلاء صاعد بن محمد بخاری معروف به ابن دانشمند، مدرس حنفیان، به بغداد آمد و در خانهٔ سلطان به وعظ نشست. سلطان و خواص در مجلس او حضور می‌یافتند. شافعیان به دارالخلافه شکایت بردند که ابن دانشمند در باب بزرگان مذهب ما بی‌اعتنایی روا می‌دارد (۲۲۴/۹).

ابوالفتوح محمدبن‌فضل اسفراینی معروف به ابن معتمد (۴۸۷ـ۵۳۸ق) در رباط خویش مجلس داشت و بر مذهب اشعری سخن می‌گفت. سخنان او فتنه‌ها و لعنها برانگیخت و میان او و ابوالحسن علی‌بن حسین غزنوی (د ۵۵۱ق) معارضاتی در گرفت. یکدیگر را بر منبر دشنام می‌دادند. ابوالحسن غزنوی نزد سلطان رفت و گفت: ابوالفتوح فتنه‌انگیز است و بارها در بغداد آشوب برپا کرده، صواب آن است که او را از شهر اخراج کنند. پس سلطان فرمان داد، و ابوالفتوح در رمضان همان سال اخراج شد (۱۰۷/۱۰ـ۱۰۸، ۱۱۰ـ۱۱۱).

ابوالحسن غزنوی که به نوشتهٔ ابن‌جوزی تمایل به تشیع داشت و برای خاندان خلافت احترام چندانی قائل نبود، پس از مرگ سلطان مسعود (۵۴۷ق/۱۱۵۲ م) خود گرفتار شد، اموالش مصادره گشت و او را از سخنرانی باز داشتند (۱۶۸/۱۰، نیز نک‍ : ۱۲۵).

در آغاز خلافت المستضیٔ، ابوالمظفر محمدبن محمد بروی (د ۵۶۷ ق) به تبلیغ مذهب اشعری و ذم حنابله پرداخت (۲۳۹/۱۰). به نوشتهٔ ابن جوزی وی در نظامیه در سخنرانی خود گفت اگر کار در دست من بود، بر حنبلیان جزیه تعیین می‌کردم. از این‌رو خود و زن و فرزند کوچکش به‌دست حنبلیان مسموم و کشته شدند (همانجا، حاشیه).

منازعات و اختلافات فرقه‌ها و مذاهب گاه چنان بالا می‌گرفت که منتهی به منع وعاظ از جلوس بر منبر می‌شد، چنانکه در *المنتظم* آمده، از اواسط ۵۵۰ق تا آغاز ۵۵۲ق وعاظ بجز سه تن از سخنرانی بر منابر منع شده بودند (۱۶۹/۱۰).

در لابه‌لای رویدادهایی که ابن‌جوزی در *المنتظم* آورده است، به رغم فشارهای فراوان علمای اهل سنت و دولتمردان عباسی، نشانه‌هایی از تلاشهای شیعیان اثنا عشری برای کسب قدرت به چشم می‌خورد:

در ۵۴۷ق مردی متصوف که مردم را موعظه می‌کرد، دستگیر شد. او را به دیوان بردند. نزد وی الواحی از گل یافتند که بر آنها نام امامان دوازده‌گانه نوشته شده بود. پس او را به اتهام رفض سر برهنه در محلهٔ باب النوبی گرداندند و پس از تأدیب خانه نشین کردند (۱۴۷/۱۰ـ۱۴۸).

همچنین در ۵۵۹ق محتسب به فرمان وزیر گروهی از حصیربافان

را در شهر گرداند، جرم آنان این بود که نام دوازده امام را بر حصیرها نوشته بودند (۲۰۸/۱۰).

گزارشهای دیگر نیز از زمینهٔ مساعد برای پذیرش تشیع حکایت می‌کند. چنانکه ابن‌جوزی یکی از علل توجه مردم به صدقةبن وزیر واسطی را که در بغداد بر منبر می‌رفت، سخنان رفض‌آمیز وی ذکر می‌کند (۲۰۴/۱۰). رفتن المقتفی در ۵۵۳ق به زیارت مرقد امام حسین (ع) نیز می‌تواند یکی از نشانه‌های نفوذ و قدرت تشیع در این دوران باشد (نک: ۱۸/۱/۱۰). در وقایع سال ۵۷۱ق نیز آمده است که تشیع در این ایام نیرو گرفته بوده است، تا آنجا که صاحب المخزن به خلیفه می‌نویسد که ابن‌جوزی را باید در مبارزه با بدعتها تقویت کرد (۲۵۹/۱۰؛ ابن‌رجب، ۴۰۷/۱). در این دوران تصوف نیز زمینهٔ مساعدی برای رشد یافت. گزارشهایی این سخن را تأیید می‌کند: بنفشه، کنیز محبوب خلیفه المستضیٔ، در بازار مدرسه رباطی برای زنان صوفی بنا نهاد و خود آن‌را گشود و در آن سخنرانی کرد و آن‌را به خواهر ابوبکر صوفی، شیخ رباط روزنی، اختصاص داد (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۲۷۱/۱۰). ابوالحسن محمدبن مظفربن علی‌بن مسلمه (د۵۴۲ق) خانهٔ خود در دارالخلافه را رباط صوفیه کرد (همان، ۱۲۹/۱۰).

ابن‌جوزی در *صید الخاطر* تصویری این چنین از روزگار خود ارائه می‌کند: از این روزگار و مردم آن سخت بپرهیز. نیکی و ایثارگری بر جای نمانده است، کسی نیست که در اندیشهٔ مردم باشد و کسی نیست که به یاری درویشان برخیزد. اعانتها یا به‌عنوان ادای نذر است یا همراه با استخفاف (ص ۴۶۹). در جای دیگر می‌نویسد که بیشتر دولتمردان از بیم برکناری از منصب تن به اجرای فرمانهای ستمکارانهٔ فرمانروایان می‌دهند و بسیاری کسان را دیده‌ام که برای کسب مقام قضا یا شهادت از بذل مال دریغ نمی‌کنند و هدف آنان از این کار جاه طلبی است. آنان ــ گاه با دریافت مبلغی ناچیز و گاه از بیم صاحبان قدرت ــ بر آنچه شناختی از آن ندارند، شهادت خلاف واقع می‌دهند (ص ۴۴۵).

دربارهٔ مدارس می‌گوید: تأسیس مدارس در روزگار ما مخاطره آمیز است زیرا گروه کثیری از متفقهان برای آموختن علم جدل در آنها سکنی می‌گزینند، از علوم شریعت روی می‌گردانند، از آمد و رفت به مساجد دوری می‌جویند و به مدرسه و القاب بسنده می‌کنند (ص ۴۷۵).

در بارهٔ رباطها و خانقاهها نیز می‌نویسد: آنها خالی از هر گونه فایده‌اند، زیرا صوفیان در آنها بساط جهل و تن پروری می‌گسترند و آوای محبت و قرب دروغین سر می‌دهند، از اشتغال به آموختن سرباز می‌زنند و سیرهٔ عرفای راستین چون سری و جنید را ترک می‌کنند (همانجا).

ابن‌جوزی روزگار خویش را دوران ریا، شهرت‌طلبی، عوام فریبی و مرید پروری می‌خواند و می‌نویسد: کسانی را در جامهٔ پارسایان می‌بینیم که بهترین غذاها را می‌خورند، با توانگران دوستی دارند، از درویشان دوری می‌جویند، بدون حاجبان و خادمان خویش جایی نمی‌روند، بر مردم تکبر می‌ورزند، از اینکه مولانا خوانده شوند، لذت می‌برند و روزگار خود را به بیهودگی تباه می‌کنند (همان، ۴۸۵). بیشتر سلاطین از راههای نادرست مال گرد می‌آورند و در راههای ناشایست خرج می‌کنند. گویی آن اموال نه از آن خدا که از آن خودشان است. دانشمندان نیز یا بر اثر فقر یا از بیم نام و جان با آنان همراهی می‌کنند (همان، ۵۱۰).

نکتهٔ تأمل برانگیز در عصر ابن‌جوزی (سدهٔ ۶ ق/۱۲ م) سکوت نسبتاً آشکار دستگاه خلافت و بزرگان بغداد در برابر یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای تاریخ جهان، یعنی جنگهای صلیبی (۴۹۰ـ۶۹۰ق/۱۰۹۴ـ۱۲۹۱م) است که میان مسلمانان و مسیحیان و به بیانی دیگر میان شرق و غرب، نزدیک به ۲۰۰ سال ادامه داشت. ابن‌جوزی به‌عنوان مسلمانی دانشمند و مورخ روزگار خود تقریباً معاصر و شاهد دو دوره از این جنگها بوده است: دورهٔ فتوحات صلیبیان یعنی تصرف بخش بزرگی از شام و تشکیل امارت نشینهای لاتینی در شهرهای بیت المقدس، انطاکیه، طرابلس و رها (اورفا)، و دورهٔ واکنش مسلمانان در مقابل صلیبیان به سر کردگی سرداران رشید جامعهٔ اسلامی چون عمادالدین زنگی، نورالدین زنگی و سپس صلاح الدین ایوبی و باز پس گیری بیت المقدس و دیگر شهرهای مهم که تقریباً خود جوش و بی‌ارتباط با مرکز خلافت تحقق یافت.

خلفای ناتوان عباسی، امرا و وزرای جاه‌طلب و علمای غافل بغداد چنان سرگرم بازیهای سیاسی، درگیریها و قدرت جوییهای فردی، منازعات کلامی و کشمکشهای مذهبی بودند که نه تنها اقدامی در برانگیختن مسلمانان و گسیل کردن نیرو برای مقابله انجام نگرفت، بلکه استمداد مکرر گروههایی از مردم جنگ‌زدهٔ شام که به بغداد پناه می‌آوردند، نیز بی‌پاسخ ماند (حتی، ۸۰۷ـ۸۲۲).

درآثار ابن‌جوزی هم، چنانکه انتظار می‌رود، به نکاتی که حکایت از همدردی و نگرانی وی در برابر این تصادم بزرگ کند، بر نمی‌خوریم، حتی در *المنتظم*، بزرگ‌ترین تألیف تاریخی او نیز بجز خبرهایی کوتاه از این درگیریها که گاه از لابه‌لای حوادث هر سال به‌دست می‌دهد، چیز قابل توجهی نمی‌یابیم.

زندگی اجتماعی ـ فرهنگی: می‌توان گفت که زندگی اجتماعی ـ فرهنگی ابن‌جوزی با نخستین مجالس وعظ وی آغاز می‌شود و بیشترین مایهٔ شهرت وی نیز همین بعد زندگانی اوست که تا پایان عمر در آثار خود او و دیگران منعکس شده است:

خطابه و وعظ: نخستین بار در ۵۲۰ ق/۱۱۲۶م که هنوز کودکی ۹ ساله بود، برمنبر رفت. خود می‌نویسد که مرا نزد ابوالقاسم علی بن یعلی علوی هروی بردند. او سخنانی از وعظ به من آموخت و پیراهنی برمن پوشاند و آنگاه که برای وداع با مردم بغداد در رباطی نزدیک باروی شهر نشست، مرا بر منبر فرستاد. من آنچه از وی آموخته بودم، در اجتماعی که نزدیک به ۵۰ هزار تن می‌شد، بیان کردم (*المنتظم*،

۲۵۹/۹).

ابن جوزی در زمان وزارت ابن هبیره، (۵۴۴ ـ ۵۶۰ ق) با سخنرانیهای خویش که هر جمعه در منزل او برگزار می‌شد، به شهرت رسید (ابن رجب، ۴۰۳/۱). خطوط اصلی محتوای خطبه‌های وی احیاء قدرت خلافت، دفاع شدید از سنّت، ردّ بدعت و مخالفت با اهل بدعت، ستایش از امام احمد و پیروان او و سرزنش مخالفان آنان بود (نک: همانجا؛ EI²). در مجالس وعظ ابن جوزی خلفا، وزرا، دانشمندان و بزرگان شرکت می‌کردند. وی خود در *المنتظم* به برخی از این مجالس اشاره می‌کند. مثلاً می‌نویسد که پس از درگذشت المقتفی و در آغاز خلافت المستنجد (ربیع الاول ۵۵۵) مجلسی برای سوگواری به مدت ۳ روز در بیت النوبه منعقد شد که من در آن سخن راندم... المستنجد در پایان ماه سوگواری پدرش به من و گروهی از دولتمردان و دانشمندان خلعت بخشید و به من اجازه داد که در جامع قصر سخنرانی کنم. از ۲۸ ربیع‌الآخر در این جامع به وعظ پرداختم. در این مجلس پیوسته بین ۱۰ تا ۱۵ هزارتن شرکت می‌جستند (۱۹۳/۱۰ ـ ۱۹۴).

در دورهٔ خلافت المستضیء (۵۶۶ ـ ۵۷۵ ق / ۱۱۷۱ ـ ۱۱۷۹ م)، ابن جوزی به اوج شهرت خویش رسید، تا آنجا که به عنوان بزرگ‌ترین واعظ حنبلیان شناخته می‌شد. در ۲۱ جمادی الاول ۵۷۴ خلیفه فرمان داد که صفه‌ای در جامع قصر برای جلوس و سخنرانی شیخ ابوالفتح بن منی فقیه حنبلی بسازند و در جمادی الآخر همین سال فرمان داد که قبر احمد بن حنبل را بازسازی کنند. پیروان دیگر مذاهب از این کارها که برای حنبلیان انجام می‌گرفت ــ و پیش از آن معمول نبود ــ سخت آزرده شدند. ابن جوزی می‌گوید: مردم به من می‌گفتند: گرایش خلیفه به حنابله به خاطر تو و از تأثیر کلام توست... و من براین، خدای را سپاس می‌گویم (همان، ۱۰ / ۲۸۳ ـ ۲۸۴).

در ۵۲۷ ق شیخ و استاد وی ابوالحسن بن زاغونی که در جامع منصور، نزدیک قبر معروف، درباب بصره و نیز در مسجد ابن فاعوس مجلس درس و وعظ و مناظره داشت، در گذشت. ابوعلی بن راذانی جای وی را در این مجلس گرفت و به سبب خردسالی ابن جوزی از سپردن آن به وی خودداری شد. پس وی نزد انوشروان وزیر رفت و فصلی در مواعظ ایراد کرد و بدین سان اجازه یافت که در جامع منصور به وعظ بنشیند. خود می‌گوید: در نخستین روز مجلسی من همهٔ فقهای بزرگ مذهب ما، چون عبدالواحد بن شنیف و ابوعلی بن قاضی و ابوبکر بن عیسی و ابن قسامی و جز اینان حضور داشتند. آنگاه در مسجد نزدیک قبر معروف و باب بصره و نهرمعلی سخن راندم. این مجالس همچنان ادامه یافت و مورد استقبال قرار گرفت (همان، ۳۰/۱۰).

ابن جبیر ضمن مشاهدات خویش از بغداد (۵۸۰ ق / ۱۱۸۴ م) در گزارش «مجالس علم و وعظ» با ستایشی مبالغه‌آمیز از شخصیت علمی، ادبی و دینی ابن جوزی تصویری روشن از یکی از مجالس وعظ او به دست می‌دهد: بامداد روز شنبه در مجلس شیخ فقیه... ابن جوزی که در برابر منزل او در ساحل شرقی دجله برپا می‌شد، حاضر شدم. پس از جلوس وی بر منبر و پیش از شروع خطابه بیست و چند تن قاری با همخوانی و ترتیبی خاص آیاتی از قرآن مجید را تلاوت کردند. آنگاه وی به خطابه پرداخت و در آغاز هربخش از سخن خویش اوایل آیات خوانده شده و در پایان هر بخش اواخر آن آیات را همچون قافیه می‌آورد و در عین حال ترتیب آیات را نیز حفظ می‌کرد... سخن او دلها را شیفته می‌ساخت و به پرواز در می‌آورد و جانها را می‌گداخت تا آنجا که بانگ ناله برمی‌خاست و گنهکاران فریاد توبه و استغاثه برمی‌کشیدند و چون پروانگان که خود را به شعلهٔ شمع می‌زنند، به پای وی می‌افتادند... و گروهی از خود بی‌خود می‌شدند... آنگاه طرح مسائل آغاز شد و از هر سوی مجلس رقعه‌های سؤال به سوی وی روان گشت. او سریعاً بدانها پاسخ می‌داد، بیشترین فایدهٔ مجالس او همین پاسخ به پرسشها بود (صص ۱۹۶ ـ ۱۹۸؛ قس: ابن رجب، ۴۱۱/۱).

ابن جبیر از دو مجلس دیگر وی در همان سال گزارش می‌دهد: یکی در سحرگاه پنجشنبه ۱۱ صفر در باب بدر در صحنی از کاخهای خلیفه و دیگری در روز شنبه ۱۳ صفر در همانجا. در گزارش مجلس اوّل آورده است که در این مجلس، علاوه بر عموم مردم، خلیفه و مادرش و کسانی دیگر از حرم او حاضر بودند (همان، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ۲۰۰).

ابن جوزی بارها در *المنتظم* به مجالس خود و استقبال مردم از آنها اشاره می‌کند. مثلاً در یک جا می‌نویسد: به فرمان خلیفه در پنجشنبه ۵ رجب ۵۷۰ بعد از نماز عصر مجلسی درباب بدر تشکیل شد. مردم از هنگام نماز صبح شروع به گرفتن جا برای خویش کردند، هر صفه به ۱۸ نفر به بهای ۱۸ قیراط کرایه داده شد. سرانجام کار بدانجا رسید که برخی حاضر شدند برای نشستن در کنار آن ۱۸ تن ۶ قیراط بپردازند (۱۰ / ۲۵۲). در جای دیگر می‌گوید: در روز عاشورای ۵۷۱ ق به فرمان خلیفه مجلسی در حضور وی برپا شد. مردم از نیمه شب برای شنیدن سخنان من به باب بدر روی آوردند. انبوه جمعیت بیش از حد بود، تا آنجا که درها را بستند. ناگزیر گروه بیشماری در راههای پیوسته به این مکان ایستادند (همان، ۲۵۶/۱۰). در جایی دیگر آورده است که در ۱۱ رمضان ۵۷۲ درخانهٔ ظهیرالدین صاحب المخزن به وعظ نشستم. خلیفه حضور داشت، به عامهٔ مردم نیز اجازهٔ ورود داده شد. در این مجلس چنان سخن گفتم که همه شگفت زده شدند، تا آنجا که ظهیرالدین به من گفت که خلیفه به وی گفته است: «این مرد چنان سخن می‌گوید که گویی از آدمیان نیست» (همان، ۲۶۵/۱۰).

ابن جوزی در بسیاری جاها به مجالس دیگر خود اشاره می‌کند که در آنها خلیفه، وزرا، دولتمردان، علما، فقها، قضات، شیوخ و بزرگان و دیگر طبقات مردم شرکت داشتند. گفته شده که شمار شرکت کنندگان این مجالس گاه به ۱۰۰ هزار تن می‌رسیده است (همان، ۲۸۴/۱۰، جم؛

نک: ذهبی، *العبر*، ۱۱۹/۳؛ یافعی، ۴۸۹/۳). در این مجالس غالباً عدهٔ زیادی از روی تنبه توبه می‌کردند و بعضی از شدت تأثر موی از سرمی‌کندند (ابن جوزی، همان، ۲۶۳/۱۰، ۲۶۷، ۲۶۹). به گفتهٔ خود او بیش از ۱۰۰ هزار تن به دست او توبه کردند (*القُصّاص*، ۱۱۷) و بیش از ۱۰۰ هزار [؟] تن نیز به دست وی اسلام آوردند (همانجا). ولی سبط او می‌نویسد: ۱۰۰۰۰ تن یهودی و نصرانی به دست وی مسلمان شدند (ابن‌جوزی، یوسف، مرآة، ۸ (۲) / ۴۸۲). نوشته‌اند که المستضیء، پیوسته، حتی در هنگام بیماری در مجالس وعظ او شرکت می‌جست (ابن رجب، ۴۰۷/۱).

از کارهای بی‌سابقهٔ ابن جوزی بیان یک دوره تفسیر *قرآن* برمنبر است. خود می‌گوید: در ۱۷ جمادی الاول ۵۷۰ تفسیر *قرآن* را برمنبر به پایان رساندم. پس در همانجا سجدهٔ شکر به جای آوردم و گفتم از زمان نزول *قرآن* تاکنون واعظی را نمی‌شناسم که همهٔ *قرآن* را در مجلس وعظ تفسیر کرده باشد (*المنتظم*، ۲۵۱/۱۰).

ابن جوزی در مجالسی که خلیفه حاضر بود، به موعظهٔ وی می‌پرداخت. چنانکه خود در *المنتظم* آورده، در مجلسی خطاب به خلیفه گفت: «ای امیرالمؤمنین اگر دربارهٔ تو سخن گویم، از تو می‌ترسم و اگر سکوت کنم برتو می‌ترسم، اما من به سبب محبت به تو ترس برتو را برترس خویش از تو مقدم می‌دارم» (۲۸۵/۱۰).

تدریس و شاگردان: جز خطابه و وعظ، تدریس بخش مهمی از زندگی اجتماعی ابن جوزی را دربرمی‌گرفت. وی استادی بزرگ و مدرسی توانا بود و چنانکه خود می‌گوید در پنج مدرسه تدریس می‌کرده است (همان، ۲۸۴/۱۰)، اما در منابع به ۴ مدرسهٔ ذیل اشاره شده است:

۱. ابن شمحل: این مدرسه را ابن شمحل در مأمونیه ساخت و ابن جوزی مدتی در آن معید ابوحکیم نهروانی بود. سپس این مدرسه بدو سپرده شد و در آن به تدریس پرداخت (همان، ۲۰۱/۱۰).

۲. بنفشه: این مدرسه خانهٔ نظام الدین ابونصر بن جهیر بود. بنفشه آن را خرید و مدرسه کرد و به ابوجعفر صباغ سپرد. کلید مدرسه مدتی در دست او بود. سپس از وی باز ستد و بدون در خواست ابن جوزی به وی سپرد. این مدرسه، چنانکه ابن جوزی می‌نویسد، طبق وقف نامهٔ آن، وقف پیروان احمد بن حنبل بوده است (همان، ۲۵۲/۱۰ ـ ۲۵۳). ابن جوزی از ۲۵ شعبان ۵۷۰ درس خود را در این مدرسه با حضور قاضی القضاة، حاجب الباب و فقهای بغداد آغاز کرد (همانجا).

۳. شیخ عبدالقادر: این مدرسه تا زمان وزارت ابن یونس حنبلی (۵۸۳ ـ ۵۸۴ ق) در دست عبدالسلام بن عبدالوهاب بن عبدالقادر جیلی بود. در این سال پس از متهم ساختن وی و سوزاندن کتابهایش مدرسهٔ نیای او را نیز از وی گرفتند و به ابن جوزی سپردند (ابن رجب، ۴۲۵/۱ ـ ۴۲۶).

۴. درب دینار: این مدرسه را ابن جوزی در درب دینار ساخت و کتابهای خود را برآن وقف کرد (ذهبی، سیر، ۳۸۳/۲۱). خود می‌گوید: در ۳ محرم ۵۷۰ کار در این مدرسه را آغاز کردم و در آن روز ۱۴ مبحث در رشته‌های مختلف علمی تدریس کردم (*المنتظم*، ۲۵۰/۱۰).

گروهی از نویسندگان و محققان متقدم و معاصر، چون دولتشاه سمرقندی (ص ۱۵۲)، رازی (۱۹۷/۱)، حالی (ص ۴) و سعید نفیسی (ص ۱۲۵) ابن جوزی را به غلط از مدرسان مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد و استاد سعدی، شاعر نامدار ایران (ح ۶۰۰ ـ ۶۹۴ ق) دانسته‌اند. به احتمال قوی منشأ این اشتباه اشارتی است که سعدی در «بوستان» (ص ۳۵۰) به تحصیلات خویش در نظامیهٔ بغداد کرده و در «گلستان» (ص ۸۰) از «شیخ اجل ابوالفرج بن جوزی» به عنوان استاد خود نام برده است. با توجه به تاریخ وفات ابن جوزی (۵۹۷ ق) و تاریخ ولادت سعدی و تاریخ احتمالی ورود او به بغداد (ح ۶۲۱ ق) این سخن نمی‌تواند درست باشد، و ابن جوزی مذکور در «گلستان» باید ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمن بن یوسف، پسر ابومحمد محیی الدین یوسف و نوادهٔ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی باشد که در ۶۳۱ ق به نیابت پدرش که از سوی المستنصر به سفارت مصر رفته بود، مدرس کرسی حنبلی در مدرسهٔ مستنصریه گردید و در ۶۵۶ ق در زمان سقوط بغداد به دست تاتار کشته شد (نک: کسائی، ۲۰۰ ـ ۲۰۲). افزون براین خواجه نظام الملک، بانی و واقف مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، در وقف نامه شرط کرده بود که مدرسه و املاکِ موقوفهٔ آن در اصل و فرع وقف بر پیروان شافعی است و باید مدرسان و واعظان و کتابداران آن همه شافعی مذهب باشند (*المنتظم*، ۶۶/۹). بنابراین نمی‌توان پذیرفت که مردی چون ابن جوزی که از کودکی برمذهب حنبلی بالیده و به عنوان واعظ و چهرهٔ برجستهٔ حنبلیان بغداد شهرت یافته، با مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد ارتباطی داشته باشد، و بدین سان سخن فؤاد بستانی نیز که ابن جوزی را از شاگردان و مدرسان نظامیه دانسته، مردود است (نک: بستانی *ف*).

گروه زیادی در رشته‌های مختلف علمی از ابن جوزی بهره‌مند شده و جمعی کتابهایی را نزد او خوانده‌اند، از آن جمله‌اند: طلحة العلثی و ابوعبدالله بن تیمیه، خطیب حرّان که کتاب *زادالمسیر* او را در تفسیر نزد او خوانده است (ابن رجب، ۴۲۵/۱).

گروه بیشماری از امامان، حافظان، فقیهان و جز اینان، حدیث از وی شنیده و تصانیفش را براو خوانده‌اند.

گروهی نیز از او روایت کرده‌اند که از آن جمله‌اند: پسرش، صاحب علامه محیی الدین یوسف، استاد دارالمستعصم؛ پسر دیگرش، علی ناسخ؛ نواده‌اش، ابوالمظفر شمس‌الدین یوسف بن قزاوغلی (معروف به سبط ابن جوزی)؛ شیخ موفق‌الدین ابن قدامه؛ حافظ عبدالغنی؛ ابن دبیثی؛ ابن قطیعی؛ ابن نجار؛ ضیا؛ یلدانی؛ ابن خلیل؛ ابن عبدالدائم؛ نجیب عبداللطیف حرانی که او آخرین شاگرد وی در سماع حدیث بوده است (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۶۷/۲۱).

گروهی دیگر از او اجازهٔ روایت اخذ کرده‌اند. از آن جمله‌اند: ابن جبیر اندلسی؛ زکی‌الدین عبدالعظیم منذری؛ صائن‌الدین محمدبن انجب نعال بغدادی؛ ناصح‌الدین بن حنبلی واعظ (ابراهیم، ۳۶/۱)؛

شیخ شمس‌الدین عبدالرحمن؛ احمدبن ابی الخیر؛ خَضِربن حمویه؛ قطب بن عصرون (ذهبی، همانجا) و الفخرعلی بن بخاری که آخرین اینان بوده است (ابن رجب، ۴۲۵/۱).

منازعات دینی ـ سیاسی: ابن جوزی جز وعظ و تدریس و گاه شرکت در مناظرات علمای مذاهب مختلف (ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۵۸/۱۰) و تألیف که تقریباً سراسر اوقات او را اشغال می‌کرد، به کاری دیگر نپرداخت و حتی جز برای سفر حج از بغداد خارج نشد (همان، ۱۲۰/۱۰، ۱۸۲؛ ابن رجب، ۴۱۱/۱). با آنکه خلفا و صاحبان قدرت بدو عنایت داشتند (*المنتظم*، ۲۸۴/۱۰؛ ابن رجب، ۴۰۹/۱)، هیچ سمت رسمی و سیاسی برعهده نگرفت و به رغم آنکه مکرر در *صید الخاطر* (مثلاً صص ۵۰۸، ۵۱۱، جم) و دیگر آثارش چون *تلبیس ابلیس* ارتباط علما با دولتمردان را نکوهش و تقبیح می‌کند، از جای جای *المنتظم* برمی‌آید که خود با خلفا، وزرا و دیگر صاحبان قدرت در ارتباط بوده است (مثلاً ۲۵۷/۱۰، ۲۵۹، جم). در دو مورد چنانکه خود می‌گوید خلیفه مسئولیتی به وی می‌سپارد: نخست اینکه در ۵۶۹ ق که همهٔ وعاظ جز سه تن از تشکیل مجالس ممنوع می‌شوند، وی به عنوان تنها خطیب حنبلیان بغداد تعیین می‌گردد (همان ۲۴۲/۱۰)، اما این سمت را نمی‌توان مقامی رسمی و دولتی شمرد، زیرا منشأ آن بیشتر قبول عامی بوده که وی نزد هم مذهبان خود داشته است. مورد دیگر اینکه در ۵۷۱ ق به پیشنهاد صاحب المخزن و فرمان خلیفه به عنوان مسئول مبارزه با بدعتها (تفتیش عقاید) برگزیده می‌شود (همان، ۲۵۹/۱۰)، که این سمت نیز به نظر می‌رسد بیش از آنکه جنبهٔ حکومتی داشته باشد، صبغهٔ مذهبی دارد و با توجه به تعصبی که ابن جوزی نسبت به اهل بدعت داشته، و در آثارش به‌ویژه *تلبیس ابلیس* و *صیدالخاطر* تجلی یافته (نک‍: ابن رجب، ۴۰۳/۱)، احتمالاً وی شرعاً خود را مکلف به پذیرفتن این شغل می‌دانسته است.

منازعات و مبارزات او در خطابه‌ها و جلسات درس با فرقه‌ها و گروههایی که وی آنان را اهل بدعت می‌شمرد و نیز اقدامات شدیدی که وی به عنوان مسئول مبارزه با بدعتها به عمل آورد، موجب گرفتاری او در سالهای پایانی عمر شد:

در سبب گرفتاری وی نوشته‌اند: ابن یونس حنبلی در ۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷ م که وزارت الناصر را برعهده داشت، احتمالاً به اشارهٔ ابن جوزی و با حضور وی، مجلسی برضد عبدالسلام بن عبدالوهاب بن عبدالقادر جیلی منعقد ساخت و در آن فرمان داد تا کتابخانهٔ وی را به سبب احتوا بر کتابهای زندقه و ستاره‌پرستی و علوم اوایل بسوزانند و مدرسهٔ نیای او را از وی بازستانند و به ابن جوزی بسپارند (ابن رجب، ۴۲۵/۱ ـ ۴۲۶).

در ۵۹۰ ق الناصر وزارت خویش را به ابوالمظفر مؤیدالدین محمدبن احمد معروف به ابن قصاب که شیعه بود، سپرد. وی ابن یونس حنبلی را بازداشت کرد و یاران او را تحت تعقیب قرار داد. عبدالسلام بن عبدالوهاب، ابن جوزی را به عنوان مردی ناصبی و از فرزندان ابوبکر و یکی از بزرگ‌ترین یاران ابن یونس به ابن قصاب معرفی کرد و گفت مدرسهٔ نیای مرا گرفتند و به او سپردند و با مشورت او کتابخانهٔ من سوزانده شد. ابن قصاب این داستان را به الناصر که به شیعیان گرایش داشت و با ابن جوزی میانه‌ای نداشت و گاه‌گاه نیز در مجالس وعظ او مورد سرزنش قرار می‌گرفت، در میان نهاد. پس خلیفه فرمان داد تا ابن جوزی را به عبدالسلام واگذارند. عبدالسلام به خانهٔ ابن جوزی آمد، او را دشنام داد، با وی تندی کرد، بر خانه و کتابخانهٔ او مهر نهاد و خانواده‌اش را پراکنده ساخت (ابوشامه، ۶؛ ذهبی، سیر، ۳۷۷/۲۱؛ ابن رجب، ۴۲۵/۱ ـ ۴۲۶).

ابن جوزی را در بند کردند و با کشتی به واسط بردند و در خانه‌ای در «درب الدیوان» باز داشتند و کسی را برای خدمت و دربانی او گماشتند. در این مدت کسانی نزد او می‌رفتند و از او حدیث می‌شنیدند و وی از آنجا اشعار بسیاری به بغداد فرستاد. بدین سان ۵ سال را در آنجا سپری کرد. ابن رجب می‌افزاید: در حالی که ۸۰ سال داشت، خود همهٔ کارهای خویش را انجام می‌داد: جامه می‌شست، غذا می‌پخت و آب از چاه می‌کشید. او اجازه نداشت که برای استحمام یا کاری دیگر از خانه خارج شود (همانجا). از ابن جوزی نقل شده است که گفت: در این مدت روزی یک بار *قرآن* را ختم می‌کردم و به‌سبب اندوهی که از دوری فرزندم یوسف داشتم، سورهٔ یوسف را نمی‌خواندم. وی در ۵۹۵ ق آزاد شد و به بغداد بازگشت. گروه کثیری با شادی به استقبال او رفتند (ذهبی، *العبر*، ۱۱۰/۳؛ غسانی، ۲۵۳؛ ابن رجب، ۴۲۷/۱). جمعه با مردم نماز خواند و شنبه در مجلس وعظی شرکت کرد که در آن مدرسان، صوفیان و مشایخ رباطها شرکت داشتند. انبوه جمعیت تا بدانجا بود که صدای وی به انتهای مجلس نمی‌رسید.

در چگونگی آزادی وی از زندان نوشته‌اند که پسرش محیی‌الدین یوسف که خود به خطابت اشتغال داشت از مادر خلیفه که نسبت به ابن جوزی تعصبی داشت، یاری جست و او از پسرش الناصر خواست تا شیخ‌را به‌بغداد بازگرداند. پس‌ابن جوزی به‌بغداد بازگردانده شد و چون گذشته به وعظ و درس و تألیف سرگرم بود تا درگذشت (همانجا).

عقاید و آرا: ابن جوزی با اینکه به عنوان شخصیت ممتاز حنبلیان در روزگار خویش شناخته شده است و معاصران او شوکت و رونق مذهب حنبلی را بر اثر مجاهدات و شخصیت علمی او می‌دانسته‌اند، بزرگانی از حنبلیان پس از او چون شیخ موفق‌الدین مقدسی در باب او گفته‌اند، از تصانیف وی در سنت و از روش وی در پیروی از سنت خشنود نیستیم (ابن رجب، ۴۱۴/۱ ـ ۴۱۵؛ ذهبی، سیر، ۳۸۱/۲۱، ۳۸۳).

ابن قادسی پس از ستایش ابن جوزی در زهد و عبادت می‌نویسد: گروهی از مشایخ ائمهٔ مذهب ما از او ناخشنودند، زیرا در سخنانش گرایش به تأویل دیده می‌شود (ابن رجب، ۴۱۴/۱). به نظر می‌رسد که برخی از سخنان وی در مجالس وعظ و نیز بعضی از آثار وی در ایجاد

ناخشنودی هم مذهبانش بی‌تأثیر نبوده است. سبط ابن جوزی می‌نویسد: روزی جدم ابوالفرج در حضور خلیفه الناصر و دانشمندان بزرگ بغداد بر منبر بود، یزید را لعن کرد، گروهی برخاستند و مجلس را ترک کردند (ابن جوزی، یوسف، تذکره، ۲۶۱؛ قس: همو، *مرآة*، ۸ (۲)/ ۴۹۶). همو می‌نویسد که جدم در کتاب *الرد علی المعتصب العنید المانع من ذمّ یزید* گفته: در حدیث آمده است که هر کس صد یک اعمال یزید را مرتکب شده باشد، ملعون است... و در این زمینه احادیثی را که بخاری و مسلم در صحاح خویش آورده‌اند، ذکر می‌کند (همانجا).

نوشته‌اند که وی در عصبیّت و تازش به دیگران تحت تأثیر خطیب بغدادی بوده و سبط او در *مرآة الزمان* از این امر اظهار شگفتی کرده است (محفوظ، ۲۲).

تشیع: ستایشهای ابن جوزی از اهل بیت نظیر ذکر فضایل علی (ع) (ابن جوزی، یوسف، تذکره، ۲۸۴) و حضرت فاطمه (ع) (همان، ۲۷۸) و ذکر روایاتی در ستایش از حضرت امام حسین (ع) (همان، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۲) و نقل حدیث از برخی امامان معصوم (همان، ۳۲۴)، بعضی از بزرگان شیعه را بر آن داشته که در باب شیعه بودن ابن جوزی سخن گویند. خوانساری (۳۸/۵) می‌نویسد: بعید نیست که ابن جوزی شیعه بوده و بنا بر مصلحت تظاهر به تسنن می‌کرده است. آنگاه این دلایل را برای نظر خویش بیان می‌کند: ۱. او بر منبر روایت «ردالشمس» را در شأن علی (ع) نقل کرده است. ۲. چنانکه جمهور علما روایت کرده‌اند، روزی با حضور پیروان دو مذهب (تشیع و تسنن) از وی سؤال شد که ابوبکر افضل است یا علی (ع)؟ وی در پاسخ گفت: «من کان بنته فی بیته». نیز در *رجال* محدث نیشابوری آمده است که از وی دربارهٔ شمار امامان سؤال شد. وی پاسخ داد: «اربعة اربعة اربعة». ۳. از او سؤال شد چگونه قتل امام حسین (ع) را به یزید نسبت می‌دهند، در حالی که یزید در شام بود و امام در عراق؟ وی در پاسخ این بیت شریف رضی را خواند:

سهم اصاب و رامیه بذی سلم من بالعراق لقد ابعدت مرماک

(نک: شریف رضی، ۵۹۳/۲). اما با توجه به نکات زیر پذیرفتن تشیع وی درست نیست:

۱. آنچه خوانساری در مورد حدیث «ردالشمس» می‌نویسد با عبارات ابن جوزی در همین مورد در *تلبیس ابلیس* (ص ۹۹) مغایرت دارد: «غلو رافضیان در دوستی علی (ع) آنان را به جعل احادیث بسیاری در فضایل او واداشته است که او خود از آن احادیث بیزار است و من برخی از آنها را در کتاب *الموضوعات* آورده‌ام. از آن جمله است حدیث ردالشمس». به نظر می‌رسد که خوانساری در مورد این حدیث ابن جوزی را با سبط وی اشتباه کرده باشد. زیرا سبط ابن جوزی در *تذکرة الخواص* سخن جد خویش را دربارهٔ موضوع بودن این حدیث نفی می‌کند و می‌نویسد سخن جد من که گفته «این حدیث بلاشک مجعول است»، ادعایی بی‌دلیل است،... این حدیث را از عدول ثقه‌ای روایت کرده‌ایم که به هیچ یک از آنها طعنی وارد نشده و در اسناد آن کسی نیست که تضعیف شده باشد (۵۳ ـ ۵۴).

۲. توریهٔ ابن جوزی در عبارت «من بنته فی بیته» بیش از آنکه تقیهٔ یک شیعه از اهل سنت باشد، ممکن است تقیهٔ یک حنبلی زیرک از قدرت روز افزون شیعیان به‌شمار آید، خاصه آنکه ذهبی در *سیر* (۳۷۱/۲۱) چنین آورده: این سؤال در زمان اقتدار شیعه به عمل آمده و جواب آن برای خشنودی فریقین است.

۳. وی در کتاب *تلبیس ابلیس* برخی از عقاید اصلی شیعه را ذکر می‌کند و آنها را تلبیس ابلیس می‌شمارد (نک: صص ۲۲، ۹۷). همچنین برخی از آرای فقهی شیعه را از بدعتها و خرافاتی می‌داند که با اجماع منافات دارد (ص ۹۹).

۴. وی با فاطمیان علناً مخالفت می‌کرد ــ چنانکه در *المنتظم* از آنان با عنوان «دولت آل عبید» و از خلیفهٔ فاطمی با عنوان «صاحب مصر» یاد می‌کند (۱۹۶/۱۰) ــ و هنگامی که صلاح‌الدین ایوبی حکومت آنان را برانداخت (۵۶۷ ق) و پس از حدود ۲۸۰ سال مجدداً نام خلیفهٔ عباسی بر منابر مصر در خطبه‌ها آورده شد، او به مناسبت این حادثه کتاب *النصر علی مصر* را تألیف و به المستضیء تقدیم کرد (نک: همان، ۲۳۷/۱۰).

۵. به عنوان مبارزه با بدعتها تا آنجا پیش رفت که بر منبر اعلام کرد: خلیفه به موجب فرمانی به من اجازه داده است که با بدعتها مبارزه کنم. پس اگر کسی را دیدید که به صحابه اهانت روا می‌دارد، حتی اگر از وعاظ باشد، به من گزارش دهید تا خانهٔ او را ویران کنم و او را تا ابد به زندان افکنم (همان، ۲۵۹/۱۰؛ ابن رجب، ۴۰۷/۱). از قراین برمی‌آید که وی شیعیان را از آن جمله محسوب می‌داشته است.

۶. ابن جوزی خود در *المنتظم* تصریح می‌کند که در ۵۷۱ق پس از آنکه همهٔ وعاظ از سخنرانی منع شدند، به سه تن اجازهٔ سخنرانی داده شد: ابن جوزی از حنبلیان، قزوینی از شافعیان و دامادِ ابومنصور مظفر ابن اردشیر مروزی عبّادی از حنفیان (۲۵۹/۱۰).

۷. سبط ابن جوزی پرسش و پاسخی را از جدش نقل می‌کند که عبدالرحمن در آن احادیثی را به منزلهٔ نصّ برخلافت ابوبکر معرفی کند (*مرآة*، ۸ (۲)/۴۹۸). افزون بر این ابن جوزی خود کتاب *آفة اصحاب الحدیث* را دربارهٔ احادیث مربوط به نماز خواندن ابوبکر در روزهای بیماری پیامبر، که از دیدگاه او نصّ برخلافت اوست، تألیف کرده است.

با این حال معرفت و ارادت او را نسبت به علی (ع) نمی‌توان انکار کرد. وی فصلی از کتاب *صید الخاطر* را با عنوان «الحق مع علی بن ابی طالب» به بیان منزلت والای آن حضرت نزد پیامبر اکرم اختصاص داده است و می‌گوید: علما در این نظر متفقند که علی (ع) نجنگید مگر آنکه می‌دانست که حق با وی است و به این حدیث مشهور نبوی استشهاد می‌کند که «اللهم ادر معه الحق کیفما دار» (ص ۵۰۳).

تصوف: ابن جوزی شدیدترین انتقادات را از صوفیه به عمل می‌آورد و بیشترین بدعتها را به آنان نسبت می‌دهد تا آنجا که

مفصل‌ترین بابِ کتاب خود، *تلبیس ابلیس* (باب دهم، صص ۱۶۱ ـ ۳۷۸) را به «تلبیس ابلیس بر صوفیان» اختصاص داده است. با این حال، کتابهای منفرد و مستقلی در مناقب عرفای بزرگ همچون ابراهیم ادهم، بشر حافی، رابعه، سفیان ثوری و فضیل بن عیاض تألیف کرده است (علوچی، ۲۳۷). بدین سان از نظر وی باید میان صوفیان و عرفای بزرگ امتیاز قائل شد.

نگاهی به عنوان فصول باب دهم *تلبیس ابلیس* نموداری از نظرات وی در باب صوفیه به دست می‌دهد: فریبکاری شیطان در طهارت، نماز، مسکن، ترک مال، لباس، خوردن و آشامیدن؛ ذکر احادیثی که نادرستی افعال صوفیان را آشکار می‌سازد، سماع و رقص و وجد، ادلهٔ کراهت غنا و نوحه‌سرایی، غنای مجاز، مصاحبت با نوجوانان، ادعای توکل و ترک دارایی و درمان، ترک نماز جماعت و جمعه و روی آوردن به تنهایی و گوشه‌نشینی، خشوع و خضوع متکلفانه، ترک نکاح، امتناع از داشتن فرزند، سیر و سیاحت بی‌زاد و توشه، اعمال خلاف شرع در سفر، بازگشت از سفر، مرگ نزدیکان، ترک تحصیل علم، برخی از سخنان صوفیه در باب *قرآن*، شطح و طامات، منکرات (اعمال خلاف شرع)، اباحیه در پوشش صوفیه و رد شبهات اباحیه. ابن جوزی در سراسر این باب، چنانکه شیوهٔ تألیف وی است، به آیات و احادیث و اخبار استناد کرده است. از مباحث مهم این باب بحث نسبتاً مفصل غنا، وجد و سماع است (صص ۲۲۳ ـ ۲۶۳). وی پس از مقدمه‌ای کوتاه می‌نویسد: در موضوع غنا به تفصیل سخن گفته‌اند. بعضی آن را حرام، بعضی مباح و بعضی مکروه دانسته‌اند. باید گفت: پیش از اطلاق حرمت یا کراهت یا جز آن بر چیزی، باید نخست ماهیت آن را شناخت. واژهٔ غنا درموارد مختلف به کار برده می‌شود، از آن میان آواز حاجیان در راه حج است که در آن اشعاری در وصف کعبه، زمزم و مقام ابراهیم می‌خوانند و گاه همراه با خواندنِ اشعار ضربه‌ای بر طبل فرود می‌آورند. این اشعار مباح است و خواندن آنها طرب‌انگیز نیست و انسان را از اعتدال خارج نمی‌سازد. آنچه جنگجویان می‌خوانند نیز از این نوع است (ص ۲۲۳). آنگاه بحث را با استناد به روایات پیش می‌برد و در مواردی که صوفیان برای توجیه اعمال خویش محملی از آیات و احادیث تمهید می‌کنند، با نقد احادیث و جرح راویان آنها نظر آنان را باطل می‌شمرد (مثلاً صص ۲۵۰ ـ ۲۵۱، نیز ۱۶۸ ـ ۱۶۹).

مخالفت بنیادی ابن جوزی با آنچه بدعت می‌شمارد، او را بر آن داشته که حافظ ابونعیم را نیز به سبب آنچه در *حلیة الاولیاء* آورده انتقاد و تقبیح کند. در *تلبیس ابلیس* می‌نویسد: حافظ ابونعیم اصفهانی کتاب *حلیة* را برای آنان (صوفیان) تصنیف کرد و در آن دربارهٔ تصوف مطالب ناروا و زشتی آورد و از اینکه ابوبکر، عمر، عثمان، علی (ع) و بزرگان صحابه را از صوفیان شمرد، شرم نکرد (ص ۱۶۵). وی همچنین در مقدمهٔ کتاب *صفة الصفوة* که تلخیص و تنقیح خود او از *حلیة الاولیاء* است، می‌نویسد: از معایب *حلیة* ذکر چیزهایی است از صوفیه که انجام دادن آنها جایز نیست (صص ۲۶ ـ ۳۱).

علم کلام: ابن جوزی درمورد علم کلام می‌گوید: هیچ چیز برای عوام زیان‌بخش‌تر از علم کلام نیست و همان‌طور که کودک را از بیم غرق شدن در رود، از رفتن به کنار آن باز می‌دارند، باید مردم را از شنیدن مسائل کلامی و خوض در آنها بازداشت.

برای عوام تنها کافی است که به خدا، فرشتگان او، کتابهای آسمانی، پیامبران و رستاخیز ایمان داشته باشند و به آنچه گذشتگان (سلف) اعتقاد داشته‌اند، بسنده کنند و بدانند که *قرآن* کلام خدا و مخلوق است، استوا بر عرش حقیقت دارد، ولی چگونگی آن بر ما روشن نیست، رسول خدا مردم را فقط به ایمان مکلف می‌ساخت و هرگز صحابه دربارهٔ جواهر و اعراض سخن نگفته‌اند. پس هرکه بر طریق آنان بمیرد، مؤمن و برکنار از بدعت مرده است. آنکه شنا نداند و از ساحل گام فراتر نهد، غرق شدنش قطعی است (*صید الخاطر*، ۴۵۹ ـ ۴۶۰، نیز ۱۶۱ ـ ۱۶۵).

نظر او دربارهٔ غزالی: ابن جوزی با آنکه مقام علمی و برخی از کتابهای امام ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ ق) را ستوده، او را به سبب برخی از محتویات کتاب *الاحیاء فی علوم الدین* به باد انتقاد گرفته و نوشته است که وی در این کتاب «قانون فقه» را رها ساخته و کتابش را بروفق مذهب صوفیه تألیف کرده است. سپس با نقل داستانی از آن کتاب در باب مردی که به منظور «محو جاه و مجاهده با نفس» دست به سرقت می‌زند، می‌نویسد: اینها قبیح و مخالف با احکام فقه است، و می‌افزاید: نظیر این سخنان در این کتاب بسیار است. من این اغلاط را در کتابی گردآورده و آن را *اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء* نامیده‌ام، در کتاب دیگر خود *تلبیس ابلیس* نیز به برخی از آنها اشاره کرده‌ام. آنگاه پس از نقل روایتی دیگر از کتاب *الاحیاء* و نقد و جرح آن می‌گوید: احادیث مجعول و غیر صحیح در *الاحیاء* بسیار آمده و سبب آن کم اطلاعی مؤلف آن از نقل حدیث است (*المنتظم*، ۱۶۹/۹ ـ ۱۷۰). ابن جوزی در جای جای آثار دیگرش نیز ابوحامد را سرزنش کرده است (برای نمونه نک: *صید الخاطر*، ۴۵۳).

از مطالعهٔ موارد انتقاد و مخالفت ابن جوزی با غزالی برمی‌آید که زمینه‌های اصلی مخالفت همان زمینه‌هایی است که وی لبهٔ تیز حملهٔ خویش را در *تلبیس ابلیس* برآنها وارد می‌آورد، یعنی تصوف و باطنی گرایی. در *تلبیس ابلیس* می‌خوانیم: ابوحامد غزالی کتاب *الاحیاء* را بر مذهب صوفیان نوشت و آن را با احادیث باطل که از بطلان آنها بی‌اطلاع بود، بیاگند... و گفت: «مراد از کوکب و شمس و قمر که ابراهیم (ع) آنها را دید، نورهایی است که حجاب خداوندند و خداوند مصادیق شناخته شدهٔ آنها را اراده نکرده است». این سخنِ غزالی از سنخ سخنان باطنیه است. همچنین او در کتاب *المفصح بالاحوال* نوشته است که «صوفیان در بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کنند و صداهایی از آنان را می‌شنوند و از ایشان بهره‌ها می‌گیرند. سپس از مقام مشاهدهٔ صورتها برتر می‌روند و به مقاماتی

دست می‌یابند که در بیان نمی‌گنجد». کم اطلاعی از سنن، احادیث و اسلام سبب بیان چنین سخنان می‌شود... (ص ۱۶۶).

حدود عقل: ابن‌جوزی دربارهٔ حدود عقل می‌گوید: «باید با عقل از عقل احتراز کرد» و توضیح می‌دهد که هرگاه بخواهیم خدا را با عقل بشناسیم، در نخستین گام شناخت ما به حس منتهی می‌شود و در تشبیه می‌غلتیم. پس «احتراز از عقل با عقل» این خواهد بود که دقت کنیم و بدانیم که او جسم نیست و شباهتی به هیچ چیز ندارد. گاه انسان عاقل به افعال خداوند سبحان می‌نگرد و چیزهایی می‌یابد که عقل بر نمی‌تابد، مثل دردها، ذبح جانوران، تسلط دشمنان بر اولیای خدا، مصائب صالحان و ... که عقل خو کرده به عادات، حکمتی در آنها نمی‌یابد. «احتراز از عقل با عقل» در این مورد چنین است که گفته شود، مگر ثابت نشده که خداوند مالک و حکیم است و هیچ فعلی را بیهوده انجام نمی‌دهد؟ با این بازنگری عقل آشکار می‌شود که حکمت او در این افعال برما پوشیده است. پس باید به اینکه او حکیم است تسلیم شد. اعتراض گروه بسیار از مردم و نیز نظر بسیاری از بزرگان که نخستین آنان ابلیس بود، از این سنخ است و بدین سان در چاه گمراهی می‌افتند. داستان خضر و موسی (ع) در *قرآن کریم* (کهف / ۱۸ / ۶۸، ۷۸ ـ ۸۲) نیز ناظر برهمین نکته یعنی «احتراز از عقل با عقل» است (*صید الخاطر*، ۴۹۱ ـ ۴۹۲).

جامعه: ابن جوزی دربارهٔ گروههای مردم نظراتی شگفت‌انگیز دارد: وی نخست مردم را به عالم و جاهل و آنگاه جهال را به دسته‌های زیر تقسیم می‌کند و مشخصات هر یک را برمی‌شمارد:

سلاطین: اینان در جهل پرورش یافته‌اند، لباس ابریشمین می‌پوشند، شراب می‌نوشند، ستم می‌کنند و دستیارانی چون خود دارند که جملگی از خیر بدورند.

بازرگانان: همت آنان مال اندوزی است و بیشتر آنان زکات نمی‌پردازند و از ربا باکی ندارند. آنها به ظاهر مردمانند.

پیشه‌وران: آنان به کم فروشی، گران فروشی و معاملات ربوی سرگرمند و سراسر روز را در بازار می‌گذرانند و همتی جز آنچه بدان مشغولند، ندارند. شب هنگام نیز چون مستان به خواب می‌روند، جز به خوردن و لذت بردن نمی‌اندیشند... اینان در شمار چهار پایانند.

اراذل: اینان در همهٔ امور خویش پست و حقیرند، کناسان، زباله‌کشان و نخاله بران از اینانند، ایشان پست‌ترین (!) مردمند.

بیکارگان و راهزنان: اینان جز به لذتهای زودگذر نمی‌پردازند... و سرانجامشان بردار رفتن و کشته شدن است.

کشاورزان: اینان یکسره در جهلند و بیشترین آنان از نجاست پروایی ندارند و در زمرهٔ گاوانند (!).

زنان: برخی از آنان زیبا و بدکارند و برخی در دارایی شوهران خیانت می‌کنند... (همان، ۴۴۹ ـ ۴۵۰).

دربارهٔ اخلاق عامهٔ مردم می‌نویسد: شبانگاه می‌خوابند، گرچه در حقیقت روزها نیز در خوابند. بامدادان با حرص خوکان، چاپلوسی سگان، درندگی شیران، شبیخون زدن گرگان و فریبکاری روبهان برای رسیدن به امیال خویش برمی‌خیزند (همان، ۴۷۲).

او علما را به مبتدیان و متوسطان و مشهوران تقسیم می‌کند و می‌نویسد که قصد بسیاری از مبتدیان در کسب علم تفاخر است نه عمل. اینان به گمان اینکه علم، آنان را از گناهان باز می‌دارد، به گناه می‌گرایند. بیشتر متوسطان و مشهوران نیز از صاحبان قدرت می‌هراسند و در برابر منکرات خاموش می‌نشینند. تنها شمار اندکی از دانشمندان دارای نیت پاک و مقاصد پسندیده‌اند (همان، ۴۵۰ ـ ۴۵۱).

وی دانشمندانی را که صرفاً در یک زمینه تبحر دارند، نکوهش می‌کند و کسانی را که به علومی چون کیمیا می‌پردازند، ابله می‌شمرد و کار آنان را به هذیان تشبیه می‌کند (همان، ۴۱۰ ـ ۴۱۱، ۵۱۰). وی می‌افزاید گروهی از علما و وعاظ که در تنگنای معاش در می‌مانند، به دربار سلاطین پناه می‌برند تا به مال دنیا دست یابند، در حالی که تقریباً همهٔ ثروت شاهان از راه نادرست گردآمده است (همان ۵۰۸).

وی اهل علم را از همنشینی با صاحبان قدرت برحذر می‌دارد و به آنان سفارش می‌کند که روش رسول خدا و صحابه و تابعین را پیش گیرند و از مجالست با علما و توجه به اقوال گوناگون و مطالعه کتب و اغتنام فرصت و عمل به علم باز نمانند (همان، ۴۱۱-۴۱۲).

ابن جوزی در *صید الخاطر* فصلی را به فقر و آثار آن اختصاص داده است و کسانی را چون علما و پارسایان که مایهٔ معیشتی ندارند، از در غلتیدن به دامن پادشاهان و یا عوام‌فریبی بیم می‌دهد. وی گروهی از دانشمندان را که با پیشه‌وری و استنساخ کتب به قناعت روزگار می‌گذرانند، می‌ستاید و برخی از علمای زمان خویش را که به سبب دنیاپرستی به دربار سلاطین پناه برده یا به عوام فریبی روی آورده‌اند، سرزنش می‌کند (صص ۵۱۰-۵۱۲).

حکومت و سیاست: ابن‌جوزی در باب هفتم از *تلبیس ابلیس* می‌نویسد: شریعت سیاست الهی است و محال است که در آن خللی باشد و به استناد آیهٔ «... ما فَرَّطْنا فِی الکِتابِ مِن شَیءٍ...» (انعام/ ۶/ ۳۸) نظر کسانی را که سیاست را برتر از شریعت می‌شمرند، باطل می‌داند (ص ۱۳۲). در امر حکومت سخن «المأمور معذور» را نادرست می‌شمارد، زیرا معتقد است که گاه فرمانروای برتر به ستم فرمان می‌دهد و اطاعت از فرمان او یاری به ستمکار خواهد بود (ص ۱۳۴).

وی ولایت و حکومت را به شرط مراعات مصالح رعایا و اجرای عدل و پرهیز از ستم خطیرترین و والاترین منزلت، پس از پیامبری معرفی می‌کند (*المصباح*، ۱/ ۳۰۰) و عقیده دارد که خیرخواهی سلطان نسبت به رعایا و دادگری او سبب فراوانی نعمت، و بدخواهی و ستم او موجب خشکسالی می‌گردد (همان، ۱/ ۲۸۹). وی معتقد است که رعایا در گروهند: خواص و عوام. نسبت به خواص بیشتر باید تفقد کرد، زیرا آنان به مثابه ابزار حکومتند و این تفقد نباید منقطع گردد، زیرا گاه امین نیز خیانت می‌ورزد و خیرخواه نیرنگ می‌بازد (همان، ۱/ ۲۷۶). اما عوام را باید میان بیم و امید نگهداشت، با آنان بیشتر رفق و حلم ورزید

و نباید به سخنانی که برضد یکدیگر می‌گویند، وقعی نهاد، زیرا غالباً مردم اغراض خویش را با نیرنگ می‌پوشانند (همان، ۱/۲۸۰).

ابن‌جوزی به کار بردن لقب «شاهنشاه» را برای پادشاهان جایز نمی‌شمرد و می‌نویسد روایات صحیح دلالت بر منع استعمال این لفظ دارد: هنگامی که در ۴۳۹ ق/ ۱۰۴۷م لقب شاهنشاه به القاب جلال‌الدوله ابوکالیجار افزوده شد، خلیفه القائم فرمان داد که این لقب در خطبه‌ها آورده شود. عامه از شنیدن آن برشوریدند و خطیبان را سنگ باران کردند. از فقها در این باره نظرخواهی شد. بیشتر آنان با قیاس این لقب با عناوین قاضی القضاة و کافی الکفاة و استدلال به اینکه مقصود از ملک الملوک سروری بر شاهان زمین است، به کار بردن آن را جایز شمردند. ابن جوزی در *المنتظم* پس از نقل این مطلب، نظر قاضی القضاة ابوالحسن ماوردی را که از نزدیک‌ترین کسان به جلال‌الدوله و استعمال آن را جایز نمی‌شمرد، تأیید می‌کند (۸/۹۷-۹۸؛ علیمی، ۲/۲۰۰-۲۰۱).

سیما و شخصیت: ابن جوزی را خوش‌سیما، شیرین شمایل با صدایی نرم و حرکات موزون وصف کرده‌اند. در منابع آمده است که ریش وی بر اثر نوشیدن بلاذر ریخته و بسیار کوتاه شده بود، و تا دم مرگ آن را خضاب می‌کرد. بر اساس تجاربی که از دوران کودکی کسب کرده بود، اعتقاد داشت که غذای نامناسب سبب ناتوانی و بیماری می‌گردد و آدمی را از عبادت و کار خیر باز می‌دارد (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *صیدالخاطر*، ۵۷۸). از این روی بسیار مراقب تندرستی خویش بود و آنچه را برای قوت عقل و حدت ذهن خود مفید می‌دانست، به کار می‌برد. خوش غذا بود و خوراکش بیشتر جوجه و غذاهای سبک بود و به جای میوه از شربتها و معجونها استفاده می‌کرد و آنچه شبهه ناک بود، نمی‌خورد. جامه‌اش بهترین جامه‌ها بود: جامه‌های سفید و نرم و عطرآگین (ابن رجب، ۱/۴۱۲، ۴۱۳؛ ابن کثیر، ۱۳/۳۲؛ ابن عماد، ۴/۳۳۰). شیفتهٔ کتاب و مطالعه بود، وقتی کتابی را می‌دید که پیش‌تر آن را ندیده بود، حال کسی را می‌یافت که بر گنجی دست یافته است (ابن جوزی، عبدالرحمن، *صید الخاطر*، ۵۷۱). بی‌بهره از ذوق سلیم نبود. حلاوت مناجات را چشیده بود. روزها روزه می‌داشت و شبها به عبادت برمی‌خاست و در تاریکی شب به دیدار صالحان می‌رفت. مداعباتش لطیف و شیرین بود. ذهنی وقاد داشت و حاضر جواب بود (ابن رجب، ۱/۴۱۲، ۴۱۳). فی البدیهه پاسخهای شیرین و لطیف می‌داد، چنانکه وقتی مردی از او پرسید: تسبیح گفتن بهتر است یا استغفار کردن؟ پاسخ داد: جامهٔ شوخگن به صابون بیشتر نیاز دارد تا به بخور؛ از او دربارهٔ غنا سؤال شد، پاسخ داد: اُقْسِمُ‌بِالله لَهْوٌ لَهْوٌ (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۴۹۰؛ ابن رجب، ۱/۴۲۱، ۴۲۲).

شخصیت علمی و مذهبی ابن‌جوزی سبب شده که وی را با القابی که گاه بسیار مبالغه‌آمیز می‌نماید، بخوانند: شیخ‌العراق و امام الآفاق (ابن جزری، ۳۷۵)، امام الحافظ العلامة (ابن تغری بردی، ۶/۱۷۵)، شیخ‌الوقت (ذهبی، *دول*، ۲/۷۹)، عالم العراق و واعظ الآفاق (همو، *تذکره*، ۴/۱۳۴۲)، الامام الاوحد (ابن جبیر، ۱۹۶)، الحبر المتکلم (همو، ۱۹۸).

فرزندان او: از ابن جوزی سه پسر به نامهای ابوبکر عبدالعزیز، ابوالقاسم علی و ابومحمد یوسف و شش دختر به نامهای رابعه (مادر یوسف بن قزاوغلی معروف به سبط ابن جوزی)، شرف النساء، زینب، جوهره، ست العلماء کبری و ست العلماء صغری. این دختران همه از پدر و دیگران حدیث شنیده‌اند.

عبدالعزیز بر مذهب احمد بن حنبل فقه آموخت و از ابوالوقت، ابن ناصر، ارموی و گروهی دیگر از مشایخ پدرش حدیث شنید و به موصل سفر کرد و در آنجا به وعظ پرداخت و قبول تام یافت. گفته‌اند که خاندان شهرزوری بدو رشک بردند و مسمومش ساختند و وی در ۵۵۴ ق درگذشت.

ابوالقاسم علی از ابن بطی وجز او حدیث شنید. هنگامی که پدرش به واسط برده شد، به کتابخانهٔ او که در درب دینار بود، دست یافت و آنچه از آنها خواست، برداشت و به بهایی که قیمت مرکب آن نمی‌شد، فروخت. او در ۶۳۰ ق در حالی که پدر او را ترک کرده بود، بی‌آنکه وی را ببیند، درگذشت. ابومحمد یوسف ملقب به محیی‌الدین بسیار حدیث شنید، فقه آموخت و بر روش درست و اخلاق پسندیده بالید. او بود که سبب رهایی پدر شد و پس از مرگ پدر، به وعظ پرداخت و شغل پدر را به بهترین نحو ادامه داد. مدتی ولایت حسبهٔ بغداد بدو سپرده شد و مدتی نیز عهده‌دار انشای مکاتبات خلفا به پادشاهان گردید و سرانجام به مقام استاد داری المستعصم رسید (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۵۰۲ - ۵۰۳).

ابن جوزی پس از آخرین وعظ خود در ۱۷ رمضان ۵۹۷ بیمار شد و پس از ۵ روز در شب جمعه میان نماز مغرب و عشا در خانهٔ خود در قَطُفتا (محله‌ای در شرق بغداد) درگذشت.

گزارشهایی که در باب تشییع جنازهٔ او در دست است، شخصیت اجتماعی و نفوذ وی در مردم را نشان می‌دهد: در سوگ او بازارها بسته شد و مردم بغداد برای تشییع جنازه گرد آمدند. انبوه جمعیت تا بدانجا بود که جنازهٔ او تا وقت نماز جمعه به گوری که در مقبرهٔ احمد بن حنبل برای وی آماده شده بود، نرسید و بزرگان مذهب نتوانستند بر او نماز بگزارند و از کفن او جز اندکی باقی نماند (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۴۴۹ - ۵۰۰؛ ابن رجب، ۱/۴۲۸ - ۴۲۹؛ ابن تغری بردی، ۶/۱۷۵).

گفته‌اند که وصیت کرد شعری را که بدین مضمون سروده بود، بر قبرش بنویسند: «ای بسیار بخشاینده، ای که از گناهکاران در می‌گذری، گناهکاری به امید بخشایش گناهانش نزد تو آمده است. من مهمانم و سزای مهمان جز احسان نیست» (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۵۰۲).

آثار: ابن جوزی از سیزده سالگی به تألیف پرداخت (ابن

رجب، ۴۱۶/۱) و ازآنجا که تا پایان عمر از نوشتن باز نایستاد، شمار آثارش بسیار است. قدرت ذهنی شگفت‌انگیزش نیز او را یاری داده است. ابن دبیثی می‌گوید: «کسی را نمی‌شناسم که بیش از ابن جوزی در رشته‌های گوناگون علمی تألیف کرده باشد. جزوه‌ای دیدم که اختصاص به نام کتابهای او داشت» (ذهبی، *المختصر*، ۲۳۸). ناجیه عبدالله ابراهیم می‌نویسد که من این جزوه را که در دو ورق تنظیم شده، تصحیح و آماده نشر کرده‌ام (ص ۲۶).

ابن تیمیه در *اجوبة المصریة* می‌نویسد: ابن جوزی تصنیفات و تألیفات بسیار در زمینه‌های مختلف دارد. من یک بار آثار او را شمردم، بیش از هزار تصنیف بود. پس از آن باز آثاری از او دیدم که در آن شمارش به حساب نیاورده بودم (ابن رجب، ۴۱۵/۱). در منابع آمده است که در بارهٔ تألیفات ابن جوزی از خود او سؤال شد. در پاسخ گفت: «بیش از ۳۶۰ تصنیف است که برخی از آنها ۲۰ مجلد و برخی فقط یک جزوه است» (ابن رجب، ۴۱۳/۱). سبط ابن جوزی می‌نویسد: از او شنیدم که در اواخر عمر بر بالای منبر می‌گفت «من با این دو انگشتم ۲۰۰۰ مجلد کتاب نوشته‌ام» (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۴۸۲).

در باب کثرت آثار وی گفته‌اند: اگر شمار جزواتی را که نوشته است بر روزهای زندگانی وی تقسیم کنند، معلوم می‌شود که وی در هر روز ۹ جزوه کتابت کرده است (ابن خلکان، ۱۴۱/۳؛ قس: ذهبی، سیر، ۳۷۷/۲۱) و از این جهت وی را با ابوجعفر محمد بن جریر طبری که گفته شده روزی ۴۰ صفحه کتابت می‌کرده است، می‌توان مقایسه کرد. همچنین نوشته‌اند که ابن جوزی تراشهٔ قلمهایی را که با آنها احادیث پیامبر اکرم را می‌نوشته، گرد آورده بود. هنگام مرگ وصیت کرد که آب غسل اورا با آنها گرم کنند، چنین کردند. این تراشه‌ها بیش از مقدار مورد نیاز بود (ابن خلکان، همانجا).

برخی از محققان از بسیاری آثار ابن جوزی با ناباوری اظهار شگفتی کرده‌اند، اما با توجه به اینکه وی حدود ۹۰ سال زندگی کرده و هرگز وقت خود را ضایع نمی‌کرده است، جای شگفتی نیست. خود در اغتنام فرصت گفته است: گروه کثیری، همان گونه که مردم عادت دارند، با من دیدار می‌کنند. از آنجا که وقت را گرانبهاترین چیزها می‌دانم، این دیدارها را خوش نمی‌دارم، اما اگر از این کار خودداری کنم، ارتباطات مألوف می‌گسلد واگر به این دیدارها ادامه دهم، وقت ضایع می‌شود. پس تا آنجا که می‌توانم از دیدار سرباز می‌زنم و اگر ناگزیر دیداری پیش آید، کم سخن می‌گویم تا زمان دیدار کوتاه شود. افزون بر این، کارهایی برای هنگام ملاقات، از پیش آماده می‌کنم تا آن زمان بیهوده سپری نشود. پس قطعه قطعه کردن کاغذ، تراشیدن قلم، دسته کردن دفترها و کارهایی مانند اینها را که نیاز به اندیشیدن و حضور ذهن ندارد ــ و به هر حال باید وقتی نیز صرف آنها شود ــ برای این اوقات می‌نهم (*صید الخاطر*، ۳۰۶ ـ ۳۰۷).

با عنایت به آنچه ابن جوزی خود در باب شمار تألیفات خویش (۲۰۰۰ اثر) بیان کرده است و با توجه به شمار تألیفات باز مانده از وی (حدود ۳۸۴ اثر)، همانطور که از منابع برمی‌آید، باید پذیرفت که بسیاری از آثار وی بر اثر سوانح طبیعی، جنگها و آتش سوزیها از میان رفته است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۹۰/۱۰؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۱)/۲۳۲؛ علیمی، ۸۰/۱).

نقد آثار: به رغم بلندی مقام ابن‌جوزی در تألیف، وی از طعن و خرده‌گیری علما برکنار نمانده است. شاید سبب اصلی آن غرور و خودپسندی او بوده باشد. علاوه بر این بدگویی بسیار او از علمای دیگر مذاهب و گاه هم مذهبان خود (ابن‌اثیر، ۱۷۱/۱۲؛ ابن‌کثیر، ۳۲/۱۳) سبب برخی خرده‌گیریها نسبت به وی شده است. به هرحال در کارهای او اغلاط بسیاری دیده می‌شود که منشأ آنها را می‌توان کثرت تألیف، بازبینی نکردن آنها پس از تصنیف و میل وی به تأویل در بعضی مسائل دانست، خاصه آنکه در حل شبهات متکلمان و بیان فساد آرای آنان تبحری نداشته است (نک: ابن‌رجب، ۴۱۴/۱).

دانشمندان در ارزیابی آثار ابن‌جوزی نظرات گوناگونی اظهار کرده‌اند: ابن‌تیمیه در *اجوبةالمصریة* می‌گوید: او در حدیث، وعظ و مباحث مربوط به آنها مصنفاتی دارد که کسی چون او تصنیف نکرده است. از بهترین تصانیف او کتابهایی است که در اخبار پیشینیان گرد آورده، از آن جمله است کتابهای مناقب او. او مردی ثقه است، از تألیفات دیگران آگاهی بسیار دارد و در حسن ترتیب و تبویب و جمع و نگارش تواناست. در این زمینه‌ها برخلاف بسیاری از مؤلفان که راست را از دروغ باز نمی‌شناسند، ابن‌جوزی در بازشناختن درست از نادرست بی‌نظیر است (ابن‌رجب، ۴۱۵/۱ـ۴۱۶). امّا در برابر این سخن گفته‌اند که وی ابوالوفاء بن عقیل را بسیار بزرگ می‌داشته و با آنکه نظر او را در برخی از مسائل رد می‌کرده، سخت پیرو او بوده و آنچه از او می‌یافته، نقل می‌کرده است و از آنجا که ابن‌عقیل با همهٔ تبحرش در کلام، در حدیث و آثار آگاهی تام نداشته، سخنانش در این ابواب پریشان و ناهماهنگ بوده و این ناهماهنگی و پریشانی در سخنان ابن‌جوزی نیز راه یافته است (ابن‌عماد، ۳۳۱/۴).

ذهبی از قول موفق عبداللطیف می‌نویسد: «در تصانیف ابن‌جوزی اغلاط بسیار دیده می‌شود، زیرا او پس از اتمام کتاب به تنقیح آن نمی‌پرداخته است». آنگاه با تأیید این سخن می‌افزاید: به سبب ترک مراجعه به کتاب، سخنان بی‌اساس در آثارش مشاهده می‌شود و آن‌قدر تألیف کرده است که اگر عمری دوباره بیابد، نمی‌تواند آنها را اصلاح و بازنویسی کند (سیر، ۳۷۸/۲۱). ابن‌رجب هم می‌گوید: ابن‌جوزی به محض آنکه کتابی را به پایان می‌برد، بی‌آنکه به تنقیح آن بپردازد، به تألیف کتابی دیگر می‌پرداخت و گاه در یک زمان به تألیف چندین کتاب مشغول بود و اگر جز این بود، اینهمه آثار متعدد گرد نمی‌آمد (۴۱۴/۱). همچنین ابن‌فرات می‌نویسد: صاحب *المعجم* که کتاب *زادالمسیر* ابن‌جوزی را بارها نزد او خوانده بوده است، به وجود اغلاط بسیاری در کتابهای او اشاره می‌کند (۲۱۱/(۲)۴).

تألیفات او را در رشته‌های گوناگون علمی باید اختصار آثار دیگران به حساب آورد. او بی‌آنکه دانشی را نزد استادی فراگرفته و در آن صاحب‌نظر شده باشد، از کتابها نقل می‌کرد و از این‌روست که از او نقل شده که گفته است: «من گرد آورنده‌ام نه مصنف» (ابن‌رجب، ۴۱۴/۱).

در حدیث: ابن‌جوزی خود در باب احاطه‌اش بر احادیث نوشته است: «از آنجا که بیشترین اشتغال من حدیث و علوم مربوط به آن بوده، تقریباً می‌توانم دربارهٔ هر حدیثی که بر من عرضه می‌شود، بگویم که صحیح است، حسن است، یا محال (*القصاص*، ۱۱۸). این سخن کاملاً با آنچه علمای حدیث چون ذهبی (سیر، ۳۸۲/۲۱) و سیوطی (*طبقات الحفاظ*، ۴۸۰؛ همو، *اللآلی*، جم) آورده‌اند، مغایرت دارد.

سیوطی به نقل از ذهبی دربارهٔ او می‌نویسد: ابن‌جوزی نزد ما از نظر فن حدیث حافظ به شمار نمی‌آید، ولی می‌توان او را به اعتبار کثرت اطلاع بر حدیث و گردآوری آن حافظ خواند (*طبقات الحفاظ*، همانجا). وی در تفسیر، وعظ و تاریخ مبرز، در فقه حنبلی متوسط و در متون حدیث دارای اطلاعی کامل بود، اما در شناخت صحیح و سقیم احادیث ذوق محدثان و نقادی حافظان مبرز را نداشت (همو، *طبقات المفسرین*، ۵۱). همو در مقدمهٔ کتاب *اللآلی المصنوعة* که در رد کتاب *الموضوعات* ابن‌جوزی تألیف کرده، نوشته است: وی در این کتاب نه تنها بسیاری از احادیث ضعیف، بلکه صحیح و حسن را به عنوان احادیث موضوعه آورده است. البته امامان و حافظان حدیث از آن جمله ابن‌صلاح و پیروان او متذکر این مطلب شده‌اند، ولی من نیز بر آن شده‌ام که این کتاب او را مختصر و نقد کنم و اغلاط آن را مشخص سازم (۲/۱؛ نیز نک: ابوغده، ۱۹۱ ـ ۱۹۵).

برخی قراین نیز نشان می‌دهد که ابن‌جوزی از تاریخ عمومی و اوضاع و احوال جهان در روزگار خود اطلاع چندانی نداشته است، مثلاً در *صیدالخاطر* (ص ۵۳۰) آورده است: پس از آنکه قیصر (در نخستین فتوحات اسلام) هلاک شد، دیگر قیصری به قدرت نرسید.

در شعر: عمادالدین کاتب با نقل پنج نمونه از اشعار ابن‌جوزی در قوافی مختلف دربارهٔ او می‌نویسد: وی دارای عباراتی مصنوع و اشاراتی بدیع و دلنشین است و علاقهٔ بسیار به تجنیس دارد (۱(۳)/۲۶۰ ـ ۲۶۵). برخی از محققان نوشته‌اند که مجموعهٔ اشعار او به ده مجلد می‌رسد (ابو شامه، ۲۴). ابن‌رجب اشعار او را به زیبایی می‌ستاید و سپس افزون بر اشعاری که ابوشامه آورده، ابیاتی از او نقل می‌کند (۴۲۳/۱ ـ ۴۲۴). ابن‌جوزی خود در *المنتظم* قصیده‌ای را که در مدح خلیفه المستضیئ، مشتمل بر ۲۵ مصراع با قافیهٔ «ان» سروده، نقل کرده است (۲۶۳/۱۰ ـ ۲۶۴).

سه کتاب در شعر به ابن‌جوزی نسبت داده شده است: *احکام الاشعار باحکام الاشعار*، *ما قلته من الاشعار* و *المختار من الاشعار* (علوچی، ۲۳۴).

فهرست آثار: مقام علمی و کثرت تألیفات و خدمت بزرگی که ابن‌جوزی به میراث فرهنگ اسلامی کرده، جمعی از محققان را بر آن داشته است که به بحث و استقصای آثار او بپردازند و ابهامات و اشتباهات موجود در این زمینه را مرتفع سازند، خاصه آنکه هنوز بسیاری از نسخ خطی آثار ابن‌جوزی در کتابخانه‌های شرق و غرب عالم پراکنده است و برخی از آنها نیز همچنان ناشناخته مانده است.

ابن‌جوزی خود نخستین کسی است که آثار خویش را فهرست کرده است (ابن‌رجب، ۴۱۶/۱). ابن‌رجب پیش از ذکر آثار ابن‌جوزی می‌نویسد که ابن‌قطیعی فهرست ابن‌جوزی را از آثار خویش به خط خود او دیده و احتمالاً نام کتابهایی دیگر از او را نیز بدان افزوده است (همانجا).

از فهرستهای متقدمان که بگذریم، سید عبدالحمید علوچی کتابی با عنوان *مؤلفات ابن جوزی* نوشته و در آن به‌شمارش و طبقه‌بندی آثار او پرداخته است. وی در این کتاب، آثار چاپی، خطی و مفقود ابن جوزی را بر اساس منابع بسیار و فهرستهای متعدد کتب خطی (به‌زبان عربی و زبانهای دیگر، موجود در کتابخانه‌های مختلف سراسر جهان) معرفی کرده است. این کتاب در بغداد (۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م) به‌چاپ رسیده است. سید محمدباقر بر این کتاب استدراکی نوشته که در مجلهٔ *المورد* (صص ۱۸۱ ـ ۱۹۰) چاپ شده است. در این استدراک نام ۱۱ تألیف که در کتاب علوچی نیامده، ذکر شده و بر اساس فهرستهای متعددی که در اختیار علوچی نبوده، عناوین برخی از آثار نیز تصحیح شده است. علاوه براین، سیدمحمدباقر، اطلاعات بسیاری دربارهٔ کتابخانه‌هایی که آثار ابن جوزی در آنها نگهداری می‌شود، به‌دست داده و در پایان نام کتابهای خطی ابن جوزی را که پس از نشر کتاب علوچی به‌چاپ رسیده، آورده است (ابراهیم، ۲۷ ـ ۲۸). به‌گفتهٔ محمد بهجت اثری در حاشیهٔ کتاب *خریدة القصر* عمادالدین کاتب، هلال ناجی نیز در مجلهٔ *المورد* مستدرکاتی بر کتاب علوچی افزوده است (۳ (۱) / ۲۶۱).

ناجیه عبدالله ابراهیم در مورد آثار ابن جوزی تحقیقات تازه‌ای دارد. وی نکاتی را که از قلم علوچی و سیدمحمدباقر افتاده، به‌ویژه کتابهایی را که خود بدانها دست یافته، به‌عنوان *المستدرک علی مصنفات ابن جوزی* آماده انتشار کرده است (ابراهیم، ۲۹). علوچی آثار ابن جوزی را برحسب موضوعات به‌شرح زیر طبقه‌بندی می‌کند: الف ـ ۲۷ کتاب در قرآن و علوم قرآنی؛ ب ـ ۴۲ کتاب در حدیث، رجال و علوم حدیث؛ ج ـ ۵۴ کتاب در مذاهب، اصول، فقه و عقاید؛ د ـ ۱۴۳ کتاب در وعظ، اخلاق و ریاضات که بیشترین تألیفات او در این زمینه‌هاست؛ هـ ـ ۱۰ کتاب در طب؛ و ـ ۱۶ کتاب در شعر و لغت؛ ز ـ ۹۲ کتاب در تاریخ، جغرافیا، سیر و حکایات که مجموع آنها ۳۸۴ کتاب می‌شود (صص ۲۲۲ ـ ۲۳۶).

از میان آثار بازماندهٔ ابن جوزی که نام آنها پس از این خواهد آمد، *المنتظم* و *تلبیس ابلیس* دارای اهمیتی خاص‌است که دراینجا‌به‌بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*: این کتاب مهم‌ترین اثر ابن

جوزی در تاریخ است. در این کتاب مؤلف پس از خطبه که با عبارت «الحمدلله الذی سبق الازمان وابتدعها والالوان واخترعها...» شروع می‌شود، به‌اقامهٔ دلیل بر وجود خدای تعالی و سپس ذکر نخستین مخلوقات می‌پردازد و تاریخ عالم را از آغاز تا دوران حضرت رسول و از آن زمان تا ۵۷۴ ق / ۱۱۷۸ م (خلافت المستضیٔ: ۵۶۶ ـ ۵۷۵ ق / ۱۱۷۱ ـ ۱۱۷۹ م) می‌آورد. وی حوادث تاریخی قبل از هجرت را برحسب ابواب و بعد از آن را به‌ترتیب سنوات ذکر می‌کند (دارالکتب، ۲۵۵/۸). در تاریخ هر سال نخست اخبار مهم و حوادثی را که از نظر وی جالب یا شگفت‌انگیز بوده است، می‌آورد. سپس به‌وفیات بزرگان می‌پردازد و در این بخش نام آنان را که گاه همراه شرح مختصری از احوال و آثارشان است، به‌ترتیب الفبایی ذکر می‌کند.

حاجی خلیفه پس از معرفی *المنتظم* و اشاره به‌فواید جنبی آن در علم حدیث از قول مولا علی بن حنایی، می‌افزاید، در این کتاب مطالب بی‌اساس و اغلاط آشکار بسیار است که من به‌برخی از آنها در حاشیهٔ نسخه‌ای که به‌خط مؤلف است، اشاره کرده‌ام. آنگاه می‌افزاید که این کتاب را شیخ علاءالدین علی بن محمد مشهور به‌مصنفک در ۸۷۰ ق / ۱۴۶۶ م در ادرنه در یک مجلد خلاصه کرده و آن را *مختصر المنتظم وملتقط الملتزم* نامیده است (صص ۱۸۵۰ ـ ۱۸۵۱). بروکلمان از این کتاب با عنوان *المنتظم فی ملتقط الملتزم* سخن گفته است (GAL, S, I/915) که به‌نظر می‌رسد تصحیفی از نام مختصر مصنفک باشد. وی می‌نویسد قسمت اول این کتاب مأخوذ از طبری است که مطالب بسیاری در وفیات بدان افزوده شده است و قسمتهای اخیر آن مقتبس از *الکامل* ابن اثیر است، هرچند که ابن جوزی خود در *المنتظم* ابن اثیر را مورد انتقاد قرار داده است (همانجا). در مقایسه‌ای اجمالی که میان مطالب *المنتظم* و *تاریخ طبری* و همچنین *الکامل* ابن اثیر به‌عمل آمد، معلوم شد که نظر بروکلمان در مورد قسمت اول صحیح است، اما اقتباس قسمتهای اخیر *المنتظم* از *الکامل* ثابت نشد. بنابراین و با توجه به‌سخن عبدالمنعم در مقدمه بر کتاب *العسجد المسبوک* غسانی که می‌نویسد: گروهی از مؤلفان پس از ابن جوزی از جمله ابن اثیر از *المنتظم* سود جسته‌اند (ص ۱۱۱)، می‌توان احتمال داد که بروکلمان تلخیص مصنفک را با *المنتظم* اشتباه کرده و آن را با *تاریخ طبری* و *الکامل* ابن اثیر مقایسه نموده باشد.

ابن قفطی در بحث از علم تاریخ و کتب تاریخی، *المنتظم* ابن جوزی را به‌مثابه یکی از تکمله‌های متوالی *تاریخ طبری* که هر یک برای کامل کردن کتابهای پیش از خود تألیف شده، به‌شمار آورده است و می‌گوید: ذکر حوادث پس از *المنتظم* را ابن قادسی تا ۶۱۶ ق ادامه داده و آن را تکمیل کرده است (صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱).

ابن جوزی در *المنتظم* نظیر آنچه در روزنامه‌های روزگار ما می‌آید، از حوادث گوناگون سخن می‌گوید: رویدادهای مهم سیاسی، توطئه‌ها، اخبار مربوط به‌جنگها، اخبار فرهنگی (برگزاری مجالس وعظ و خطابه و مناظره، تأسیس مدارس و نام مدرسان و معیدان آنها...)، منازعات مذهبی و کلامی، تاریخ آغاز و پایان بناها، قتلها، سرقتها، نیرنگها، آتش‌سوزیها، رویدادهای شگفت‌انگیز، اخبار مربوط به‌خلیفه (شکار، سیاحت، بیماری...)، گزارش برخی نرخها در روزهای گرانی و ارزانی، قحط و غلاها، شیوع بیماریها، سوانح طبیعی (طغیان رودها، بارانهای شدید، تگرگهای درشت...)، گزارش گرم‌ترین روز سال، اخبار مربوط به‌افطاری و مهمانیها به‌مناسبتهای مختلف، گزارش اعدامها (دزدان، قاتلان، بدمذهبها...) و ...، تا آنجا که اگر صحت این گزارشها محقق گردد، می‌توان این کتاب، به‌ویژه جلد نهم و دهم آن را که مقارن دوران زندگی مؤلف است، آیینهٔ تمام نمای روزگار او دانست که از لحاظ مطالعات علوم انسانی به‌ویژه علوم اجتماعی حائز اهمیت فراوان است (نک: مثلاً ۲۰۳/۱۰ ـ ۲۰۸).

شش مجلد از این کتاب (ج ۵ ـ ۱۰) مشتمل بر حوادث و وفیات سالهای ۲۵۷ ـ ۵۷۴ ق/ ۸۷۱ ـ ۱۱۷۸ م با برخی حواشی و تصحیحات در ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۹ ق در حیدرآباد دکن به طبع رسیده و در ۱۳۶۰ ـ ۱۳۶۲ ق فهرست اعلام مجلدات پنجم تا نهم آن توسط سیدظهیرالدین حسن تهیه گردیده و به پایان هر مجلد افزوده و منتشر شده است.

ابن جوزی خود کتاب *المنتظم* را که در ده جلد بزرگ تألیف کرده بود، در یک مجلد کوچک مختصر ساخت و آن را *شذور العقود فی تاریخ العهود* نامید. سخاوی این کتاب را به خط ابن جوزی دیده است (ص ۳۰۴).

سبط ابن جوزی می‌نویسد تاریخ نیایم یعنی *المنتظم* در ۵۷۴ ق به پایان رسید. او تاریخ کوچکی به نام *درة الاکلیل* دارد که ذیلی بر *المنتظم* و حاوی حوادث سالهای ۵۷۵ ـ ۵۹۰ ق (سال تبعید او به واسط) است و در این کتاب حوادث به طور کامل استقصا نشده است (ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۱)/۳۵۳). کسانی دیگر نیز بر *المنتظم* ذیلهایی نوشته‌اند: محمدبن احمد بن محمد قادسی (د ۶۹۴ ق) ذیل خود را که در چند مجلد است، *الفاخر فی ذکر حوادث ایام الامام الناصر* نامیده است. امام العز ابوبکر محفوظ بن معتوق بن البزوری نیز ذیلی بر *المنتظم* دارد (سخاوی، همانجا).

۲. *تلبیس ابلیس*: ابن جوزی در مقدمهٔ کوتاه این کتاب می‌نویسد: پس از رحلت حضرت رسول (ص) و درگذشت یاران او... هواها بازگشت و بدعتها آفرید... بیشتر مردم به گروههای گوناگون گرویدند و ابلیس سر برآورد تا آنان را بفریبد و باطل را بیاراید و تفرقه افکند و گمراهان را گردهم آورد... از این‌رو من بر آن شدم تا با تألیف *تلبیس ابلیس* مردم را از نیرنگهای او برحذر دارم و دامهایش را بنمایانم (ص ۴).

ابن جوزی این کتاب را در ۱۳ باب تألیف کرده که برخی از ابواب آن خود به فصول و بخشهای فرعی تقسیم شده است. از آنجا که فصول و بخشهای این کتاب تا حدود زیادی بیانگر عقاید و آرای ابن جوزی است، اشاره به مباحث اصلی این ابواب و فصول به شناخت بیشتر شخصیت او کمک می‌کند:

باب اول ـ در امر به پیروی از سنت و همراهی با جماعت: دراین

باب ابن جوزی با استناد به روایات عامه لزوم پیروی از «سنت» را براساس تلقی اهل تسنن از «سنت» تبیین می‌کند و با اشاره به حدیث افتراق، «اهل جماعت» را فرقهٔ ناجیه معرفی می‌کند (ص ۸).

باب دوم ـ در نکوهش بدعتها و بدعت‌گذاران: در این باب ابن جوزی بدعت گذاران را به ۶ گروه اصلی و هر گروه اصلی را به ۱۲ گروه فرعی تقسیم می‌کند. گروههای اصلی بدعت‌گذار از نظر وی عبارتند از حروریه، قدریه، جهمیه، مرجئه، رافضه و جبریه (صص ۱۹ ـ ۲۳). وی از گروههای فرعی رافضه به دو گروه شیعه و امامیه اشاره و آنها را چنین معرفی می‌کند: شیعه معتقد است که علی (ع) وصی پیامبر خداست و ولی امر بعد از اوست و امت که با جز او بیعت کردند، کافر شدند. امامیه معتقدند که ممکن نیست دنیا از وجود امامی از فرزندان حسین (ع) خالی باشد. امام را جبرئیل تعلیم می‌دهد و هرگاه بمیرد، کسی چون او جانشینش می‌شود (ص ۲۲).

باب سوم ـ در تحذیر از فتنه‌ها و نیرنگهای ابلیس: در این باب با استناد به قرآن کریم و احادیث به بیان فریبکاری شیطان می‌پردازد و می‌گوید: هر انسانی را شیطانی است و شیطان همانند خون در آدمی جریان دارد و آنگاه فصلی به ضرورت پناه بردن به خدا از شر شیطان اختصاص می‌دهد.

باب چهارم ـ در معنی تلبیس و غرور: به نظر وی تلبیس نمایاندن باطل به صورت حق و غرور نوعی نادانی است که نادرست را درست و زشت را زیبا می‌نمایاند.

باب پنجم ـ در ذکر فریبکاری ابلیس در اعتقادات و دینها: در این باب به بیان بطلان عقاید سوفسطائیان، دهریان، طبایعیان (معتقدان به عناصر چهارگانه)، ثنویان، فلاسفه و پیروان آنان، معتقدان به هیاکل (کسانی که اجرام سماوی را به‌عنوان جسم روحانیان علوی می‌پرستند)، بت‌پرستان، پرستندگان آتش و خورشید و ماه، مردم دوران جاهلیت، منکران نبوت، یهودیان، نصاری، صابئان، مجوس، منجمان، منکران رستاخیز و تناسخیان می‌پردازد. آنگاه چگونگی فریبکاری شیطان را در اعتقادات امت مسلمان شرح می‌دهد و در این زمینه از تقلید و اجتهاد و مسائل مربوط به آنها سخن می‌گوید و پس از بحثی راجع به کلام و نکوهش متکلمان کیفیت فریبکاری ابلیس را بر خوارج، رافضیان، باطنیان (اسماعیلیه، سبعیه، بابکیه، محمره، قرامطه، خرمیه، تعلیمیه) بیان می‌کند.

باب ششم ـ در فریفتن عالمان: در این باب تلبیس شیطان بر قاریان، محدثان، فقیهان، اهل جدل، واعظان و گویندگان قصص، لغویان و ادیبان، شاعران و دانشمندان مبرز شرح داده می‌شود.

باب هفتم ـ در فریفتن فرمانروایان و پادشاهان.

باب هشتم ـ در فریبکاری در عبادات: در این باب چگونگی فریفته شدن عابدان در تطهیر، وضو، اذان، نماز، قرائت قرآن، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر بیان می‌شود.

باب نهم ـ در فریفتن زاهدان و عابدان: وی در این باب ترک دنیا، سرزنش علما، روی‌گردانی از آموختن علم، ترک مباحات، پشمینه پوشی، حب جاه، ژولیدگی، ظاهر زاهدانه، احتراز از خرید، انگشت‌نما شدن، عجب به عبادت، عمل به اوهام و پندارها به عنوان «واقعه»ها و... را از مصادیق تلبیس ابلیس می‌شمارد.

باب دهم ـ در فریفتن صوفیان: ابن جوزی در آغاز این باب صوفیان را گروهی از زاهدان می‌شمارد که با صفات، نشانه‌ها و احوالی از زاهدان بازشناخته می‌شوند. سپس با استناد بر اخبار به بیان وجه تسمیهٔ این گروه به صوفیه و متصوفه می‌پردازد (صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲) و آنگاه مباحثی در نادرستی اعتقادات صوفیان بیان می‌کند.

باب یازدهم ـ در فریفتن متدینان در آنچه شبیه کرامات است.

باب دوازدهم ـ در فریفتن مردم عامی.

باب سیزدهم ـ در فریفتن عموم مردم با آرزوهای دور و دراز.

آثار چاپ شده: ۱. در قرآن و علوم قرآنی: *زادالمسیر فی علم‌التفسیر*، دمشق، در ۱۴۰۶ق زیر چاپ؛ *المدهش*، بغداد، ۱۳۴۸ق. ۲. در حدیث و رجال حدیث و علوم آن: *آفة اصحاب الحدیث*، به کوشش سیدعلی میلانی حسینی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ *اخبار اهل الرسوخ*، قاهره، ۱۳۲۲ق، چاپ دیگر در بمبئی بدون تاریخ. ۳. در مذاهب و اصول و فقه و عقاید: *دفع الشبهة التشبیه والرد علی المجسمة*، دمشق، ۱۳۴۵ق. ۴. در وعظ و اخلاق و ریاضات: *بستان الواعظین و ریاض‌السامعین*، قاهره، ۱۹۳۴م، چاپ دیگر در ۱۹۶۳م؛ *تلبیس ابلیس* یا *الناموس فی تلبیس ابلیس*، دهلی، ۱۳۲۳، چاپهای دیگر در قاهره، ۱۳۴۰، ۱۳۴۷ و ۱۳۶۸ق (شرح آن گذشت)؛ *روح‌الارواح*، قاهره، ۱۳۰۹ق؛ *رؤوس‌القواریر*، قاهره، ۱۹۱۴م؛ *صیدالخاطر*، دمشق، ۱۹۶۰م، چاپ دیگر بدون تاریخ؛ *عجیب‌الخطب*، تهران، ۱۲۷۴ق؛ *لفتة الکبدالی [فی] نصیحة الولد*، مطبعة المنار، ۱۹۳۱م؛ *یاقوتة المواعظ والموعظة*، قاهره، ۱۳۰۹ق، چاپ دیگر ۱۳۲۲ق. ۵. در طب: *تنبیه النائم الغمر علی حفظ مواسم عمر*، مطبعة الجوائب، ۱۸۸۵م؛ *الطب الروحانی*، دمشق، ۱۳۴۸ق. ۶. در شعر و لغت: *تقویم‌اللسان* (در ۱۳۸۵ق آماده طبع بوده است). ۷. در تاریخ، جغرافیا، سیر و حکایات: *اخبار الظراف والمتماجنین*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ *اخبارالنساء*، قاهره، چاپ دیگر بیروت (منسوب به ابن‌قیم الجوزیة)؛ *الاذکیاء*، مصر، ۱۲۷۷ق و چاپهای دیگر ۱۳۰۴، ۱۳۰۶ق و...؛ *تلقیح فهوم اهل الاثر*، چاپ ناقص در لیدن، ۱۸۹۲م، چاپ کامل در دهلی، ۱۸۶۹م، چاپ دیگر ۱۹۲۷م؛ *الحمقی والمغفلین*، دمشق، ۱۳۵۷ق، چاپ دیگر با نام *اخبار الحمقی والمغفلین*، به کوشش عثمان خلیل، مصر، ۱۹۲۸م؛ *الذهب المسبوک فی سیر الملوک*، بیروت، ۱۸۸۵م؛ *ذم‌الهوی*، قاهره، ۱۹۶۲م؛ *صفوة‌الصفوة*، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۶ ـ ۱۹۳۷م، چاپ دیگر با نام *صفة‌الصفوة*، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ *مناقب احمدبن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ *مناقب بغداد*، بغداد، ۱۳۴۲ق؛ *مناقب الحسن البصری*، قاهره، ۱۹۳۱م؛ *مناقب عمربن الخطاب* یا *تاریخ عمربن الخطاب*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ مناقب عمربن

عبدالعزیز یا سیرة عمربن عبدالعزیز، قاهره، ۱۳۳۱ق، مختصر آن به نام مختصر مناقب عمربن عبدالعزیز، لایپزیک، ۱۸۹۹م و چاپ دیگر آن قاهره، ۱۳۳۱ق؛ *ملتقط الحکایات*، قاهره، ۱۳۰۹ق؛ *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۸ ـ ۱۹۴۰م (شرح آن گذشت)؛ *مولدالنبی (ص)*، بارها به چاپ رسیده است؛ *الوفا فی فضائل المصطفی (ص)*، به کوشش بروکلمان.

آثار خطی: علوچی از ۳۸۴ اثر ابن‌جوزی ۱۳۹ کتاب را به عنوان خطی معرفی کرده (صص ۲۰۶ ـ ۲۱۱) و نام کتابخانه‌هایی را که این نسخه‌ها در آنها نگهداری می‌شود، آورده و آنها را در موضوعات مختلف بدین شرح طبقه‌بندی کرده است: قرآن و علوم قرآنی، ۱۰ اثر؛ حدیث، رجال حدیث و علوم آن، ۱۴ اثر؛ مذهب، اصول، فقه و عقاید، ۱۲ اثر؛ وعظ، اخلاق و ریاضات، ۷۲ اثر؛ طب ۳ اثر؛ شعر و لغت ۲ اثر؛ تراجم عام ۹ اثر؛ تراجم خاص ۹ اثر؛ حکایات و قصص، ۵ اثر؛ تاریخ یک اثر؛ تاریخِ جغرافیا ۲ اثر (صص ۶۳ ـ ۲۰۳، ۲۲۲ ـ ۲۳۹).

مآخذ: ابراهیم، ناجیه عبدالله، مقدمه بر *المصباح المضیٔ* (نک: ابن‌جوزی در همین مآخذ)؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جبیر، محمدبن احمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة‌النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۶۴م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *آفة اصحاب الحدیث*، به کوشش سید علی میلانی حسینی، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ همو، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *صفة‌الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *صیدالخاطر*، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ همو، *القصّاص والمذکّرین*، به کوشش ابوهاجر محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *مشیخة ابن الجوزی*، به کوشش محمّد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *المصباح المضیء*، به کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ همو، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۹ق؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *تذکرة‌الخواص*، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌رجب، عبدالرحمن بن احمد، *ذیل طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، بصره، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ ابن‌قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن‌بن اسماعیل، *تراجم رجال‌القرنین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق / ۱۹۴۷م؛ ابوغده، عبدالفتاح، حاشیهٔ *الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل* محمد عبدالحی لکنوی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ اثری، محمد بهجت، حاشیه بر *خریدة القصر وجریدة‌العصر* (نک: عمادالدین کاتب در همین مآخذ)؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حالی، الطاف حسین، *حیات سعدی*، ترجمهٔ نصرالله سروش، تهران، ۱۳۱۶ش؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲ق؛ دارالکتب، *فهرست*؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة‌الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *دول‌الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، کتاب‌فروشی علی‌اکبر علمی و کتاب‌فروشی ادبیه؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ*، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ سعدی، «بوستان»، «گلستان»، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۹۰۸م؛ همو، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *طبقات المفسرین*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *اللآلی المصنوعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ شریف رضی، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۰ق؛ عبدالمنعم، شاکر محمود، مقدمه بر *العسجد المسبوک* (نک: غسانی در همین مآخذ)؛ عبدالواحد، مصطفی، مقدمه بر *ذم‌الهویٰ* عبدالرحمن بن جوزی، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۲م؛ علوچی، عبدالحمید، *مؤلفات ابن‌الجوزی*، بغداد، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ علیمی، عبدالرحمن‌بن محمد، *المنهج‌الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر*، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، منشورات وزارة الاعلام؛ غسانی، ملک اشرف، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت ـ بغداد، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ فاخوری، محمود، مقدمه بر *صفة‌الصفوة* (نک: ابن‌جوزی، عبدالرحمن در همین مآخذ)؛ *قرآن کریم*؛ کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه وتأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ محفوظ، محمد، مقدمه بر *مشیخة* (نک: ابن‌جوزی، عبدالرحمن در همین مآخذ)؛ نفیسی، سعید، «مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد»، مهر، س ۲، شم ۲، تهران، ۱۳۱۷ش؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ نیز:
EI²; GAL, S.

هادی عالم‌زاده

اِبْنِ جَوزی، محیی‌الدین ابومحمد (و ابوالمحاسن: ابن‌رجب، ۲۵۸/۲؛ یا ابوالمظفر: یونینی، ۳۳۲/۱) یوسف‌بن عبدالرحمن (۱۳ ذیقعدهٔ ۵۸۰ ـ مق صفر ۶۵۶ ق / ۱۵ فوریهٔ ۱۱۸۵ ـ فوریهٔ ۱۲۵۸م)، فقیه، اصولی، واعظ و محتسب حنبلی مذهب بغداد و استاذالدار (رئیس تشریفات دربار) آخرین خلیفهٔ عباسی. وی فرزند کهتر ابوالفرج عبدالرحمن‌بن جوزی (ه م) است. در بغداد زاده شد، نزد پدرش و کسانی چون یحیی‌بن اسعدبن بَوش و ابومنصور عبدالله‌بن محمدبن عبدالسلام و ابن‌مغطوش و ابوالحسن‌بن محمدبن یعیش، ذاکربن کامل و ابن‌کُلَیب حدیث شنید (ابن‌رجب، همانجا؛ ذهبی، ۳۷۳/۲۳) وقرائات را در واسط نزد ابن‌باقلانی فرا گرفت (یونینی، ۳۳۴/۱ ـ ۳۳۵) و از مستعصم خلیفه اجازهٔ روایت یافت (ابن‌کثیر، ۲۰۴/۱۳). وی همچنین از شیخ ضیاءالدین عبدالوهاب‌بن سکینه خرقه گرفت (ابن‌رجب، همانجا). در ۱۷ سالگی پدرش در گذشت و مادر خلیفه الناصر حمایت از او را به عهده گرفت و به اشارت همو، پس از وعظ در برابر فقیهان بغداد اجازه یافت که به جای پدر به وعظ بنشیند و خلیفه او را خلعت داد (ابن شاکر، ۳۵۲/۴؛ ابن‌رجب، ۲۵۹/۲). اما به گفتهٔ ابن‌ساعی (۲۳۱/۹، ۲۳۲) که کهن‌ترین مأخذ دربارهٔ محیی‌الدین است، وی در ذیقعدهٔ ۶۰۴ ق / ۱۲۰۸م پس از آنکه قاضی‌القضاة ابوالقاسم‌بن دامغانی شهادت او را پذیرفت، منصب حسبت دو سوی بغداد یافت و اندکی بعد به وعظ نشست وهمچنین به نظارت بر اوقاف عامه و نیز اوقاف جامع سلطان منصوب شد (ابن رجب، ۲۵۸/۲؛ ابن‌کثیر ۴۹/۱۳). این منصبها برای فقیه جوانی چون او که ۲۴ سال بیش نداشت، اسباب شگفتیها بود و کنایه‌ها، چنانکه وقتی فخرالدین ابن‌تیمیهٔ خطیب در ۶۰۵ ق وارد بغداد شد و در «باب بدر» وعظ کرد، به تعریض بر محیی‌الدین خرده گرفت که بر جای فقیهان و واعظان بزرگ تکیه زده است (همو، ۵۱/۱۳). شاید همین واکنشها سبب شد که خلیفه در ۶۰۹ ق ابتدا وی را از حسبت و سپس از نظارت بر اوقاف عزل کند و وی در خانه به وعظ و افتا و تدریس پرداخت، اما در ۶۱۵ ق دوباره به شغل حسبت منصوب شد (ابن رجب، همانجا) و در آغاز

سال بعد فرمانی مبنی بر تشدید مبارزه با منکرات صادر کرد (ابن کثیر، ۸۲/۱۳). در ۶۲۳ ق از سوی خلیفه الظاهر با خلعتهایی نزد ایوبیان مصر و شام رفت (ابن واصل، ۱۷۵/۴، ۱۷۶) تا آنان را از اتحاد با جلال‌الدین خوارزمشاه باز دارد (ابن‌کثیر، ۱۱۲/۱۳). وی در همان سفر به مصر نزد الکامل ایوبی رفت و در این دیدارها هدایایی کلان از ایوبیان دریافت داشت. وی با همین اموال توانست مدرسهٔ جوزیه را در دمشق بنا کند (همو، ۳۰/۱۳، ۱۱۲). توفیق سیاسی ابن‌جوزی در این سفر سبب شد که از آن پس از سوی خلیفه به رسالت نزد ایوبیان که در آن وقت پراکنده شده و با یکدیگر کشمکشها داشتند، گسیل شود. چنانکه در ۶۳۰ ق بار دیگر به مصر نزد الکامل رفت و سپس در نزاع میان الصالح اسماعیل و الکامل واسطهٔ صلح شد (همو، ۱۳۵/۱۳، ۱۴۸). نیز در سالهای ۶۳۴ و ۶۳۵ ق به مصر نزد الکامل، به حلب نزد العزیز، به دمشق نزد الاشرف که همه از ایوبیان بودند، فرستاده شد، همچنین به آسیای صغیر نزد علاءالدین کیقباد سلجوقی به رسالت رفت و شگفت آنکه این امیران همه در همان ایام در گذشتند و محمودبن ارشد سنجاری در شعری، محیی‌الدین را سفیر عزرائیل خواند (یونینی، ۳۳۳/۱) والناصر داوود ایوبی امیر کَرَک در شعری خطاب به خلیفه می‌گوید: آیا او رسول است یا مرده شوی (همو، ۳۳۴/۱؛ قس: قلقشندی، ۸۰/۲). با اینهمه در روزگار حکومت العادل ایوبی بر مصر، به رسالت نزد او رفت (ابن‌خلکان، ۲۴۷/۶). محیی‌الدین در ۶۳۲ ق علاوه بر حسبت که برعهده داشت به تدریس در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد نیز گمارده شد (ابن‌کثیر، ۲۱۱/۱۳) و وی هرگاه به سفر می‌رفت، پسر خود جمال‌الدین عبدالرحمن را به تدریس در آن مدرسه و حسبت بغداد می‌گماشت (ابن شاکر، ۳۵۲/۴؛ ابن‌رجب ۲۶۱/۲). چون ابن‌علقمی استاد الدار مستعصم به وزارت منصوب شد (۶۴۲ ق) محیی‌الدین به جای او برگزیده شد (ابن‌کثیر، ۱۶۴/۱۳) و تا هنگام یورش هلاکو به بغداد در همان شغل بود و چون مغولان وارد شهر شدند، او را با سه فرزندش جمال‌الدین، شرف‌الدین، تاج‌الدین و بسیاری از رجال دربار خلافت به فرمان هلاکو به قتل رساندند (ابن خلکان، ۱۴۲/۳؛ یونینی، ۳۴۰/۱).

ابن‌جوزی را مردی دانشمند و با هیبت و مردم‌دوست وصف کرده‌اند که سلاطین و امرا او را حرمت می‌نهادند و می‌ستودند (ذهبی، ۳۷۳/۲۳؛ ابن‌شاکر، ۳۵۲/۴). سالهایی که محیی‌الدین به تدریس در خانه و مدرسهٔ مستنصریه اشتغال داشت و یا در مصر و شام به هنگام مأموریتهای سیاسی حدیث می‌گفت (ابن‌رجب، ۲۶۰/۲)، بسیار کسان از محضر او استفاده کردند که بعدها از دانشمندان مشهور عصر خود شدند که از آن میان می‌توان اینان را نام برد: تاج‌الدین احمدبن فُوَطی، که از استاد خود به عنوان «الصاحب السعید» و «شیخنا» یاد کرده است (۴(۱)/۵۲۳، ۷۶۹، ۴(۲)/۷۵۳)، ابن‌قصاب فقیه حنبلی و مدرّس مستنصریه، ابن‌البدایع فقیه، دمیاطی و شهاب‌الدین احمد حنبلی که از محیی‌الدین حدیث شنیدند یا اجازهٔ روایت گرفتند (همو، ۴(۱)/۵۱۳، ۵۵۲؛ ذهبی، ۳۷۳/۲۳؛ ابن‌شاکر، ۸۶/۱). او جز مدرسهٔ جوزیه که در دمشق بنیاد نهاد، در محلهٔ حلبهٔ بغداد نیز ساختمان مدرسه‌ای را آغاز کرد که به انجام نرسید، اما ظاهراً دارالقرآن و آرامگاهی در محلهٔ حربیهٔ بغداد برای خود ساخت (ابن‌رجب، ۲۵۹/۲). پسران محیی‌الدین نیز از بزرگان عصر خود به شمار می‌رفتند، خاصه جمال‌الدین عبدالرحمن (۶۰۶ - ۶۵۶ ق / ۱۲۰۹ - ۱۲۵۸م) مردی دانشمند و محدث و واعظ بود و هنگامی که پدرش استاد الدار بود، وی در مستنصریه تدریس می‌کرد و حسبت بغداد را نیز برعهده داشت و همچون پدر به رسالت به مصر نیز رفت (همو، ۲۶۱/۲؛ یونینی، همانجا).

آثار: *الایضاح فی الجدل*، یا *الایضاح لقوانین الاصطلاح* که در محرم ۶۲۷ ق آن را در ۵ باب تألیف کرد (حاجی خلیفه، ۲۱۳/۱) و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ لاله‌لی هست (GAL, S, I/920)؛ *المذهب الاحمد فی مذهب احمد* که به چاپ رسیده است (زرکلی، ۲۳۶/۸)، *معادن الابریز فی تفسیر الکتاب العزیز* (ابن‌رجب، ۲۶۰/۲) که نشانی از آن به دست نیامد؛ *دیوان شعر* (کحاله، ۳۰۸/۱۳). همچنین ابن‌رجب (۲۶۱/۲) و یونینی (۳۳۷/۱) و قنوجی (صص ۲۴۶، ۲۴۷) اشعاری از او نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ ابن‌ساعی، علی‌بن انجب، *الجامع المختصر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴م؛ ابن‌شاکر،محمّد، *فوات‌الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌واصل، محمدبن سالم، *مُفرِّج الکروب*، به کوشش حسین محمد ربیع و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمدبن عبدالله، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ قنوجی، صدیق‌بن حسن، *التاج المکلل*، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ نیز: GAL,S.

بخش تاریخ

اِبْنِ جَوْزی، یا سبط ابن جوزی، شمس‌الدین ابوالمظفر یوسف ابن حسام‌الدین قِزاوغلی بن عبدالله ترکی عونی هُبیری بغدادی (۵۸۲ - ۶۵۴ ق/ ۱۱۸۶ - ۱۲۵۶ م)، واعظ و مورخ. مادرش رابعه دختر عبدالرحمن بن جوزی بود (ابن جوزی، ۸ (۲)/۵۰۳) و به همین سبب به سبط ابن جوزی معروف شد. رابعه نخست در ۵۷۱ ق/۱۱۷۵ م به عقد ابوالفتح بن رشید طبری درآمد (همو، ۸ (۱)/ ۳۳۱ - ۳۳۲) و چون ابوالفتح درگذشت با حسام‌الدین ازدواج کرد. حسام‌الدین قزاوغلی از بردگان عون الدین یحیی بن هبیرهٔ وزیر و به منزلهٔ فرزند او بود که او را آزاد و رابعه را برای او خواستگاری کرد (یونینی، ۳۹/۱). جالب است که قزاوغلی نیز در ترکی به معنای سبط است. شمس‌الدین یوسف به گفتهٔ محیی‌الدین یوسف ابن جوزی (هـ م) در رجب ۵۸۱ ق/

سپتامبر ۱۱۸۵ م یا چنانکه خود از مادرش نقل کرده در ۵۸۲ ق/ ۱۱۸۶م به دنیا آمد (ابن خلکان، ۱۴۲/۳؛ یونینی، ۴۲/۱). جرجی زیدان (۸۹/۳) می‌نویسد که چون شمس‌الدین به دنیا آمد، مادرش مرد، ولی مأخذی که مؤید این قول باشد، ندیدیم. ابن جوزی تحت توجه جدش ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی (ه م) پرورش یافت (ابن تغری بردی، ۳۹/۷). در بغداد از جد خویش و از عبدالمنعم بن کُلَیب، ابن قبیطی، عبدالله بن ابی بکر معروف به ابن سدان حربی، موفق‌الدین عبدالله مقدسی، ابوحفص بن طبرزد، ابوالیُمن کِندی و برخی دیگر حدیث شنید (ابن جوزی، ۸ (۱)/۱۹۳، ۸(۲)/ ۵۲۷، ۵۶۴، ۵۷۸، ۶۲۷). ادب را نزد ابوالبقا و فقه را نزد حَصیری خواند و همچون دایی‌اش محیی‌الدین ابن جوزی ازدست شیخ ضیاءالدین عبدالوهاب ابن سکینه خرقه پوشید (ابن شاکر، ۳۵۶/۴). خود می‌نویسد که *الجامع الصغیر* و قدوری را نزد جمال‌الدین محمود حَصیری، و صحاح جوهری را نزد تاج‌الدین کِندی خوانده است (همو، ۸ (۲)/۵۷۶، ۷۲۰ ـ ۷۲۱). ابن جوزی در ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴ م شهاب‌الدین عمر بن محمد سهروردی را در رباط درب المقبرهٔ بغداد درحال وعظ دیده است (همو، ۸ (۲)/ ۶۷۹). او در ذیل وقایع ۵۹۶ ق/ ۱۲۰۰ م می‌نویسد که این سال ابتدای جلوس وی بر تربت امام احمد حنبل بود. از آن جلسات نیز به نیکی یاد می‌کند (همو، ۸ (۲)/۴۶۸). شمس‌الدین در ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۴ م از بغداد به شام سفر کرد و این اولین سفر اوبود: ابتدا به دقوقا رفت و با خطیب و واعظ آنجا که حجت نامیده می‌شد، دیدار کرد و از او حدیث شنید. پس به اربل رفت و شیخ محیی‌الدین ساقانی را ملاقات کرد. آنگاه به موصل رفت و در آنجا ضمن برپایی جلسهٔ وعظ که قبول تمام یافت، جماعتی از علما و محدّثان ازجمله خطیب ابوطاهر احمد بن عبدالله طوسی را درک کرد. از آنجا به حرّان رفت و از فخرالدین محمد ابن تیمیه، ابن طبّاخ، عبدالقادر رهاوی، و جز آنان حدیث شنید. پس به حلب رفت و *شمائل النّبی* را از افتخارالدین و *اسباب النزول* را از عبدالرحمن بن استاد شنید. از آنجا به دمشق رفت و در قاسیون نزدیک فارسیه فرود آمد. در جامع دمشق جلسه داشت و خود این جلسات را به غرفه‌های بهشت تشبیه کرده است. پس به زیارت بیت‌المقدس و قبر ابراهیم خلیل (ع) رفت،که در آنجا هم جلسه داشت. سپس به قاسیون بازگشت و تا ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۷ م در آنجا بود. آنگاه به حلب رفت و در شام تاج‌الدین کندی، قاضی جمال‌الدین بن حرستانی، شمس‌الدین بن شیرازی، شرف‌الدین بن موصلی و بنی عساکر را ملاقات کرد و از موفق‌الدین حنبلی، داوود بن ملاعِب، ابن صَصْریٰ و دیگران استفاده برد و با ابوعمر شیخ فارسیه مصاحبت داشت. ابن جوزی می‌گوید: همنشینی با اینان خانواده و وطن را از یاد او برده بوده است (همو، ۸ (۲)/۵۱۶ ـ ۵۱۷). آنچه نقل شد مفصل‌ترین سخنی است که شمس‌الدین یوسف دربارهٔ خویش گفته است، ولی او در مواضع دیگر نیز از مشایخ و اساتید خود، ازجمله ابن عساکر، شرف‌الدین اسماعیل موصلی فقیه و دیگران (۸ (۲)/۵۸۱، ۶۶۳، ۶۷۴) یاد کرده است. ابن جوزی در دمشق از ملوک بنی ایوب محبت و احترام فراوان دید و مجالس وعظ او به سبب خوش سیمایی و شیرین سخنی وی قبول تام یافت (ذهبی، *العبر*، ۲۷۴/۳؛ همو، سیر، ۲۹۷/۲۳). در ۶۰۴ ق/ ۱۲۰۷ م به حج رفت. و گرمای شدید آن سال را تحمل کرد و مرگ حاجیان بسیاری را بر اثر تشنگی شاهد بود. چندانکه می‌گوید سه روز تمام در میان مردگان راه می‌رفته است (۸ (۲)/۵۳۲ ـ ۵۳۳). در ۶۰۷ ق/ ۱۲۱۰ م با الملک المعظم عیسی (د ۶۲۴ ق/ ۱۲۲۷ م) به غزا رفت (همو، ۸ (۲)/۵۴۴). در ۶۱۹ ق دوباره عازم سفر حج شد، اما بر اثر فرو افتادن از اسب دو ماه بستری گردید (همو، ۸(۲)/۶۲۴).

شمس‌الدین در ۶۴۱ ق/ ۱۲۴۳ م به هنگام منازعات امرای ایّوبی در مصر بوده است (همو، ۸(۲)/۷۴۱). در ۶۴۳ ق از مصر به قاسیون بازگشت و بیمار شد. سال بعد روانهٔ عراق گردید و در رمضان همان سال به بغداد رسید (همو، ۸ (۲)/۷۵۴). در ۶۴۴ ق که در بغداد بود، همسرش زینب دختر ابوالقاسم قاضی حماه در دمشق مرد. شمس‌الدین، نیکی و پرهیزگاری همسرش را ستوده و می‌نویسد که وی از بهاء حنبلی، ابن صَصری و جز آنان حدیث شنیده بود (۸(۲)/۷۶۵). آخرین مطلبی که ابن جوزی دربارهٔ خود می‌نویسد، مربوط به ۶۵۴ ق/۱۲۵۶ م است. در این سال، الملک الناصر یوسف مدرسه‌ای را که در باب فرادیس دمشق ساخته بود، افتتاح کرد و در مراسم افتتاح جز او همه حاضر بودند. الملک الناصر کس در پی او فرستاد و او را به حضور فراخواند، اما ابن جوزی که «تشویش مزاج» عارض حالش شده بود از رفتن خودداری کرد (۸(۲)/۷۹۳ ـ ۷۹۴). شمس‌الدین مدتی در مدرسهٔ شبلیّه و بدریهٔ حسنیه و مدتی در مدرسهٔ مُعزیه درس می‌گفت (ابوشامه، ۱۹۵؛ یونینی، ۴۳/۱)، اما بیشتر به وعظ مشغول بود. خود در چندین مورد به جلسات وعظ خویش اشاره دارد؛ مثلاً در مواردی از مجالس سالهای ۶۰۳، ۶۱۲ و ۶۱۳ ق یاد می‌کند و می‌گوید: در ۶۰۳ ق در یکی از جلسات که استادش تاج‌الدین کندی هم حاضر بود، بیش از ۵۰۰ تن از جوانان توبه کردند (۸(۲)/۵۳۰، ۵۷۹). ابن کثیر می‌نویسد که شمس‌الدین هر بامداد شنبه در «باب مشهد علی بن حسین (ع)» مجلس وعظ داشت. مردم در گرفتن جا و شنیدن سخنان او بر یکدیگر سبقت می‌جستند و شب شنبه در جامع می‌خفتند و در تابستان بستانها را ترک می‌گفتند و در مجلس وعظ او حاضر می‌شدند و چون به بستانها بازمی‌گشتند فواید سخنان او را یاد می‌کردند. تاج‌الدین کندی هم در جلسات او حاضر می‌شد و اقوال او را تحسین می‌کرد (۱۹۴/۱۳). نعیمی در نقل این روایت به جای یُحسنون، یستهجنون آورده است (۴۷۸/۱) که نمی‌توان آن را پذیرفت. یونینی می‌نویسد که ابن جوزی در وعظ یگانهٔ روزگار بود. در مجالس او اهل ذمه نیز حاضر می‌شدند (۴۰/۱). هنگامی که در ۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹ م قدس از دست مسلمانان بیرون رفت، الملک الناصر به سبط ابن جوزی پیشنهاد کرد تا مجلس وعظی برپا دارد. او در این مجلس خطابه‌ای دربارهٔ فضایل قدس و نیز در مصیبت ازدست رفتن آن ایراد کرد و مردم

را چنان اندوهگین ساخت که فریاد و فغان از همه برخاست (ابن واصل ۲۴۵/۴ ـ ۲۴۶) و نیز خود وی ضمن اشاره به این مجلس، بخشی کوتاه از خطابهٔ خویش را آورده است (۸ (۲)/۶۵۴).

یونینی می‌نویسد: شمس‌الدین نخست حنبلی مذهب بود، ولی بر اثر همنشینی با الملک المعظم عیسی بن ملک العادل به‌مذهب ابوحنیفه درآمد (۴۱/۱)، ولی همو داستانی در باب مذهب او نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که او حنفی نشده بود، بلکه تظاهر به حنفی بودن می‌کرده است (همانجا). ابن شاکر می‌نویسد که او به خاطر دنیا مذهبش را تغییر داد. امّا محیی‌الدین سوسی از زبان جدش نقل می‌کند که شمس‌الدین رافضی بوده است (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۷۱/۴). ذهبی نیز رافضی بودن او را تأیید کرده (همانجا) و در سیر (۲۹۷/۲۳) آورده است که تألیفی از او دیده بوده که بر تشیع او دلالت داشته است. اشارهٔ ابن کثیر (۱۹۴/۱۳ ـ ۱۹۵) که می‌گوید شمس‌الدین روز عاشورا بر منبر در عزای حسین بن علی (ع) سخت گریست، نیز قابل توجه است. دِمیاطی، عبدالحافظ شُروطی، زین عبدالرحمن بن عبید، نجم شقراوی، ابوبکر ابن شایب، ابوعبدالله بن زرّاد، عماد بن بالسی و برخی دیگر از ابن جوزی روایت کرده‌اند (ذهبی، سیر، همانجا).

ابن جوزی مردی ظریف، متواضع، هوشیار، دارای محفوظات زیاد و صاحب خطی خوش بود (ابوشامه، ۱۹۵؛ ذهبی، سیر، ۲۹۷/۲۳؛ غسانی، ۶۲۳)، با اهل علم و فضل منصف و با ارباب جبر و جهل ناسازگار بود. ملوک و قدرتمندان به دیدار او می‌آمدند، و حدود ۵۰ سال نزد خواص و عوام مقامی والا داشت و مجلس وعظ او نشاط انگیز و خوشایند بود. سرانجام وی در ۷۲ سالگی در خانهٔ خویش واقع در جبل صالحیهٔ دمشق درگذشت، و بر جنازهٔ او الملک الناصر صلاح‌الدین یوسف و سایر امرا و بزرگان حاضر شدند (ابوشامه، ۱۹۵؛ یونینی، ۴۳/۱).

فرزند ابن جوزی عزالدین عبدالعزیز پس از پدر وعظ می‌گفت. فرزند دیگر او که به سبب مرگ پدر نتوانست راه سلف بپیماید، نزد بعضی از فرزندان الملک المعظم عیسی و دیگران کتابت می‌کرد (یونینی، همانجا).

آثار: مهم‌ترین اثری که از سبط ابن جوزی به جای مانده کتاب *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان* است. ابن خلکان (۱۴۲/۳) این کتاب را در ۴۰ مجلد و یونینی (۴۱/۱) در ۳۷ مجلد به خط مؤلف دیده‌اند. یونینی می‌افزاید که در آن نکته‌های بس لطیف، بسیاری از احادیث نبوی، اخبار نیکان و اشعار نغز و رخدادهای روزگار تا سال ۶۵۴ ق یعنی سال وفات مؤلف به شیوه‌ای غریب گرد آمده بوده است. طاش کوپری زاده (۲۰۸/۱) این کتاب را در ۸ مجلد به خط دقیق (ریز) دیده است.

در وصف *مرآة الزمان* نظرات موافق و مخالفی ابراز شده است: بعضی آن را دارای داستانهای بی‌پایه و گزافه (ذهبی، *میزان الاعتدال*، ۴۷۱/۴)، برخی دیگر آن را از بهترین کتب در نوع خویش دانسته‌اند (ابن تغری بردی، ۳۹/۷) و گروهی (مثلاً ابن کثیر، ۱۹۴/۱۳) بر این نظر بوده‌اند که شمس‌الدین در این کتاب به تنظیم *المنتظم* جد خویش پرداخته و بعد اخباری به آن افزوده است، اما آنچه از *مرآة الزمان* در دست داریم این نظر را تأیید نمی‌کند. او نه تنها از *المنتظم* استفاده برده، بلکه به دیگر آثار جد خود نیز نظر داشته است، همچنین مآخذ متعدد دیگر را هم دیده و از آنها نقل کرده است (نک: عباس، ۳۶ـ۳۷). شمس‌الدین حتی گاه به نقد نوشته‌های جد خود پرداخته (۲۴۰/۱، ۲۶۰) و مآخذ و منابع دیگر را در چندین مورد ارزیابی کرده است، مثلاً روایات ثعلبی، ابن عساکر، ابن عباس و ابن سیرین را مورد انتقاد قرار داده و آنها را تصحیح کرده است (همو، ۴۳۰/۱، ۴۳۸، ۴۵۲، ۵۱۵، ۵۴۳).

قطب‌الدین یونینی، *مرآة الزمان* را مختصر کرده و بر آن ذیلی نوشته است. ذیلهای دیگری نیز بر این کتاب نوشته شده که حاجی خلیفه از آنها نام برده است (۱۶۴۷/۲ ـ ۱۶۴۸). همچنین حاجی خلیفه از ترجمه ترکی این کتاب توسط محمدبن عبدالعزیز یونینی متخلص به وجودی یاد کرده است (همانجا).

هنگام تألیف این مقاله ۴ مجلد چاپی از *مرآة الزمان* در دست بوده است: ۱. بخشی که از آغاز خلقت تا پایان دوران عیسی (ع) را در بردارد و با فصلی کوتاه در شمار انبیا و رسل پایان می‌یابد (نک: عباس، ۵۹۹ ـ ۶۰۴). مؤلف در این مجلد از مآخذ و مراجع متعدد استفاده برده و هر روایت را چنانکه دیده یا شنیده نقل کرده است (نک: همو، ۳۶) و اگر با آن موافق نبوده، چنانکه گفته شد، به ارزیابی و نقد آن پرداخته است. این مجلد به کوشش احسان عباس با عنوان «السفر الأوّل من مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان» در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) انتشار یافته است؛ ۲. رخدادهای تاریخ سلاجقه (۴۴۸ ـ ۴۸۰ ق/ ۱۰۵۶ ـ ۱۰۸۶ م). در این بخش مؤلف بیشتر از *تاریخ* محمدبن هلال صابی ملقب به غرس النعمة استفاده کرده است. این بخش به کوشش علی سویم، در انقره (آنکارا) در ۱۹۶۸ م چاپ شده است؛ ۳ و ۴. بخشی که مربوط به تاریخ عصر زندگی مؤلف و سدهٔ پیش از آن است و گویا به همین سبب منقولات اندکی از دیگران دارد. این بخش با عنوان «الجزء الثامن» در دو قسمت (هر قسم در یک مجلد) در حیدرآباد دکن (۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م) طبع شده است. کاهن[1] که به نسخه‌های خطی موجود *مرآة الزمان* دسترسی داشته است، می‌نویسد که متأسفانه *مرآة الزمان* به دو صورت و هر کدام با اندکی تغییر به ما رسیده است. گویا مؤلف توفیق پاکنویس کردن یادداشتهای خود را نیافته و این کار باعث شده است که در اغلب نسخه‌های موجودِ یک گروه، افتادگیهایی وجود داشته باشد، اما از گروه دیگر تدوین منظم و کامل یونینی محفوظ مانده است (نک: EI^2). بخش اخیر از *مرآة الزمان* به کوشش جیمز ریچارد جوئت[2] در ۱۹۰۷ م در شیکاگو به صورت عکسی چاپ شده است. در این

1. Cl. Cahen　　2. James Richard Jewett

نسخه، تألیف کتاب به ابوالفرج بن جوزی نسبت داده شده که ناشر در مقدمهٔ انگلیسی، آن را تصحیح کرده است (همانجا). منتخباتی از *مرآة الزمان* هم با ترجمهٔ فرانسوی باربیه دومنار[1] در جزء سوم مجموعهٔ تاریخ جنگهای صلیبی در پاریس (۱۸۷۲ م) چاپ شده است (سرکیس، ۶۹/۱). نسخه‌های خطی اجزاء متفرقهٔ این کتاب در بعضی از کتابخانه‌های جهان نگهداری می‌شود. از جمله اجزاء ۲،۴،۹،۱۱ در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۵۹۱/۱ ـ ۵۹۳)، اجزاء ۱ تا ۵، ۷ تا ۱۳ و نیز جزء ۱۷ در کتابخانهٔ احمدثالث (عبدالبدیع، ۲۴۲/۲) و ۱۴ جزء با تکرار بعضی از اجزاء در موزه و کتابخانهٔ توپکاپی‌سرایی (کاراتای، III/353-358) و مجلدات متفرقه در بعضی از کتابخانه‌های دیگر نگهداری می‌شود (زیدان، ۸۹/۳ ـ ۹۰).

تذکرة خواص الامة بذکر خصائص الائمة: این کتاب در ذکر مناقب علی‌بن ابی‌طالب و ائمهٔ اثنی عشریه است. گویا به سبب تألیف همین کتاب مؤلف را شیعه دانسته‌اند. این کتاب یک بار در ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م درتهران چاپ سنگی شده (با توجه به مقدمهٔ کتاب، استنساخ و تصحیح این نسخه در کردستان انجام گرفته است) و بار دیگر در ۱۳۶۹ ق در نجف به صورت سربی چاپ شده است (مشار، ۱۷۷، ۸۵۸). نسخه‌های خطی تذکره در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه (مرکزی، ۸۶۶/۱۶)، ملی ملک (ملک، ۱۲۹/۱)، ظاهریه (ظاهریه، ۱۲۶/۲)، بوهار (خان بهادر، 236)، بانکیپور (بانکیپور، 15/128) نگهداری می‌شود.

الانتصار والترجیح للمذهب الصحیح: در مناقب ابوحنیفه و تفضیل مذهب او، که در ۱۳۶۰ ق/ ۱۹۴۱ م در مصر چاپ شده است (عباس، ۳۴).

کنزالملوک فی کیفیة السلوک: که به کوشش گوستا ویتستام در سوئد (۱۹۷۰ م) طبع شده (همو، ۳۵) و نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱۷۰۹/۱۰).

دیگر آثار ابن جوزی اینهاست: *جوهرة الزمان* که گویا نسخهٔ خطی بخشی از آن در برلین موجود است (آلوارت، XIX/667)؛ *منتهی السؤول فی سیرة الرسول*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۸۲/۲)؛ *الاحادیث المستعصمیات الثمانیات* (GAL, I/425)؛ *ایثار الانتصاف* (حاجی خلیفه، ۲۰۵/۱)؛ *تلخیص الجامع الکبیر* که اصل آن در فروع از محمدبن حسن شیبانی است (همو، ۵۶۷/۱ ـ ۵۶۹)؛ *ریاض الافهام فی فضایل اهل البیت* (عباس، همانجا)؛ *شرح البدایة*، که اصل آن از ابوالحسن مرغینانی حنفی است؛ *شرح روح العارفین* (ابوشامه، ۹۳)؛ *اللوامع فی احادیث المختصر والجامع* (حاجی خلیفه، ۱۵۶۹/۲)؛ *معادن الابریز*، در تفسیر، در ۲۹ مجلد (ابن شاکر، ۳۵۷/۴)؛ *النضید فی مسائل التوحید*، (عباس، ۳۷)؛ *نهایة الصنایع فی شرح المختصر والجامع* (حاجی خلیفه، ۱۹۸۸/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ همان، به کوشش علی سویم، انقره، ۱۹۶۸ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن واصل، محمدبن سالم، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *ذیل الروضتین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سرکیس، چاپی؛ طاش کوپری زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۲۹ ق؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)؛ عباس، احسان (نک: ابن جوزی، در همین مآخذ)؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، جامعة الدول العربیة؛ غسانی، اسماعیل، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ کوپریلی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، چاپی عربی؛ ملک، خطی؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۹۴۸ م؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ نیز:
Ahlwardt; Bankipore EI²; GAL; Karatay, F.E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar. Kataloğu*, Istanbul, 1966; Khān Bahādur, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Būhār Library*, Calcutta, 1923.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ جَوصا، ابوالحسن احمد بن عُمیر بن یوسف بن موسی دمشقی (د ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م)، محدّث. او مولای بنی هاشم و به روایتی مولای محمد بن صالح بن بَیهَس کلابی بود و در زمان خود از ارکان حدیث شمرده می‌شد (ابن عساکر، ۹۱/۷). در شام و مصر به تحصیل حدیث پرداخت (ذهبی، تذکره، ۷۹۵/۳)، چنانکه او را در شام برابر ابن‌عُقده در کوفه گفته‌اند (ابن عساکر، ۹۷/۷). از مشایخ وی می‌توان از زبیر بن‌بکّار، ابوتقی هشام بن عبدالملک و محمد بن وزیر (ابن‌ماکولا، ۲۰۰/۳؛ ابن عساکر، ۹۱/۷ ـ ۹۲) و ابوجعفر احمد فارسی (ابن عساکر، ۷۴/۷) نام برد. از راویان مشهور وی کسانی مانند: سلیمان بن احمد طبرانی (طبرانی، ۱۶/۱) و عبدالله بن عدی جرجانی (ابن عدی، ۸۵۸/۲) بنا به اظهار خودشان، و نیز ابوحاتم محمد بن حبّان بُستی و ابوبکر محمد بن ابراهیم بن مقری و ابو علی حسین بن علی نیشابوری قابل ذکرند (سمعانی، ۴۱۴/۳). ابن عساکر در *تاریخ دمشق* از ۵۲ تن مشایخ و ۲۴ تن راویان وی نام برده و چند حدیث به واسطه از وی نقل کرده است (صص ۷۷ ـ ۹۵). یاقوت نیز از تعداد کثیری از مشایخ و راویان وی نام برده است (۶۱۵/۱، ۶۷۵، جم، ۲۷/۲، ۳۳،جم،۱۲۰/۳ ، ۱۵۳ ، ۲۸۱ ، ۷۲۷/۴ ، ۸۵۹). برخی از رجالیان چون طبرانی وی‌را توثیق کرده (ذهبی، سیر، ۱۶/۱۵) و برخی چون دارقُطنی او را ضعیف شمرده‌اند (ابن عساکر، ۹۸/۷).

از آثار او *حدیث ابن جوصا*ست که جزئی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (سَواس، ۲۹۸) موجود است. کتابی به نام مسند به او منسوب است که زبیدی از آن نام برده است (۳۷۷/۴) و نیز موطّأ، مالک را

---

1. Barbier de Meynard

به‌روایت ابن وهب و ابن قاسم جمع کرده است (ذهبی، سیر، ۷۸/۸).

مآخذ: ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی الدقر و مطاع الطرابیشی، دمشق، دار الفکر؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سمعانی، عبدالکریم بن‌محمد، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمن بن یحیی الیمانی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ سَوّاس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ظاهریه، خطی؛ یاقوت، بلدان.

سعید الله قره بگلو

اِبْنِ جَوهَری، نک: جوهری صغیر.

اِبْنِ جَهْم، نک: ابن جهیم، محمدبن علی.

اِبْنِ جَهیر، نام چند تن از افراد خاندان بنی جهیر که در دستگاه خلافت بغداد و دربار سلاجقهٔ بزرگ، یک چند به وزارت و امارت دست یافتند:

۱. ابو نصر محمد بن محمد بن جهیر موصلی تغلبی (۳۹۸ - ۴۸۳ق/ ۱۰۰۸ - ۱۰۹۰م)، ملقب به فخرالدوله و مؤیدالدین (ابن خلکان، ۱۲۷/۵) و شرف‌الوزراء (ابن جوزی، یوسف، ۲۵۰). وی در موصل زاده شد (قس: ابن فوطی، ۴(۳)/۳۶۴) و همانجا رشد یافت. در آغاز فعالیت سیاسی به خدمت برکة‌بن مقلد، از عقیلیان شیعی مذهب موصل، و برادر قرواش بن مقلد حاکم آن دیار در آمد. گویا از سوی همو، پس از دستگیری و حبس قرواش (به احتمال قوی در ۴۴۲ق/۱۰۵۰م که به امارت برکه انجامید) به سفارت نزد امپراتور روم رفت. در بازگشت به موصل، مورد خشم قریش بن بدران امیر جدید واقع شد و پس از پناهندگی به ابوالشَّداد ــ پیر بنی عقیل ــ به حلب رفت و وزیر (و به قولی ناظر دیوان: ذهبی، ۶۰۹/۱۸) معزالدوله ابوثمال امیر شیعی مذهب بنی مرداس گردید (ابن اثیر، ۱۸۲/۱۰)، اما دیری نپایید که آهنگ بنی مروان ــ امیران کرد نژاد میّافارقین و آمد ــ کرد (احتمالاً در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م؛ EI², II/394) و به خدمت نصرالدولهٔ مروانی درآمد و وزارت او را در دست گرفت. اگرچه ابن جهیر در خدمت نصرالدوله و پسرش نظام‌الدین از قدرت و شکوه فراوانی برخوردار بود (ابن خلکان، همانجا؛ بنداری، ۲۵) و ثروت بسیاری به چنگ آورد (ابن طقطقی، ۳۹۵)، ولی این معنی مانع بلندپروازی او نشد و همواره می‌کوشید تا با دربار خلافت مرتبط شود. از همین رو هدایا و مالهایی به نزد خلیفه‌القائم عباسی می‌فرستاد و از آرزوی خود در زیارت و وزارت خلیفه سخن می‌گفت (بنداری، همانجا). سرانجام خلیفه، نقیب‌النقباء ابوالفوارس طراد بن محمد زینبی را به نزد ابونصر فرستاد تا در این باره با وی سخن گوید. چون نقیب‌النقباء خواست به بغداد بازگردد، ابونصر نیز که پیش از آن اموال خود را به بغداد و شهرهای خارج از قلمرو بنی مروان منتقل کرده بود (ابن طقطقی، همانجا)، برای مشایعت وی شهر را ترک کرد (۴۵۴ق/۱۰۶۲م) و به رغم امیر مروانی که دست به تعقیب او زد، راه بغداد را در پیش گرفت (بنداری، همانجا) و در اوایل ذیحجهٔ ۴۵۴ ق وارد بغداد شد (ابن جوزی، یوسف، ۲۴۹) و روز عرفهٔ همان سال به دارالخلافه رفت و از خلیفه خلعت و فرمان وزارت یافت (بنداری، ۲۵، ۲۶). ابونصر در این دوره از وزارتش که ۶ سال به طول انجامید، کفایتی از خود نشان داد و امرای اطراف عراق را که به مخالفت برخاسته بودند به اطاعت در آورد (ابن طقطقی، ۳۹۵ - ۳۹۶) و گویا با امپراتور روم قسطنطین نیز رابطه برقرار کرده بود (ابن جوزی، یوسف، ۱۲۲). اما علت نیرومندی او را در کار وزارت، باید در نزدیکی به دربار الب‌ارسلان سلجوقی و وزیر او نظام‌الملک جست. چنانکه خلعت خواستن ابونصر از الب‌ارسلان، و پوشیدن آن بی‌اجازهٔ خلیفه، از جمله دلایل عزل او از وزارت (۴۶۰ق: ابن فوطی ۴(۳)/۳۶۳) بود. در توقیع عزل ابن جهیر که از سوی خلیفه صادر گشت، هفت اتهام برای او ذکر شد که از جمله، عدم توجه وزیر به فرمانها و توقیعات خلیفه و نزدیکی جستن به الب‌ارسلان با فرستادن فرزندش به نزد سلطان را می‌توان ذکر کرد (ابن جوزی، یوسف، ۲۵۰ - ۲۵۲). با اینهمه، خلیفه در توقیع مذکور یادآور شد که خیانت مالی و سیاسی از فخرالدوله مشاهده نشده است و وی می‌تواند در اموال خود تصرف کند (همو، ۲۵۳). فخرالدوله پس از آن به دستور خلیفه (ابن فوطی، همانجا) و در میان خروش مردم بغداد که از عزل او گریان بودند، شهر را ترک گفت و به فلّوجه نزد نورالدوله دُبَیْس امیر بنی مزید رفت (ابن اثیر، ۵۷/۱۰). بنا به نوشتهٔ *مرآة الزمان* (ابن جوزی، یوسف، ۲۵۴، ۲۵۵)، پس از عزل ابن جهیر، خلیفه به رغم توصیهٔ الب‌ارسلان که خواستار وزارت ابویعلی حسین ابن محمد همدانی روذراوری بود، خواست ابن عبدالرحیم را به وزارت بر دارد، ولی به سبب مخالفت مردم و همسر خویش ارسلان خاتون، که همکاری او را با بساسیری در قتل و غارت بغداد یادآورشدند، از آن عزم بازگشت و به توصیهٔ رایزنان خود که اگر وزیری دیگر اختیار کند، موجب خشم الب‌ارسلان خواهد شد، فخرالدوله را به بغداد فرا خواند (۱۲ صفر ۴۶۱ق) و دوباره بر مسند وزارت نشاند (۳ ربیع‌الاول ۴۶۱ق)، اما ابن اثیر (۵۷/۱۰ - ۵۸) بر آن است که خلیفه ابویعلی را به وزارت برگزید. او راه بغداد را در پیش گرفت و چون در راه درگذشت، فخرالدوله به شفاعت نورالدوله دُبَیْس به وزارت نشست.

روابط ابن جهیر در میانه‌های این دوره از وزارتش با نظام‌الملک رو به تیرگی نهاد. اگرچه در ۴۶۶ق/۱۰۷۴م با وساطت و عذرخواهی عمیدالدولة‌بن جهیر داماد نظام‌الملک از وزیر سلجوقی، آتش اختلاف خاموش شد، ولی چون گوهر خاتون عمهٔ ملکشاه به اشارهٔ نظام‌الملک کشته شد و مردم بغداد او را دشنام دادند و خونریزش خواندند، نظـــام‌الملک نیز ایـن واکنش را به فخرالدوله نسبت داد و کینه‌اش

را در دل گرفت (ابن جوزی، یوسف، ۱۶۸، ۱۷۶). در این میان خلیفه‌القائم درگذشت و جانشین خود مقتدی را وصیت کرد که فخرالدوله را به وزارت ابقا کند (ابن اثیر، ۹۷/۱۰؛ قس: ابن عمرانی، ۲۰۱، که گفته است فخرالدوله در این زمان در دیار بکر بود و مقتدی او را به وزارت خواست). فخرالدوله همچنان بر سر کار بود تا در اوایل ۴۶۸ق/۱۰۷۵م سعدالدولهٔ گوهر آیین وارد بغداد شد، و چنین نمایاند که فرمان عزل ابن جهیر را آورده است. فخرالدوله خشمناک از این معنی اعلام داشت که نزد ملکشاه می‌رود، اما چون گوهرآیین نامه را به خلیفه داد، جز نصیحت به وزیر، از عزل او در آن سخنی نبود (ابن جوزی، یوسف، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷). با اینهمه وقتی در شوال ۴۶۹ق حنبلیان بغداد بر ضدّ شافعیان و ابونصر بن عبدالکریم قشیری که در نظامیه بر مذهب اشعریان و ضد حنبلیان به وعظ پرداخته بود، شوریدند و کار بالا گرفت (همو، ۱۸۶ ـ ۱۸۹) و مأموران نظام‌الملک نیز این واقعه را به فخرالدوله نسبت دادند، وزیر سلجوقی، شحنگی بغداد را به سعدالدولهٔ گوهر آیین واگذاشت و او را با نامه‌ای مبنی بر درخواست عزل فخرالدوله به بغداد فرستاد (۴۷۱ق/۱۰۷۸م) و خود وی را دستور داد که یاران و اطرافیان بنی جهیر را گرفته و عذاب کند (ابن اثیر، ۱۱۰/۱۰). عمیدالدوله پسر فخرالدوله به اردوی نظام‌الملک رفت تا به شفاعت پردازد. از آن سوی گوهر آیین بر توقیف فخرالدوله اصرار داشت و به بدکرداری دست زد. به گفتهٔ سبط ابن جوزی در مرآة (صص ۱۹۵ ـ ۱۹۷)، مقتدی اعلام داشت که عمیدالدوله که اینک در اردوی سلطان است، وزیر است و فخرالدوله نایب اوست و به این حیله مانع از توقیف فخرالدوله شد. با این حال فخرالدوله که از خشونت گوهر آیین نسبت به خلیفه هراسناک بود، خود استعفا کرد (بنداری، ۵۵)، اما به گفتهٔ ابن اثیر (۱۱۰/۱۰)، خلیفه پس از دریافت نامهٔ نظام‌الملک، فخرالدوله را عزل کرد و فرمان داد در خانه بنشیند؛ تا آنکه عمیدالدوله که توانسته بود آتش کینهٔ نظام‌الملک را سرد کند، در جمادی‌الاول همان سال به بغداد بازگشت، ولی خلیفه این‌بار فخرالدوله را بر سر کار نیاورد و عمیدالدوله را نیز دستور داد که چون پدر در خانه نشیند. اگر چه فخرالدوله در ۴۷۲ق/۱۰۷۹م پس از آنکه فرزندش عمیدالدوله به وزارت رسید، از توقیف خلاص شد (همو، ۱۱۱/۱۰)، ولی پس از آن دیگر به وزارت منصوب نشد. با اینهمه روابطش با دستگاه خلافت قطع نشد و حتی در ۴۷۴ق به خواستگاری دختر ملکشاه برای خلیفه مقتدی با هدایای بسیار به اصفهان رفت و سپس به بغداد بازگشت (بنداری، ۷۲، ۷۳). درست یک سال بعد عمیدالدوله از وزارت عزل شد و به درخواست ملکشاه و نظام‌الملک، همهٔ خاندان جهیر به اصفهان کوچیدند (ابن اثیر، ۱۲۹/۱۰). فخرالدوله که در اصفهان از استقبال و مهربانیهای نظام‌الملک و ملکشاه برخوردار شده بود، در جمادی‌الاول همان سال مأمور گشت که بنی مروان را از دیار بکر براند و در برابر مالی که نزد سلطان می‌فرستد، حکومت آنجا را در دست گیرد و خطبه و سکه به نام خود کند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۲۲۳). به این ترتیب فخرالدوله به دیار بکر تاخت و ارتق سلجوقی نیز به فرمان ملکشاه در ۴۷۷ق به وی پیوست (ابن اثیر، ۱۳۴/۱۰؛ قس: ابن جوزی، یوسف، ۲۲۷) و هر دو در اطراف آمِد اردو زدند. فخرالدوله چون از اتحاد شرف‌الدوله مسلم ابن قریش امیر عقیلی حلب با ابوالمظفر منصور مروانی آگاه شد، گویا چون نمی‌خواست به اعراب آسیب رساند، به صلح گرایش یافت، اما سربازان ترکمان که خواستار جنگ و غارت بودند، بی‌آگاهی فخرالدوله و ارتق، شبانگاه به اردوی شرف‌الدوله تاختند و او را به آمِد گریزاندند. فخرالدوله و ارتق نیز آمِد را به محاصره گرفتند، اما شرف‌الدوله با پرداخت رشوه به ارتق، از شهر به سلامت خارج شد (ابن اثیر، ۱۳۴/۱۰، ۱۳۵).

در این میان ارتق به‌سبب اختلافی که با فخرالدوله بر سر اسیران یافت از او جدا شد و فخرالدوله نیز به‌میافارقین تاخت و چون از تصرف آنجا نومید شد به‌خلاط و از آنجا به‌عراق رفت. در این هنگام پسرش زعیم الرؤسا به‌وی پیوست و هر دو آمِد را به‌محاصره گرفتند و سرانجام به‌طور غیرمنتظره در ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵ م شهر را تصرف کردند (همو، ۱۳۵/۱۰، ۱۴۳). فخرالدوله زعیم الرؤسا را در آنجا گمارد و خود به‌محاصرهٔ میافارقین پرداخت (ابن جوزی، یوسف، ۲۳۵) و در جمادی‌الآخر همان سال میافارقین را نیز به‌کمک سعدالدولهٔ گوهرآیین گشود و همراه او به‌بغداد رفت. چندی بعد سپاهی به‌تصرف جزیرهٔ ابن عمر (هـ م) فرستاد و با تصرف آنجا دولت بنی‌مروان را از سراسر منطقه برچید (ابن اثیر، ۱۴۴/۱۰) و خود به‌حکومت پرداخت. گویا در همین تاریخ بود که ملکشاه، ابوالفتح علی العمید بلخی را برای بررسی اموال دیار بکر به‌نزد فخرالدوله فرستاد. عمید چون به‌نزد سلطان بازگشت، گفت: فخرالدوله کوشید مالهایی به‌من ببخشد و من او را مجرم نیافتم. ملکشاه خشمناک از این واقعه، فخرالدوله را از حکومت عزل کرد (۴۷۷ ق / ۱۰۸۴ م) و عمید را به‌دیار بکر گمارد (ابن فوطی، ۴ (۲) / ۹۳۲ ـ ۹۳۳). با اینهمه در ۴۸۲ ق از سوی ملکشاه به‌حکومت دیار ربیعه منصوب شد و با تصرف نصیبین، موصل، سنجار، رحبه و خابور به‌حکومت نشست و خطبه به‌نام خود کرد (ابن خلکان، ۱۳۱/۵)، اما حکومتش به‌درازا نکشید و در موصل درگذشت (همانجا).

ابونصر فخرالدوله از جمله وزیران نسبتاً نیرومندی به‌شمار می‌رود که در دورهٔ ضعف خلافت بغداد، با کفایت و خردمندی توانست نفوذ خلیفه را تا اندازه‌ای گسترش دهد. وی به‌رغم روابط نزدیکش با دربار سلاطین سلجوقی، مورد توجه و علاقهٔ خلیفه و مردم نیز بود. چنانکه در ۴۶۰ ق که از وزارت عزل شد و به‌فلّوجه رفت، مردم بغداد در مشایعت او گریستند (ابن جوزی، یوسف، ۲۵۳) و مدتی بعد که به‌وزارت بازگشت، شادیها کردند و درهم و دینار افشاندند (بنداری، ۳۶، ۳۷؛ ابن طقطقی، ۳۹۶)، ولی گفته‌اند که وی برای ساختن خانه‌اش در بغداد، خانه‌های بسیاری از مردم را به‌دست ابوالغنائم بن اسماعیل رئیس شرطهٔ بغداد ویران ساخت (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۱۸). در

حالی که بعضی او را به‌دانش و خرد و بخشش و کفایت ستوده‌اند (ابن طقطقی، ۳۹۴؛ حسینی، ۶۲؛ ذهبی، ۶۰۹/۱۸)، ابن عمرانی (ص ۲۰۱) از او به‌عنوان مردی بی‌کفایت یاد کرده که ثروت فراوان و بخشندگی بسیارش این کاستی را می‌پوشانیده است. شاید همین صله‌های گرانبها و نیک خوییهایش باعث شد که شاعرانی چون ابومنصور علی بن حسن معروف به‌صَرَّدُرّ و فضل بن منصور الشریف الفارقی (ابن خلکان، ۱۲۸/۵ ـ ۱۳۱) او را ستایش کنند.

۲. **ابومنصور محمدبن محمد بن محمدبن جهیر (۴۳۵ ـ ۴۹۳ ق / ۱۰۴۳ ـ ۱۱۰۰ م)**، ملقب به‌عمیدالدوله، فرزند فخرالدوله. وی به‌احتمال قوی در موصل که پدرش آنجا در خدمت بنی عقیل می‌زیست، متولد شد (ابن اثیر، ۲۹۹/۱۰) و در ۴۵۴ ق همراه خانواده‌اش به‌بغداد رفت (عمادالدین، ۸۸/۱). از دوران نوجوانی او بیش ازین آگاهی در دست نیست، اما به‌نظر می‌رسد که در زمرهٔ نزدیکان خلیفه القائم به‌شمار می‌رفته است. چه در ۴۶۲ ق به‌نمایندگی از سوی او به‌نزد الب ارسلان سلجوقی رفت و همانجا با دختر نظام الملک وزیر ازدواج کرد. چون به‌بغداد بازگشت، خلیفه او را نواخت و سرپرستی اقطاعات و بررسی و گزارش اخبار را برعهده وی نهاد (بنداری، ۳۷). در ۴۶۴ ق نیز به‌عنوان نمایندهٔ خلیفه برای به‌رسمیت شناختن ولایتعهدی ملکشاه و خواستگاری دختر الب ارسلان برای مقتدی ولیعهد خلیفه نزد سلطان رفت (ابن اثیر، ۷۰/۱۰ ـ ۷۱) و در ۴۶۷ ق نیز مأموریت یافت که از ملکشاه برای مقتدی بیعت ستاند (همو، ۹۷/۱۰). این رفت و آمدهای پی در پی و خردمندی و کفایتی را که عمیدالدوله به‌هنگامی که مورد مشورت سلطان و وزیر در امور سیاسی وقت قرار می‌گرفت، نشان داد (مثلاً: ابن جوزی، یوسف، ۱۷۲؛ عمادالدین کاتب، ۹۲/۱)، روابط استواری میان او با دربار سلاجقه و شخص نظام‌الملک پدید آورد که وی همواره به‌عنوان مهم‌ترین پشتیبان سیاسی خود از آن بهره می‌جست. در ۴۷۱ ق که گوهر آیین با فرمان عزل فخرالدوله از وزارت وارد بغداد شد، عمیدالدوله (عمادالدین، ۸۹/۱، او را در این سالها معاون پدرش در وزارت دانسته است) به‌سرعت به‌اصفهان رفت و سرانجام رضایت خاطر سلطان و وزیر را نسبت به‌پدرش فراهم آورد. وی پس از ازدواج با نوادهٔ دختری نظام الملک (همسر او و دختر نظام الملک درگذشته بود) در جمادی‌الاول ۴۷۱ ق به‌بغداد بازگشت، ولی به‌دستور خلیفه خانه‌نشین شد (ابن اثیر، ۱۱۰/۱۰)؛ تا آنکه در اواخر ۴۷۱ ق نظام الملک به‌خلیفه نوشت که همهٔ اختلافها میان او و بنی جهیر برخاسته و او می‌باید عمیدالدوله را به‌کار بازگرداند. خلیفه نیز به‌ناچار ظهیرالدین روذراوری را عزل کرد و عمیدالدوله را در صفر ۴۷۲ ق به‌وزارت نشاند (ابن جوزی، یوسف، ۱۹۹؛ ابن اثیر، ۱۱۱/۱۰). عمیدالدوله از این تاریخ تا هنگام عزل از وزارت (۴۷۶ ق / ۱۰۸۳ م) با استفاده از آرامش سیاسی عراق به‌کار وزارت سرگرم بوده است و مورخان نه تنها از واقعهٔ مهمی در این روزگار یاد نکرده‌اند، بلکه در

سبب عزل او نیز سخنی گفته نشده است. به‌هرحال پس از عزل عمیدالدوله، ملکشاه به‌خلیفه نامه نوشت که یا بنی جهیر را به‌کار بگمارد و حق خدمت آنان را ادا کند یا همه را به‌دربار وی گسیل دارد؛ نیز به‌عمیدالدوله و پدرش فخرالدوله نامه نوشت و آنها را نزد خود خواند (ابن‌جوزی، یوسف، ۲۱۹، ۲۲۰، به‌روایت از خود عمیدالدوله). به‌این ترتیب بنی جهیر بغداد را ترک گفتند و در اصفهان با احترام تمام مورد استقبال واقع شدند و مقرریهایی برای آنان تعیین گردید (همو، ۲۲۳؛ ابن اثیر، ۱۲۹/۱۰).

در ۴۷۷ ق که فخرالدوله سرگرم تصرف دیار بکر بود، عمیدالدوله نیز از سوی ملکشاه به‌حکومت حلب و رحبه و جزیره، و دستگیری شرف‌الدوله مسلم بن قریش مأمور شد. به‌گفتهٔ ابن اثیر (۱۳۶/۱۰) قسیم‌الدوله آق سنقر (هـ م) جدّ اتابکان شام نیز به‌فرمان سلطان با او همراه گشت، اما چون در راه خبر گریز شرف‌الدوله از آمِد را شنید، سلطان را آگاه کرد و خود رو به‌موصل مرکزحکومت شرف‌الدوله نهاد و ارتق بیک نیز از سنجار به‌او پیوست. عمیدالدوله از مردم شهر خواست تسلیم شوند. مردم نیز آن را به‌ورود سلطان موکول کردند و چون سلطان رسید، موصلیان به‌اطاعت او گردن نهادند (ابن جوزی، یوسف، ۲۲۸). گویا سلطان نیز امارت آنجارا به‌عمیدالدوله واگذاشت (ابن‌اثیر، ۱۰ / ۲۹۴). ازاین پس تا ۴۸۴ ق آگاهی از عمیدالدوله در دست نیست. در این سال خلیفه وزیر خود ظهیرالدین روذراوری را عزل کرد و از سلطان خواست که عمیدالدوله را برای تصدی وزارت به‌بغداد فرستد (ابن اثیر، ۱۸۶/۱۰ ـ ۱۸۷). به‌این ترتیب وی به‌بغداد آمد و در ذیقعده ۴۸۴ ق به‌وزارت نشست.

دربارهٔ دومین دورهٔ وزارت او که حدود ۹ سال به‌طول انجامید و بخشی از دورهٔ خلافت مستظهر را نیز دربرداشت، اگاهی در دست نیست، و البته که وقایع مهمی چون قتل نظام الملک و مرگ ملکشاه و کشاکش میان جانشینان اومی‌توانسته جریانات سیاسی بغداد را از دیدگاه مورخان تحت‌الشعاع قرار دهد. با اینهمه گفته‌اند که در اوایل ۴۹۳ ق برکیارق سلجوقی عمیدالدوله را گرفت و از او اموال به‌دست آمده از دیار بکر و موصل را در روزگاری که وی و پدرش از سوی ملکشاه حکومت آن دیار داشتند، طلب کرد (ابن اثیر، ۲۹۴/۱۰). سرانجام با توافق طرفین، عمیدالدوله ۱۶۰٬۰۰۰ دینار به‌برکیارق داد و رهایی یافت (همانجا)، اما از آن پس وزارتش چندان به‌درازا نکشید. زیرا چون برکیارق از برادرش محمد سلجوقی شکست خورد و وزیر او ابوالمحاسن الأعز به‌اسارت درآمد، مؤید الملک وزیر سلطان محمد به‌شرطی او را آزاد ساخت که به‌بغداد رود و خلیفه را به‌عزل عمیدالدوله که در آغاز برکیارق را به‌عنوان جانشین ملکشاه شناخته و از او جهت مستظهر بیعت گرفته بود (ابن اثیر، ۲۳۱/۱۰)، وادارد، اما کوشش عمیدالدوله برای کشتن ابوالمحاسن قبل از رسیدن به‌بغداد به‌جایی نرسید. چون ابوالمحاسن به‌بغداد رسید، خواستار عزل عمیدالدوله شد و خلیفه نیز او را در رمضان ۴۹۳ ق عزل کرد و پس از

مصادرهٔ ۲۵٬۰۰۰ دینار از اموالش همراه با برادرانش توقیف گشت. او در زندان ماند تا در شوال همان سال جسدش را از حبس خارج ساختند (همو، ۲۹۸/۱۰ ـ ۲۹۹؛ قس: ابن خلکان، ۱۳۳/۵) و به‌روایت ابن عمرانی (صص ۲۰۶، ۲۰۷) او را در حمام به‌قتل آوردند.

عمید الدوله به رغم آنکه مردی پاکدامن و خردمند و با کفایت بود، به طوری که نظام‌الملک خود می‌گفت که من بر پدر او حسد می‌برم (ابن جوزی، یوسف، ۱۹۹) و همواره از مشاوره با او سود می‌جست (ابن‌خلکان، ۱۳۱/۵؛ عمادالدین کاتب، ۹۲/۱)، ولی کبر و نخوت بسیار داشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۱۸/۹) و گویا همین معنی باعث ایجاد دشمنیهایی میان او و امیران دربار سلجوقی و خلیفهٔ بغداد شده بود. با این حال از بخشندگی و بردباری و مردم دوستی او سخن گفته‌اند و حتی یادآور شده‌اند که در آتش سوزی مهیب ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲م بغداد، به تن خویش کوشید و سقّایان را برای خاموش ساختن آن گردآورد (ابن اثیر، ۲۱۸/۱۰، ۲۹۹). تنی از شاعران معاصرش چون ابومنصور صَرَّدُرّ او را ستوده‌اند (ابن خلکان، ۱۳۲/۵، ۱۳۳). عمید الدوله خود مردی دانشمند بود و نزد مشایخ عصر حدیث خواند (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

۳. ابوالقاسم علی بن محمد بن محمدبن جهیر (د۵۰۸ق/ ۱۱۱۴ م)، پسر فخرالدوله و برادر عمیدالدوله. نخستین بار از او در وقایع ۴۶۰ ق یاد شده است. در این سال قبل از عزل پدرش از وزارت القائم، به‌ریاست دیوان زمام منصوب شد و عمیدالرؤساء (سایر منابع لقب او را زعیم الرّؤساء ذکر کرده‌اند) لقب یافت (بنداری، ۳۶)۰ وی تا چند سال از خلافت مقتدی نیز در همین شغل بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۸۲/۹) و چون در ۴۷۶ ق بنی جهیر به نزد ملکشاه در اصفهان کوچیدند، ظاهراً وی نیز به دربار سلطان رفت. زیرا در ۴۷۸ ق که فخرالدوله مأمور تصرف دیار بکر شد، ابوالقاسم را به آمِد گسیل داشت و او با ویران ساختن باغها و کشتزارهای اطراف شهر، موجب بروز قحطی و گرسنگی مردم شد که به‌طور غیر منتظره‌ای به تصرف شهر انجامید (ابن اثیر، ۱۴۳/۱۰). فخرالدوله نیز ابوالقاسم را گویا برای گردآوری اموال بنی‌مروان در همانجا گمارد؛ زیرا در رمضان همان سال، ابوالقاسم با اموال بنی‌مروان وارد بغداد شد تا از آنجا به اصفهان نزد ملکشاه رود (ابن جوزی، یوسف، ۲۳۵، ۲۳۷).

از فعالیتهای سیاسی و نظامی ابوالقاسم از این پس آگاهی در دست نیست، ولی به احتمال قوی با آغاز دومین دوره وزارت برادرش عمید الدوله همراه او وارد بغداد شد و همانجا بود تا او را نیز به هنگام عزل عمیدالدوله به زندان افکندند (عقیلی، ۱۴۲). ابوالقاسم در ۴۹۴ ق از زندان آزاد شد، ولی چنین می‌نماید که حق خروج از بغداد را نداشته است. زیرا گفته‌اند که به حیله گریخت و به نزد سیف الدوله صدقة بن مزید در حلّه رفت (ابن اثیر، ۳۲۵/۱۰، ۳۲۶). ابن جهیر همانجا ماند تا در ۴۹۶ ق خلیفه مستظهر او را به بغداد خواند و با اعطای لقب قوام الدین (نظام‌الدین؟: ابن خلکان، ۱۳۴/۵) به وزارت نشاند (همو، ۳۶۶/۱۰؛ قس: ابن عمرانی، ۲۰۷، که گوید چون سلطان محمد سلجوقی، وزیر خود احمد بن نظام الملک را قوام الدین لقب داد، خلیفه نیز لقب ابوالقاسم را به مجیرالدین ـ مجدالدین؟: عقیلی، ۱۴۲، بدل ساخت). ابوالقاسم پس از ۳/۵ سال وزارت در صفر ۵۰۰ ق عزل شد و به خانهٔ سیف الدوله صدقه در بغداد پناه برد، و خانهٔ او را در باب العامة به دستور خلیفه ویران کردند، با اینهمه در ۵۰۳ ق که ابوالمعالی ابن‌مطلب از وزارت عزل شد، ابوالقاسم دوباره به وزارت دست یافت (ابن اثیر، ۴۳۸/۱۰، ۴۷۸). وی ۵۰ سال در مشاغل دولتی کار کرد (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

۴. ابونصر مظفر بن علی‌بن محمدبن محمد بن جهیر (د۵۴۹ ق / ۱۱۵۵ م)، ملقب به نظام الدین (ابن اثیر، ۷۹/۱۱) و الوزیر الأکمل (ذهبی، ۲۸۳/۲۰). از او آگاهی چندانی در دست نیست. در روزگار مسترشد و راشد عباسی استاد الدّار خلیفه بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۶۰/۱۰؛ ذهبی، همانجا). در ۵۳۵ ق به وزارت مقتفی نشست(ابن اثیر، همانجا) و در ۵۴۲ ق عزل شد (ذهبی، همانجا). نام وی را در زمرهٔ عالمان حدیث بر شمرده‌اند. از حسین بن بُسری و گروهی دیگر حدیث شنید، و کسانی چون ابن سمعانی و محمد بن علی دوری از او روایت کردند (ذهبی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنقره، ۱۹۶۸ م؛ همو، همان، حیدر آباد دکن، ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویک در نبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم السّامرائی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۹۶۵م؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ حسینی، صدرالدین علی، *زبدة التواریخ، اخبار الامراء والملوک السلجوقیة*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ عقیلی، سیف‌الدین بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز: EI[2].

صادق سجادی

اِبْن جُهَیْم، مفیدالدین ابوعبدالله محمد بن علی اسدی، حلّی، متکلم، فقیه و اصولی شیعی در سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م. نام نیای بزرگ او را ابن طاووس (ص ۱۰۹) به صورت «جهم» ضبط کرده است (برای آگاهی از نام و نسب وی نیز نک: شهید اول، ۳۰؛ حرعاملی، ۲۵۴/۲؛ بحرانی، ۲۶۵). از تاریخ تولد و وفات وی اطلاعی در دست نیست، لیکن از بررسی احوال مشایخ و راویان وی می‌توان نتیجه گرفت که معاصر و در طبقهٔ محقق حلی (د ۶۷۶ ق / ۱۲۷۷ م) بوده است. از آنچه علامهٔ حلی دربارهٔ ملاقات خواجه نصیرالدین طوسی با محقق حلی در حله و گفت و گوی آن دو نقل کرده، چنین برمی‌آید که ابن جهیم یکی از سرآمدان عصر خود در اصول عقاید و اصول فقه بوده است (مجلسی،

۶۴/۱۰۴). افزون بر این، فقاهت وی مورد اذعان علامهٔ حلی (همانجا) و ابن طاووس (همانجا) نیز بوده است. حرعاملی او را ادیب و شاعر نیز دانسته است (حرعاملی، ۲/۲۵۳). اسناد روایات مختلف (حلی، ۸؛ ابن طاووس، همانجا؛ شهید اول، ۳۰، ۷۸، ۸۷) نشان می‌دهد که ابن جهیم از مشایخ اجازه نیز بوده و حر عاملی (همانجا) وی را صدوق دانسته است. از مشایخ او سید فخار بن معدّ موسوی قابل ذکر است (حلی، ابن طاووس، همانجاها).

در میان راویان و شاگردان وی نیز نام کسانی چون علامه حسن بن یوسف حلی (مجلسی، همانجا)، تقی الدین حسن بن علی ابن داوود حلی (حلی، ۷ ـ ۸) وسید عبدالکریم بن طاووس (ابن طاووس، ۱۰۹) به چشم می‌خورد. از یک سند شهید اول (ص ۸۷) بر می‌آید که سید مجدالدین محمد بن علی پدر عمیدالدین نیز بدون واسطه از وی روایت کرده است.

مآخذ: ابن طاووس، عبدالکریم بن احمد، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ بحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ حرعاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ حلی، حسن بن علی، *رجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ شهید اول، محمد بن مکی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

احمد پاکتچی

اِبْن‌حاتِم، بدرالدین محمدبن حاتم یامی هَمْدانی (زنده در۷۰۲ ق/۱۳۰۳ م)، مورخ، از بزرگان یمن و از تبار بنی حاتم ـــ فرمانروایان صنعاء در سدهٔ ۶ و ۷ ق ـــ معاصر با مظفر یوسف دومین حکمران خاندان رسولی یمن.

آگاهی ما از زندگانی و احوال ابن حاتم بسیار اندک است. به نوشتهٔ خزرجی (صص ۳۳۷ ـ ۳۳۸) که کتابش کهن‌ترین مأخذ در این زمینه است، وی در ۷۰۲ ق، زنده بوده است و نیز می‌دانیم که از نزدیکان خاندان حکومتی و یکی از افراد مورد اعتماد بود که به عنوان فرستادهٔ ویژه، مأموریت حل اختلاف میان سلطان و رؤسای قبایل را برعهده داشت. وی از جمله در ۶۷۲ ق/۱۲۷۴ م به نیابت از مظفر یوسف (همو، ۱۸۶ ـ ۱۸۷) و در ۷۰۲ ق از سوی سلطان مؤید داوود مأموریت حل اختلاف و عقد قرارداد آشتی با اشراف زیدیه را برعهده گرفت (همو، ۳۳۸).

اما این مأموریتها هرگز او را از کارهای علمی بازنداشت (EI^2). شهرت بدرالدین که او را به عنوان مورخ، بلند آوازه ساخته به جهت تألیف کتاب *السمط الغالی الثمن فی اخبار الملوک من الغز بالیمن* است (GAL, I/394). این کتاب از مهم‌ترین منابع تاریخ یمن و معتبر ترین تألیف در تاریخ ایوبیان و بنی رسول از فرمانروایان یمن است. کتاب با ذکر فتح یمن به دست تورانشاه بن ایوب ـــ برادر صلاح‌الدین ایوبی ـــ در ۵۶۹ ق/۱۱۷۴ م آغاز می‌شود و پس از ذکر رویدادهای این دوره تا سقوط این خاندان، با آوردن اخبار بنی رسول تا روزگار ملک اشرف جانشین ملک مظفر یوسف به پایان می‌رسد. محتوای اثر ابن حاتم به جهت اینکه یا از دیده‌های اوست و یا از شنیده‌هایش از اشخاص معتمد، از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. مؤلف وقتی از دیگران نقل می‌کند، ضمن بیان اقوال موافق و مخالف، خود به بیان قول مرجّح و روایت معتمد می‌پردازد و گاه نیز انتخاب و ترجیح را به خواننده وامی‌گذارد (عبدالعال، ۱۴۲). با توجه به این اعتبار و ارزش است که کتاب وی مورد استناد مورخانی چون الجندی صاحب کتاب *السلوک فی طبقات العلماء و الملوک*، ابن عبدالمجید، مؤلف تاریخ یمن با عنوان *بهجة الزمن فی تاریخ الیمن*؛ خزرجی، صاحب *العقود اللؤلؤیة فی تاریخ الدولة الرسولیة*؛ ابن الدیبع، مؤلف *بغیة المستفید فی اخبار مدینة زبید* و بالاخره ابومخرمه، مؤلف *قلادة النحر فی وفیات اعیان الدهر*، قرار گرفته است (همو، ۱۴۳، ۱۶۲ ـ ۱۶۴). بدون شک اثر ابن حاتم در بیان تاریخ غز در یمن از مهم‌ترین مآخذ است. متن کتاب از روی نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا به وسیلهٔ رکس اسمیت تصحیح و در سلسله انتشارات اوقاف گیب در ۱۹۷۴ م انتشار یافته است. به ابن حاتم کتاب دیگری نیز با نام *العقد الثمین فی اخبار ملوک الیمن المتأخرین* نسبت داده شده است (ابومخرمه، ۸۳)، ولی تا کنون نسخه‌ای از آن یافته نشده است. اگرچه برخی از شرق شناسان از جمله کای[1] انگلیسی دو کتاب *السمط الغالی* و *العقد الثمین* را یکی دانسته‌اند، اما دلیل کافی بر این ادعای خود نشان نداده‌اند (عبدالعال، ۱۴۴). کتاب اخیر به تاریخ یمن قبل از فتح ایوبیان اختصاص دارد (همانجا).

مآخذ: ابومخرمه، عبدالله، *تاریخ ثغرعدن*، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ خزرجی، علی بن حسن، *العقود اللؤلؤیة*، به کوشش محمد عسل، قاهره، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م؛ سید، فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ عبدالعال احمد، محمد، «نص من مخطوطة السمط الغالی الثمن فی اخبار الملوک من الغز بالیمن»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، س ۱، شم ۱۰، محرم ۱۳۸۴ ق/مهٔ ۱۹۶۴ م؛ نیز: EI^2; GAL.

رضا انزابی نژاد

اِبْنِ حاج، ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله نُمَیری (ز ۷۱۳ ق ـ ؟/ ۱۳۱۳م ـ ؟)، شاعر، محدث و کاتب اندلسی. او در غرناطه در خانواده‌ای شریف به دنیا آمد. نیای نخستین او ابراهیم، کاتب امرای بنی اِشْقیلُوله بود و با آنان خویشاوندی یافت و به مشاغل مهمی رسید و سپس به نصریان پیوست. پدر ابن حاج در حکومت نصریان به مشاغل دیوانی دست یافت و خود او نیز در ۷۳۴ ق/ ۱۳۳۴م در شمار کاتبان دیوان انشاء در آمد (ابن خطیب، *احاطه*، ۱/۳۵۰ ـ ۳۵۱). از تحصیلات او در غرناطه اطلاع دقیقی در دست نیست و ابن خطیب که مفصل‌ترین گزارش را دربارهٔ او نوشته تنها به روایت او از مشایخ غرناطه اشاره کرده (همان، ۱/۳۵۴) و کوششهای علمی و ادبی او را بسیار ستوده است (همان، ۱/۳۵۱). وی مدت زیادی در مقام کاتب دیوان انشاء نماند

1. H. C. Kay

و در آغاز سال ۷۳۷ ق به قصد ادای فریضهٔ حج عازم مکه شد (همان، ۳۵۱/۱، ۳۵۲، عبارت ابن خطیب در این مورد اندکی مغشوش است؛ نک‍: هاپکینز، 58). ابن حاج در ۷۳۸ ق وارد قاهره شد و با صفدی دیدار کرد و شماری از اشعارش را برای او خواند (صفدی، ۴۰/۶) و گویا در همین سفر بود که در دمشق از سه تن از محدثان بزرگ شافعی، عبدالرحمن مِزّی، بِرزالی، ذهبی، و در مصر از عمادالدین کندی، قاضی مالکی مذهب اسکندریه و وجیه‌الدین صنهاجی حدیث شنید و آنان را در اشعاری ستود (مقری، ۳۴۰/۹ ـ ۳۴۱). وی همچنین از قطب‌الدین ابواسحاق و جمال‌الدین ابراهیم بن الامام روایت کرد و به گفتهٔ مقری در روایت حدیث به شیوهٔ شرقیان چیره‌دست شد و گروهی، از جمله قاضی ابوبکر ابن عاصم صاحب *تحفة الحکام*، از وی دانش آموختند (۳۴۰/۹، ۳۴۱، ۳۴۵). در اواخر ۷۳۸ ق به بجایه بازگشت و کتابت ابویحیی زکریا را به عهده گرفت (ابن خطیب، *احاطه*، ۳۵۲/۱؛ هاپکینز، 59). پس از چندی دربار او را ترک کرد و به برادر وی ابوعبدالله که در قُسَنطینه حکم می‌راند پیوست (هاپکینز، همانجا). پس از مرگ ابوعبدالله ظاهراً به دعوت سلطان ابوالحسن مرینی به فاس رفت و کتابت او را به عهده گرفت، اما پس از چند سال، حدود ۷۴۸ ق بار دیگر به قصد سفر حج عازم مشرق گردید (ابن خطیب، همان، ۳۵۲/۱؛ هاپکینز، همانجا). در این سفر با ابن فضل‌الله عمری دیدار کرد و در بازگشت از مشرق بار دیگر مدتی در بجایه به کتابت مشغول شد (ابن خطیب، همانجا؛ هاپکینز، 60)، اما گویا به دلیل پریشانیهای سیاسی که بر افریقیه حاکم بود از خدمات دیوانی کناره گرفت و در تربت شیخ ابومَدْین در نزدیکی تلمسان معتکف گردید. عزلت گزینی وی نیز دیری نپایید و این بار سلطان ابوعنان که در فاس جای پدر خود، ابوالحسن را گرفته بود، وی را ناگزیر ساخت تا کتابت او را به عهده گیرد و او تا هنگام مرگ این فرمانروا در ۷۵۹ ق/ ۱۳۵۸م در این مقام باقی ماند (ابن خطیب، همانجا). در همین دوره بود که وی با ابوعبدالله محمدبن جُـزَی، نویسندهٔ سفرنـامه ابـن بطوطه که سپس داماد او گردید، آشنا شد (مقری، ۷۹/۸). چون ابوعنان درگذشت، وی فرصت را غنیمت شمرد و پس از ۲۲ سال به زادگاه خود اندلس بازگشت. آنجا دروی چون کاتبی کاردیده و دانشمندی برجسته نگریستند و از این رو، به زودی در شمار اعیان غرناطه در آمد، جامه‌های دیبای فاخر که ویژهٔ اشراف بود پوشید، به شیوهٔ آنان خود را آراست، بـه دربار سلطان رفت و آمد کرد، به قضا منصوب شد و در دیوان انشاء سمت کتابت یافت (ابن خطیب، همان، ۳۵۲/۱ ـ ۳۵۳). در ۷۶۸ ق از سوی سلطان محمد پنجم به سفارت نزد سلطان احمدبن موسی زیّانی فرمانروای تلمسان فرستاده شد، اما کشتی او در اطراف جزیرهٔ حبیبه در غرب وَهْران مورد هجوم فرنگان قرار گرفت و خود وی به اسارت در آمد و پس از پرداخت فدیه‌ای سنگین از سوی سلطان محمد از اسارت رهایی یافت. این حادثه به گفتهٔ خود او، در هفتم ربیع‌الثانی ۷۶۸ ق رخ داد و او در ۲۲ ربیع‌الثانی آزاد شد (همان، ۳۷۰/۱ ـ ۳۷۱).

گویا ابن حاج هرگز دیوان شعری گرد نیاورد، چه در هیچ یک از مآخذ سخنی از آن به میان نیامده، اما تقریباً همهٔ آنها اشعاری از او را (که عموماً قطعه‌هایی بسیار کوتاه در دو یا سه بیت است) نقل کرده‌اند. در این میان ابن خطیب که با وی معاصر بوده است، ۲۸ قطعه از اشعار او را (۱۷ قطعه در *احاطه*، ۳۵۵/۱ ـ ۳۵۸ و ۱۱ قطعه در *الکتیبة*، ۲۶۶ ـ ۲۶۹) مجموعاً ۵۷ بیت، نقل کرده است. افزون بر اینها، صفدی (۴۰/۶) سه قطعه، ابن احمر (ص ۳۱۸) یک قطعه و ابن قاضی (ص ۹۶) یک قطعهٔ دیگر از اشعار او را آورده‌اند، اما مقری (۲۸۷/۳ـ۲۸۸، ۳۴۰/۹ ـ ۳۴۸) ۳۶ قطعهٔ دیگر از سروده‌های او را، مجموعاً در ۷۴ بیت، نقل کرده که در هیچ یک از مآخذ پیشین دیده نمی‌شود. ابن حاج، بیشتر این اشعار را در نخستین سفر خود، دربارهٔ استادان و مشایخ خویش و راویان حدیث یا دربارهٔ موضوعات مربوط به روایت و حدیث سروده است. ظاهراً او این اشعار را در خلال گفته‌های منثور خویش، در کتابهایش می‌آورده است و مقری یک جلد از سفرنامهٔ او را که در نخستین سفرش نوشته بود (ابن خطیب، *احاطه*، ۳۵۲/۱) در اختیار داشته است (۳۴۰/۹) و مطالبی نیز از آن نقل کرده است (۵۳۵/۲). اینکه صفدی (همانجا) سه قطعه‌ای را که نقل کرده، در دیدارش با وی در قاهره از خود او شنیده است، این نظر را تقویت می‌کند. گذشته از اشعار کوتاه او که صنعت توریه صفت برجستهٔ آنهاست، دیگر سروده‌های او عموماً قصایدی مرکب از ۳۵ تا ۸۰ بیت است. بنابراین اشعار وی یا قطعه‌هایی بسیار کوتاه است یا قصایدی بسیار طولانی. از این دسته از اشعار او نیز ۴ قصیده در همین منابع حفظ شده است که همهٔ آنها در زمان دوری او از اندلس سروده شده. نخستین آنها، قصیده‌ای است که آن را برای سلطان اندلس فرستاده است (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۲۶۱ـ۲۶۵). دیگری را در رثای دایی خویش محمد بن عاصم (د ۷۴۳ ق/ ۱۳۴۲م) سروده است (ابن احمر، ۳۱۴ ـ ۳۱۸). سومین قصیده که ابن قاضی تنها ۷۹ بیت آنها را نقل کرده (صص ۹۳ ـ ۹۶) ظاهراً پس از زیارت مدفن پیامبر (ص) و ورود به بجایه سروده شده است و آخرین آنها قصیده‌ای است که آن را پس از بهبودی سلطان ابوالحسن مرینی سروده (مقری، ۳۴۹/۹ ـ ۳۵۰).

افزون بر اینها، ابن عزیم، شماری از اشعار او را در جنگ اشعار خود (نک‍: هاپکینز، 57,63) آورده است و مجموعهٔ شعری با عنوان *قرائن القصر و محاسن العصر فی مدح امیرالمسلمین ابی عبدالله بن نصر*، در موزهٔ بریتانیا شم 5670 (هاپکینز، 57) نیز به او منسوب است. هاپکینز (صص، 63,64) همهٔ این اشعار را به سه دسته تقسیم کرده است. وی آنچه را که ابن خطیب و دیگر منابع نقل کرده‌اند در شمار دستهٔ نخستین قرار داده و سپس برگزیدهٔ ابن عزیم و اشعار موجود در *قرائن* را با آن سنجیده و در درستی انتساب *قرائن* به ابن حاج تردید روا داشته است. ابن خطیب نمونه‌ای از نثر او را نیز ارائه داده (*احاطه*، ۳۶۳/۱ ـ ۳۷۰) و نزدیک به بیست اثر برای وی بر شمرده که

اکنون هیچ یک از آنها در دست نیست. ظاهراً فقط سفرنامهٔ او تا قرن ۱۱ ق موجود بوده است.

آثاری که به وی نسبت داده‌اند اینهاست: ۱. *المساهله والمسامحة فی تبیین طرق المداعبة والممازحة*؛ ۲. *ایقاظ الکرام باخبار المنام*؛ ۳. *تنعیم الاشباح بمحادثة الارواح*؛ ۴. *الوسائل ونزهة المناظر والخمائل*؛ ۵. *الزّهرات واجالة النظرات*؛ ۶. کتابی دربارهٔ «توریه»؛ ۷. جزوه‌ای دربارهٔ تبیین مشکلات تازه‌ای که از زَبید یمن به مکه رسیده است؛ ۸. جزوه‌ای در بیان اسم اعظم خداوند؛ ۹. *نزهة الحَدَق فی ذکر الفِرَق*؛ ۱۰. *الاربعین حدیثاً البُلدانیة*؛ ۱۱. چهل حدیث، که آنها را از امرا و شیوخ روایت کرده است؛ ۱۲. *روضة العباد المستخرجة من الارشاد*، که خلاصه و یا تفسیری از *الارشاد والتطریز فی فضل ذکر الله و تلاوة کتابه العزیز* ابومحمد شافعی بوده است؛ ۱۳. *اللباس والصحبّة*، در طریقه‌های صوفیان که به گمان خود او کسی مانند آن را گرد نیاورده بود؛ ۱۴. کتابی که در آنها بخشی از حماسهٔ حبیب آمده بود و ناتمام مانده است؛ ۱۵. *مثالیث القوانین فی التوریة والاستخدام والتضمین*، که گویا تمام شواهد آن از اشعار خود او بوده است؛ ۱۶. *فیض العباب واجالة قِداح الآداب فی الحرکة الی قُسَنطینة والزّاب* و نیز ۴ رجز در فرایض، جدل، زره و سلاح و احکام شرعی که آن را *الفصول المقتضبة فی الاحکام المنتخبة* نامیده است. (همان، ۳۵۴/۱ ـ ۳۵۵). مآخذ دیگر چیزی بر این فهرست نیفزوده‌اند و گویا همهٔ آثار منثور ابن حاج همینها بوده که آنها را در بازگشت به وطن خویش و در دورهٔ فراغتی که برای او حاصل شد، نوشته بود و شاید به همین دلیل صفدی به هیچ یک از نوشته‌های او اشاره نکرده است.

از آنجا که نخستین کسانی که به زندگی او اشاره کرده‌اند، با وی معاصر بوده و تاریخ درگذشت وی را ذکر نکرده‌اند و مآخذ دیگر نیز مطالب خود را کمابیش از آنان گرفته‌اند، تاریخ درگذشت ابن حاج به درستی معلوم نیست، اما می‌دانیم که ابن عزیم در اواخر عمر ابن حاج شاگرد او بوده و خود در ۷۸۰ ق/ ۱۳۷۸م بیست سال داشته است. بنابراین وی تا ۷۸۰ ق زنده بوده و احتمالاً مرگ او بین سالهای ۷۸۰ تا ۷۹۰ ق روی داده است (هاپکینز 63-62). ابن حجر (۳۰/۱) مرگ او را در ۷۶۴ یا ۷۶۵ ق دانسته که نادرستی آن آشکار است چه او در ۷۶۸ ق به اسارت گرفته شده است.

مآخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر فرائد الجُمان*، به کوشش محمد رضوان الدایة، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ابن قاضی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ نیز

Hopkins, J.F.P., "An Andalusian Poet of the Fourteenth Century: Ibn al Ḥajj", BSO(A)S, Vol. XXIV, 1961.

محمد سیدی

اِبْنِ حاج، ابوالبرکات محمد بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن خلف سلمی بلفیقی (۶۸۰ ـ ۷۷۰ ق/۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۹ م)، محدث، فقیه مالکی، مقری، قاضی، شاعر و مورخ اندلسی. برخی از مآخذ تولد او را در ۶۶۴ ق و فوتش را به تفاوت در ۷۷۱،۷۷۳،۷۷۴ ق نیز آورده‌اند (ابن حجر، ۴۱۶/۵ ـ ۴۱۸؛ نباهی، ۱۶۶؛ ابن قاضی، ۲۹۵). نسبت سلمی به قبیلهٔ عرب سلیم و نسبت بلفیقی به بلفیق[1] (قلعه‌ای در نزدیکی المریه[2]) است.

نسبت او را به عباس بن مرداس از اصحاب پیامبر اکرم (ص) می‌رسانند (نباهی، ۱۶۴). وی در المریه دیده به جهان گشود ونخست در زادگاهش به تحصیل پرداخت (ابن فرحون، ۲۶۹/۲). پس از آن به بجایه رفت و در آنجا از ابوعلی منصور بن احمد بن عبدالحق مشدالی دانش آموخت، سپس به مراکش رفت و مدتی در سبته اقامت گزید (نباهی، همانجا). ابن حاج در اقراء و قضا و خطابت شهرت یافت و در شلش (۷۱۰ق) و نیز در مربله و اسطبونه به برخی مناصب نایل شد (ابن قاضی، ۲۹۲). وی بعد از مدتی به اندلس بازگشت و در مالقه[3] مقیم شد و به اقراء پرداخت و در همانجا بود که از ابوعبدالله محمد بن احمد طنجالی استماع کرد (نباهی، ابن قاضی، همانجاها). او در ۷۳۲ ق در المریه بوده (ابن قاضی، ۲۹۴) و در ۷۳۵ ق/۱۳۳۵ م، پس از درگذشت ابوعمروبن منظور به جای وی در مالقه به قضا پرداخت. سپس مدتی در غرناطه عهده‌دار قضا و خطابت گردید، ولی از منصب قضای غرناطه دست کشید (احتمالاً عزل شد) و پس از مدتی اقامت در آنجا به المریه فرستاده شد. پس از چندی مجدداً به قضای غرناطه منصوب شد و در این مدت به عنوان سفیر بین حکمرانان نیز عمل می‌کرد (نباهی، ۱۶۵).ابن قاضی مکناسی (ص۲۹۲) از یک سفر دیگر وی به مغرب پس از ۷۱۰ ق یاد کرده که در آن ابن حاج وارد فاس شده و از مشایخ آنجا استماع کرده است. وی متذکر شده است که ابن حاج در بازگشت از این سفر به المریه رفته و در آنجا مجلس اقراء ترتیب داده و مدتی نیز قضای برجه و دلایه را برعهده گرفته است (قس: ابن جزری، ۲۳۵/۲؛ مقری، *نفح*، ۳۵/۸). وی در پایان عمر سمت قضا و خطابهٔ المریه را داشت و در همانجا وفات یافت (نباهی، ۱۶۶).

در میان مشایخ ابن حاج در علوم مختلف می‌توان از ابوالحسن ابن ابی العیش، ابوعبدالله بن خمیس جحدری شاعر، ابوجعفر بن زبیر، ابوعبدالله بن رشید، ابوعبدالله بن رافع و جز آنان یاد کرد (ابن فرحون، ۲۷۰/۲ ـ ۲۷۱؛ ابن جزری، ۳۴۵/۲؛ ابن‌حجر، همانجا). ابن خطیب (*الکتیبة*، ۱۲۷، *الاحاطة*، ۴۱۸/۲، ۴۲۴) ادیب برجستهٔ اندلسی و ابن خلدون (ص ۶۳) مورخ بزرگ، ابن حاج را استاد خود معرفی کرده، او را از بزرگ‌ترین محدثان و فقیهان و ادیبان دانسته، به شاگردی وی افتخار کرده‌اند (برای اطلاع از دیگر شاگردان و راویان

1. Velefique 2. Almeria 3. Malaga

او نک: ابن جزری، ۲۳۵/۲؛ مقری، ازهار، ۱۸۸/۱، ۹/۲، ۱۵؛ همو، نفح، ۳۴۸/۵، ۱۰/۷، ۲۰۳). قطعاتی از اشعار او در برخی منابع نقل شده است (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۱۲۸ ـ ۱۳۴؛ نباهی، ۱۶۶ ـ ۱۶۷؛ ابن حجر، ۴۱۸/۵؛ ابن قاضی، ۲۹۲ ـ ۲۹۵؛ مقری، *نفح*، ۲۹/۸ ـ ۳۱). ژیبرت در مقاله‌ای جامع شخصیت او را به خصوص از نظر ادبی مورد بررسی قرار داده و فهرستی از آثار وی به دست داده است (صص 422-424). چند عنوان از آثار ابن حاج عبارتند از: *الافصاح فیمن عرف فی الاندلس بالصلاح*؛ *تاریخ المریة* که آن را به پایان نرسانده و در حاجی خلیفه (۳۰۳/۱) به خطا تاریخ مرسیه ضبط شده است؛ *تألیف فی اسماء الکتب و التعریف بمؤلفها علی حروف المعجم*؛ دیوان شعر با عنوان *العذب و الاجاج من کلام ابی البرکات بن الحاج المؤتمن علی انباء ابناء الزمن* (ابن فرحون، ۲۷۲). (در مورد دیگر آثار منسوب به وی نک: همانجا؛ خاجی خلیفه، جم؛ بغدادی، ۱۶۵/۲؛ فرخ، ۴۹۹/۶؛ ژیبرت، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به کوشش برگشترسر، بیروت، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ همو، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، *التعریف*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب*، به کوشش ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس فی ذکر من حل من الاعلام مدینة فاس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، *هدیه*؛حاجی خلیفه، *کشف*؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ نباهی مالقی، ابوالحسن ابن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی برووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ نیز:
Gibert, Soledad, "Abu-l-Barakāt al-Balafiqī Qadi, Historiador y Poeta", *Al-Andalus*, XXVIII.

سعیدالله قره بگلو

اِبْن حاج، ابوالحسن، جعفربن ابراهیم بن احمد معافری ملقب به ذوالوزارتین (د پس از ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م)، شاعر مغربی.

سال تولد او روشن نیست و دربارهٔ زندگی او نیز اطلاعات بسیار اندکی در دست است. ابن خاقان که هم روزگار اوست، در خلال عبارتهای مسجّع خود، تنها اشاراتی بسیار کوتاه به زندگی او کرده است (ص ۱۳۹). وی در لورقه[1]، در خاندان «جلالت و وزارت» به دنیا آمد (ضبی، ۲۴۱؛ عماد، ۱۳۹/۲). ابن سعید (*رایات*، ۱۱۲) از وی در شمار اعیان لورقه در سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م نام برده و ابن دحیه (ص ۱۷۵) در وصف بزرگی او چیزی فروگذار نکرده است. رابطهٔ نزدیک ابن حاج با ابوعیسی ابن لیّون حاکم لورقه را می‌توان تأییدی بر این گفته‌ها دانست (ابن خاقان، ۱۳۹ ـ ۱۴۰؛ مقری، *نفح*، ۲۴۵/۴). ابن دحیه (ص ۱۷۷) وی را وزیر خوانده است، اما از چند وچون وزارت وی گزارشی در دست نیست.

چگونگی تحصیلات او نیز روشن نیست، جز اینکه می‌دانیم در ۴۹۴ ق/ ۱۱۰۱ م شاگرد ابوعلی صدفی (د ۵۱۴ ق/ ۱۱۲۰ م) بود و کتاب *ریاضة المتعلمین* ابونعیم را نزد وی خواند (ابن ابار، *المعجم*، ۶۹). شاید درنتیجهٔ همین‌گونه آموزشها بوده که ابن دحیه (همانجا) او را مردی با دست‌مایهٔ علمی و ادبی کلان معرفی کرده است. ظاهراً وی در جوانی، به قصد کسب مقام و ثروت به معتمد بن عبّاد آخرین فرمانروای خاندان بنی عباد در اشبیلیه روی آورد، اما معتمد، احتمالاً به دلیل پریشانیهای سیاسی به او توجهی نکرد. این رفتار بر او بسی گران آمدو با سرودن شعری در نکوهش این خاندان، اشبیلیه را ترک کرد (ابن خاقان، ۱۴۳؛ ابن دحیه، همانجا؛ ابن سعید، *المغرب*، ۲۸۰/۲). شاید دو بیت غم‌انگیزی که در بدی روزگار سروده (عماد، ۱۴۷/۲؛ ابن سعید، همانجا) اشاره‌ای به همین دوره از زندگی او باشد. وی در دورهٔ کوتاهی از زندگی، به باده‌گساری و خوش‌گذرانی روی آورد، اما از آن پس، پرهیزگاری پیشه کرد و گوشهٔ عزلت گزید (ابن خاقان، ۱۳۹). ظاهراً این دگرگونی در شیوهٔ زندگانی او پس از روی‌گردانی از بنی عبّاد بوده است. ضبی (ص ۲۴۱) و ابن خاقان (همانجا؛ قس: ابن سعید، *المغرب*، ۲۷۷/۲) ضمن اشاره به این بخش از زندگانی او شخصیت و صفات فردی و به ویژه، بخشندگی و بزرگواری او را ستوده‌اند. این ویژگی در پاره‌ای از سروده‌های او نیز دیده می‌شود (سلفی، ۱۵۶، ۲ بیت؛ عماد، ۱۴۴/۲، دو بیت و قطعه‌ای در ۴ بیت).

گرچه وی را پیشگام در نثر ونظم (ضبی، همانجا) و نوآور در قافیه‌پردازی و سجع نویسی (ابن ابار، *المعجم*، ۶۹) دانسته‌اند، اما هیچ نمونه‌ای از نثر او در دست نیست، از شعر او نیز ستایش بسیار شده، ابن خاقان (ص ۱۳۹) آن را چنان پرشور و زیبا دانسته که گفته است، گویی ازشعر اوست که زیبایی به چنگ آمده است، و ابن دحیه (ص ۱۷۵)شعر او رااز سرخی ناشی‌از شراب برگونهٔ میخوارگان‌لطیف‌تر دانسته‌است. آنچه‌از اشعار اوبرجای مانده،شامل قطعه‌هایی‌در وصف، مدح، غزل و گاه هجاء و نیز مخمسّی مرثیه‌گونه است که آن را در روزگار آشوب اندلس و در رثای ابن صمادح سروده است (عماد، ۱۴۱/۲).

در میان اشعار او گاه غزلیاتی لطیف دیده می‌شود (همو، ۱۴۶/۲؛ ابن دحیه، ۱۷۶). ابن خاقان (صص ۱۴۰ ـ ۱۴۳) ۸۵ بیت از اشعار او را ضبط کرده، و افزون بر آن در دیگر مآخذ (عماد، ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۵، ۴۸۷/۳؛ ابن ابار، *حلة السیراء*، ۱۷۶/۲؛ ابن سعید، *رایات*، ۱۱۳) جمعاً ۲۳ بیت، بجز مخمس او، آمده است. مقری (*نفح*، ۲۴۳/۵ ـ ۲۴۵) نیز مخمس او را در ۱۳ بند آورده که ظاهراً متن کامل آن است و عماد (۱۴۱/۲) تنها ۶ بند از آن را یاد کرده است.

از سال درگذشت ابن حاج هیچ گزارشی در دست نیست و این شاید بدان سبب است که اشارات ابن خاقان به زندگی او در زمان

1. Lorca

حیات او بوده و دیگر مآخذ که تقریباً همه به نوشتهٔ وی استناد کرده‌اند، از این نکته درگذشته‌اند. با اینهمه خوب است به این دو نکته اشاره کنیم که: ابن حاج در محرم ۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م شعری برای ابوبکر بن رحیم سروده است (ابن خاقان، ۱۴۲) و عماد (۱۳۹/۲) گفته است که وی پس از ۵۰۰ ق مدتی دراز زیست و تاریخ سرودن شعر یاد شده را نیز ۵۱۹ ق دانسته است.

ابن حاج دیوان شعری داشته (ابن ابار، *المعجم*، ۶۹) که پس از او از دست رفته است، چه، برای ابن ابار اشعاری از ابن حاج خوانده شده که او «آنها را در دیوان شعر وی نیافته»، پس گمان می‌رود که دیوان او تا سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م موجود بوده است. افزون بر این، مقری (*ازهار الریاض*، ۲۵۴/۲) به نقل از ابن خاتمه کتابی به نام *محکّ الشّعر* به او نسبت داده، اما کنیهٔ او را ابواحمد نوشته است.

ابن حاج دارای فرزندی به نام عبدالله بوده که ابن سعید (*المغرب*، ۲۷۶/۲) چند بیت از اشعار او را نقل کرده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلّة السّیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی‌بن موسی، *رایات المبرّزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ سلفی، احمدبن سلفه، *اخبار و تراجم اندلسیة*، (مستخرجة من معجم السفر)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ ـ ۱۹۷۲ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی السّقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش محمدالبقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.

محمد سیدی

اِبْنِ حاج، ابوالحسن ضیاء الدّین، شیث بن ابراهیم بن محمد بن حیدرهٔ قناوی (۵۱۰-۵۹۸ ق / ۱۱۱۶-۱۲۰۲ م)، فقیه، نحوی و ادیب مصری. وی در قِفط، شهری در مصر (قفطی، ۷۳/۲؛ ابن فرحون، ۴۰۳/۱) در خانواده‌ای که سنی مذهب و متعصب بودند و در آشکار کردن مذهب خویش در دورهٔ فرمانروایی فاطمیان پروا نداشتند، به دنیا آمد.

وی در خانواده‌ای نیکوکار و شریف پرورش یافت (قفطی، همانجا) و از ابوطاهر سلفی و ابوالقاسم عبدالرحمن بن حسین بن حباب حدیث شنید (یاقوت، *ادبا*، ۲۷۸/۱۱؛ صفدی، ۱۶۹) و همین ابوالقاسم عبدالرحمن و گروهی دیگر به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند (ابن فرحون، ۴۰۲/۱)، اما اینکه نحو و ادب را نزد چه کسانی فرا گرفت، در هیچ یک از منابع ما به آن اشاره نشده است. گفته‌اند که وی پس از چندی به قِنا (یا اِقْنا) در نزدیکی قفط، نک‍: یاقوت، *بلدان*، ۲۳۸/۱) سفر کرد و در آنجا ماندگار شد (ادفوی، ۲۶۴). قفطی (۷۴/۲) برآن است که این سفر در آخر عمر وی بوده است و علت اقامت وی را در قنا همانا قدرت و رواج مذهب اهل سنت در آن شهر دانسته است.

غالب مآخذ مقام علمی او را ستوده‌اند. یاقوت (*ادبا*، ۲۷۷/۱۱) وی را یکی از ادیبان بزرگ روزگار خود که در زبان عربی و فنون ادبی مهارت و برتری یافت، دانسته است و سیوطی از وی به عنوان فقیه دانشمند و نحوی زبردست یاد می‌کند (*حسن المحاضرة*، ۲۵۸/۱؛ قس: ادفوی، ۲۶۳؛ قفطی، ۷۳/۲) و برخی از مآخذ وی را عروضی نیز دانسته‌اند (ابن فرحون، ۴۰۲/۱؛ یاقوت، همانجا).

ابن حاج در میان عامهٔ مردم نیز مورد احترام و توجه بود. مآخذ نزدیک به وی غالباً او را خوش‌بیان و محتاط (قفطی، ۷۴/۲)، با مهابت و موقر (یاقوت، همان، ۲۷۸/۱۱) یاد کرده‌اند. وی مردی زاهد و خوش‌سیرت بود و در رفتار و گفتار به شیوهٔ «سلف صالح» گرایش داشت (قفطی، همانجا؛ ابن فرحون، ۴۰۲/۱، ۴۰۳)، هیچ کس خنده یا سبک رفتاری او را ندید (قفطی، همانجا). فیروزآبادی او را امام زاهد نحوی نامیده است (ص ۹۵). چنین اوصافی از شخصیت وی او را به چهرهٔ اندیشمندی پرهیزکار که به هیچ چیز جز دانش اندوزی و رفتار نیک و زاهدانه نمی‌اندیشیده، جلوه‌گر می‌سازد. فرمانروایان مصر نیز وی را بزرگ می‌داشتند و از او با احترام یاد می‌کردند (قفطی، یاقوت، همانجاها)، چنانکه قاضی فاضل وزیرصلاح الدین ایوبی او را گرامی می‌داشت و شفاعت وی را دربارهٔ دیگران می‌پذیرفت (قفطی، همانجا). ظاهراً بین این دو، دوستی عمیقی برقرار بوده است، چه گزارشهایی دربارهٔ مکاتبات و مخاطبات بین آنان دردست است که در ضمن، دلیل بر زبردستی او در ترسل نیز هست (قفطی، همانجا). گمان می‌رود بعضی از این نوشته‌ها مکاتبات دیوانی او بوده باشد، اگرچه وی ظاهراً هیچ گونه مقامی در دستگاه حکومت نداشته است. به نظر می‌رسد که اینهمه تعظیم و تکریم، بیشتر از پیشوایی او در مذهب تسنن که مذهب بسیاری از مردم، حتی حکام و امیرانِ آن روزگار بود، حاصل شده باشد و نه تنها از جایگاه علمی او، زیرا چنین برمی‌آید که ابن حاج به رغم کوشش بی‌وقفهٔ خویش در دانش‌اندوزی، از استعدادِ چندان درخشانی بهره‌مند نبود، چه آثار منسوب به وی و یا برجای مانده از او با توجه به طول عمرش بسیار اندک است. به ویژه که وی ظاهراً از آنچه لازمهٔ آرامش خاطر برای دانش‌اندوزی و تحقیق علمی است بهره‌مند بوده است، زیرا خانوادهٔ اهل علم وی چندان متمول بوده‌اند که محله‌ای در قفط به نام آنان شهرت داشته (ادفوی، ۲۶۴؛ صفدی، ۱۷۰)، برادر وی محمد مُقری در علوم قرآنی متبحر بوده (قفطی، ۷۳/۲) و احترام و بزرگداشت قدرتمندان نیز بی‌گمان با بخششها و عطایای ویژه همراه بوده است. با اینهمه گشایش، انتظار می‌رفت که وی آثار بیشتری تدارک دیده باشد.

یاقوت ۱۵ بیت از قصیده‌ای را که او دربارهٔ اسماء مذکر سروده، ثبت کرده است (*ادبا*، ۲۷۸/۱۱-۲۸۰)، به گفتهٔ همو این قصیده مشتمل بر ۷۰ بیت بوده (همانجا) و ابن شاکر (۱۰۸/۲-۱۱۱) ۶۸ بیت از آن را نقل کرده است. وی این قصیده را در ۵۹۰ ق / ۱۱۹۴ م یعنی در اواخر عمر خود در قنا برای شهاب‌الدین قوصی خوانده و آن را

«اللؤلؤة المکنونة والیتیمة المصونة فی الاسماء المذکّرة» نامیده است (صفدی، ۱۶۸). بعدها شهاب‌الدین براین قصیده شرحی نوشت (ابن شاکر، ۱۱۱/۲).

افزون براین به ابیات دیگری از سروده‌های وی نیز در مآخذ اشاره شده است (نک: ابن فرحون، ۴۰۳/۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۸۱/۱۱). شعر وی همانند شخصیتش از ظرافتهای شاعرانه تهی است، حتی آنجا که به تغزل می‌گراید، باز شعرش از احساس لطیف بی‌بهره است (نک: ابن شاکر، همانجا، ۸ بیت آخر قصیدهٔ یاد شده).

ابن حاج به نقل حدیث و تدریس نیز اشتغال داشت (یاقوت، همان، ۲۷۸/۱۱) و گروهی از جمله حسن بن عبدالرحیم بن حَجّون از وی استماع حدیث کردند (ادفوی، ۲۶۳). بنابر آنچه گفته شد، ابن حاج را می‌توان ادیبی درستکار و زاهد دانست که به نصیحت فرمانروایان در شیوهٔ رفتار با مردم و اصلاح جامعه توجهی خاص داشته است، چه وی کتابی نیز در همین زمینه برای صلاح‌الدین ایوبی نوشت (ابن شاکر، همانجا). آثار برجای ماندهٔ وی یکی *حَزّ الغلاصم فی افحام المخاصم* (کحاله، ۲۲) یا *مسائل نحویة* است که مجموعهٔ پاسخهای اوست براشکالاتی که برخی نحویان براو می‌گرفته‌اند (قفطی، ۷۳/۲) و دیگر قصیده‌ای است که پیش از این بدان اشاره گردید.

آثار منسوب به وی عبارتند از: ۱. *المختصر*، ابن حاج دراین اثر عوامل اعراب را در جدولی منظم ساخته و به گفتهٔ قفطی (همانجا) آنان که این کتاب را دیده‌اند، برآنند که کسی همانند آن را ننوشته است؛ ۲. *المُعْتَصَر من المختصر* (یاقوت، *ادبا*، ۲۷۸/۱۱) یا *المقتصر من المختصر* (حاجی خلیفه، ۱۶۳۶/۲، ۱۷۹۳) که ادفوی آن را دیده بوده است (ص ۲۶۳)؛ ۳. *الاشارة فی تسهیل العبارة*؛ ۴. *تهذیب ذهن الواعی فی اصلاح الرعیة والراعی* (یاقوت، همانجا) و *لطائف السیاسة فی احکام الرّئاسة* (ابن فرحون، ۴۰۲/۱) که گویا ادامه و یا نام دیگر کتاب پیشین است؛ به گفتهٔ یاقوت، وی تعلیقاتی بر فقه مالکی نیز داشته است (همانجا).

ظاهراً ابن حاج تا پایان عمر بجز یک بار از مصر خارج نشد که آنهم سفر به «شار» یمن بود (صفدی، ۱۷۰؛ یاقوت، *بلدان*، ۳۰۷/۳). ادفوی (ص ۲۶۵) و صفدی (همانجا) از زبان ابن الغَمْر، رؤیایی را دربارهٔ پیش‌بینی مرگ وی بازگوکرده‌اند که بیشتر به‌افسانه شبیه است.

مآخذ: ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ادفوی، جعفربن ثعلب، *الطالع السعید*، به کوشش سعید محمد حسن، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م.

محمد سیدی

اِبْنِ حاج، ابوالحسن، محمدبن عبدالله تُجیبی (۵۷۴ ـ ۶۴۱ ق / ۱۱۷۸ ـ ۱۲۴۳ م)، نحوی و ادیب مغربی. او از مردم قرطبه بود و نزد گروهی که مشهورترین آنان ابن بقی و ابن حوط الله (هم م) اند، دانش آموخت (ابن ابار، ۶۵۴). و کسانی از جمله ابن مضاء (هم) به او اجازهٔ نقل حدیث دادند و از میان شاگردان او ابوبکر بن حُبیش و ابوعلی بن الناظر قابل ذکرند (مراکشی، ۲۹۷/۶؛ سیوطی، ۱۴۱/۱). او دانشمندی مبرّز، خوش خط با ظاهری آراسته بود. مدتی عهده‌دار شغل قضا در غرناطه و جزیرة الخضراء شد و در همین مقام به درستکاری و عدالت شهرت یافت (ابن ابار، مراکشی، همانجاها). سیوطی (۱۴۱/۱ ـ ۱۴۲) دانش و فروتنی او را نیز ستوده است. ابن حاج به دعوت خلیفه رشید موحدی که از ۶۳۰ تا ۶۴۰ ق بر مراکش فرمان می‌راند به آنجا سفر کرد و تعلیم و تربیت فرزند او را به عهده گرفت و سرانجام در مراکش درگذشت (مراکشی، همانجا).

دوائر به ابن حاج منسوب است: ۱. *نزهة الالباب الجامعة لفنون الآداب* یا *نزهة الالباب فی محاسن الآداب* (GAL,I/597؛ قس: ازهریه، ۲۸۴/۵) که اختصاری است از کتاب *العزیز المُحلّی* تألیف عزیزالدین ابن کمیلی منصوری (نک: دوسلان، شم 3526؛ نموی، شم 447)؛ ۲. *المقاصد الکافیة فی علم لسان العرب* (سیوطی، همانجا). مراکشی (همانجا) دربارهٔ تألیفی از او در نحو سخن گفته که به شیوهٔ *المفصّل* زمخشری نوشته شده، چنانکه گویی مختصر آن است، امّا ظاهراً این تألیف همان *المقاصد الکافیة* بوده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مراکشی، محمدبن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; GAL; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Yale, 1956.

محمد سیدی

اِبْنِ‌حاج، ابوالعباس احمدبن محمد اَزْدی اشبیلی (د ۶۴۷ یا ۶۵۱ ق/۱۲۴۹ یا ۱۲۵۳ م)، نحوی و ادیب اندلسی و معاصر ابن عصفور نحوی معروف اندلسی. وی نزد استادان بزرگی چون شَلَوبین و ابوالحسن دبّاج دانش آموخت (فیروز آبادی، ۳۱؛ سیوطی، ۳۵۹/۱؛ ابن خلیل، ۹۶). با اینکه پدرش تاجر بود، با بزرگان دانش و ادب نشست و برخاست کرد و در زبان و ادب عربی ممارست یافت (قس: ابن خلیل، همانجا)، تا آنجا که گفته‌اند در میان شاگردان شلوبین کسی به درجهٔ او نبود (فیروز آبادی، همانجا) و ابوالحسن دبّاج همنشینی با او را دوست می‌داشت (ابن خلیل، همانجا). اگرچه بیشتر شهرت او در نحو است، اما فیروز آبادی (همانجا) وی را مُقری، اصولی، ادیب و محدّث معرفی کرده است. وی در زمانی که بر ما معلوم نیست، از اندلس رفت. از چگونگی این مسافرت گزارش روشنی در دست نیست و تنها ابن سعید سربسته به آن اشاره کرده است و افزوده است

که وی به اسارت نیز گرفته شد و از «حضرت علیهٔ امیریه» یاری خواست و امیر وی را رهایی بخشید. او نیز به دربار تونس روی آورد و پس از چندی در شمار اعیان دربار درآمد (ابن خلیل، ۹۷). ابن حاج، این امیر را در ضمن قصیده‌ای ستوده است (همانجا). سیوطی گوید: ابن حاج در زبان عربی صاحب نظر و نیز حافظ لغت و پیشاهنگ در علم عروض بود و در این زبان چندان تبحر یافت که هیچ کس برتر و یا همپایهٔ او نبود (۳۶۰/۱). وی با ابن عصفور که آن هنگام در اوج شهرت و اعتبار بود (ابن خلیل، ۹۶) به معارضه برخاست و کتابی بر ردّ *المقرّب* وی نوشت (سیوطی، ۳۵۹/۱). اگرچه بسیاری دیگر از علمای نحو بر کتاب ابن عصفور اشکال کرده‌اند (مقری، ۱۴۸/۴)، اما ابن حاج خود را یگانه مرد میدان ابن عصفور می‌دانست، چنانکه گفته بود پس از مرگ من ابن عصفور هرچه خواست با *الکتاب* سیبویه بکند، زیرا آنگاه کسی نیست که به او پاسخ گوید (ابن خلیل، همانجا؛ سیوطی، ۳۶۰/۱؛ ابن حجر، ۲۹۳/۱).

کسی از ابن حاج به عنوان شاعر یاد نکرده جز ابن سعید که اشعاری از او آورده است (ابن خلیل، ۹۶، ۹۷) و این اشعار بر چیره دستی او دلالت دارد؛ اما همین ابن سعید که مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ ابن حاج است، هیچ یک از آثار او را نام نبرده است. این امر شاید از آنجا ناشی شده باشد که ابن سعید کتاب خود را زمانی نوشته است که ابن حاج و نوشته‌های وی هنوز به آن پایه از شهرت و اعتبار نرسیده بوده، یا اینکه کتاب ابن سعید پیش از نگارش آثار ابن حاج بوده است.

برخی از منابع متأخر به دلیل انتساب تألیفی دربارهٔ امامت به ابن حاج، او را در شمار شیعیان دانسته‌اند (امین، ۷۵/۳؛ آقا بزرگ، ۳۲۰/۲)، اما در هیچ یک از مآخذ کهن به مذهب او اشاره نشده است. ابن حاج نواده‌ای به نام احمدبن محمد و معروف به ابن حاج داشت که برخی از مآخذ او را با جدّش خلط کرده‌اند (ابن قاضی، ۴۳/۱؛ قس: وزیر، ۱ (۳)/۶۶۳ ـ ۶۶۴؛ ابن حجر، ۲۹۲/۱ ـ ۲۹۳).

آثار منسوب به ابن حاج که بیشتر آنها شرح و تعلیق بر نوشته‌های دیگران است، بدین شرح است:

الف ـ در نحو و ادب: ۱. شرحی بر *الکتاب* سیبویه که آن را شرحی غریب انگاشته‌اند (فیروزآبادی، ۳۱)؛ ۲ و ۳. کتابی در اشکال بر *سرّ الصناعة* ابن جنّی و نیز بر *الایضاح*؛ ۴. *مختصر خصائص* ابن جنی؛ ۵ و ۶. نقدهایی بر کتاب *المقرّب* ابن عصفور در نحو و نیز بر *صحاح اللغة* جوهری؛ ۷. کتابی دربارهٔ علم قوافی (فیروزآبادی، همانجا؛ سیوطی، ۳۵۹/۱).

ب ـ در فقه: ۱. *مختصر المستصفی* غزالی و حاشیه بر مشکلات آن؛ ۲. کتابی دربارهٔ امامت؛ ۳. کتابی دربارهٔ احکام سماع (فیروزآبادی، همانجا).

ابن حاج در بِشکره (در الجزایر کنونی) درگذشت (همانجا).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدّرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن خلیل، محمدبن عبدالله، *اختصار القدح المُعلّی فی التاریخ المُحلّی* از ابن‌سعید، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *درّة الحجال*، به کوشش محمدالاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمدالمصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ وزیر سراج، محمد، *الحلل السّندسیّة*، به کوشش محمد الحبیب الهیله، تونس، ۱۹۷۰ م.

محمد سیدی

اِبْنِ حاج، ابوعبدالله محمدبن ابراهیم جذامی غرناطی، معروف به ابن حاج و قُنیقُل، فقیه، متکلّم و نحوی (د پس از ۵۴۰ ق/۱۱۴۵ م). سیوطی (۸/۱) شهرت وی را فنقل ضبط کرده که احتمالاً تصحیف همان قنیقل است. ابن ابار که نزدیک‌ترین مأخذ به روزگار اوست، اطلاعات بسیار اندکی دربارهٔ وی به دست داده و تنها به ذکر نام و چند نکتهٔ مختصر بسنده کرده است (۴۵۰/۱). وی ظاهراً در غرناطه متولد شد و از استادانی چون ابوبکر غالب بن عطیّه، ابوالحسن بن باذش و ابومحمدبن عتّاب دانش آموخت (مراکشی، ۱۰۸/۶) و در ادبیات و علم کلام تبحر یافت. سیوطی (۸/۱، ۹) از وی به عنوان فقیهی آگاه به نحو و ادب یاد کرده است. ابن حاج به تدریس نیز اشتغال داشته و به گفتهٔ مراکشی (همانجا) قرائت، فقه، ادبیات و کلام تدریس می‌کرده است. از شاگردان وی، ابوالحجاج ثغری تنها کسی است که ابن ابار (همانجا) شایستهٔ ذکر دانسته است. سیوطی و مراکشی (همانجاها) از چندتن دیگر نیز که از وی روایت کرده‌اند، نام برده‌اند.

ابن حاج مدتی در جیّان و برخی نقاط دیگر عهده‌دار منصب قضا بود (مراکشی، همانجا). دربارهٔ سال درگذشت وی اختلافی نیست، اما محل در گذشت وی را سیوطی در مُرسیه و مراکشی در غرناطه دانسته است. ظاهراً ابن حاج هیچ گونه تألیفی نداشته است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار الحسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به کوشش، محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ مراکشی، محمدبن محمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م.

محمد سیدی

اِبْنِ حاج، ابوعبدالله محمدبن احمد بن خلف بن ابراهیم تُجیبی (صفر ۴۵۸ ـ ۲۶ صفر ۵۲۹ ق/ژانویهٔ ۱۰۶۶ ـ ۱۶ دسامبر ۱۱۳۴ م)، قاضی، محدث و فقیه مالکی. وی در عهد یوسف بن تاشفین و پسرش در قرطبه[1] عهده‌دار منصب قضا بود و این مقام بین او و رقیبانش دست به دست می‌شد (ابن بشکوال، ۵۸۰/۲ ـ ۵۸۱؛ ابن ابی زرع، ۱۵۷؛ مخلوف، ۱۳۲). ابن حاج از احمدبن رزق فقه آموخت و نزد ابومروان عبدالملک بن سراج ادبیات را فرا گرفت و از ابوعلی غسانی، ابوعبدالله محمدبن فرج، خلف بن مدیر خطیب و دیگر محدثان زمان

1. Cordova

استماع حدیث کرد (ابن بشکوال، همانجا). وی در حین عبور از مرسیه[1] به قصد جهاد، ابوعلی صدفی را ملاقات و از او نیز استماع کرد (ابن ابار، *المعجم*، ۱۱۴). عده‌ای از دانشمندان آن زمان از جمله ابن بشکوال، پسرش ابوالقاسم محمدبن ابن حاج (ابن بشکوال، همانجا؛ ابن ابار، تکمله، ۵۱۸/۲)، ابن خیر اشبیلی (ابن خیر، ۱۹۶، جم) و قاضی ابوالفضل عیاض (مقری، ۶۱/۳) نزد او دانش آموخته‌اند (در مورد دیگر شاگردان و راویان وی نک: ضبی، ۴۱؛ ابن دحیه، ۲۱۰، ۲۱۸). ابن حاج سرانجام روز جمعه به هنگام نماز در مسجد قرطبه کشته شد و جنازه‌اش در مقبرهٔ ام‌سلمه به خاک سپرده شد (ابن بشکوال،همانجا؛ ابن‌ابار، *المعجم*، ۱۱۵). از تألیفات وی نام چند اثر در مآخذ آمده است بدین قرار: *نوازل الاحکام*، که مهم‌ترین اثر اوست (نباهی، ۱۰۲) و نسخه‌ای خطی از گزیدهٔ آن با عنوان *مختصر النوازل* در کتابخانهٔ ابن یوسف در مراکش نگاهداری می‌شود (جامعه، ۵ (۱) /۱۶۹)؛ *الایجاز والبیان*، در شرح خطبهٔ صحیح مسلم و کتاب اول آن (کتاب الایمان)؛ *الکافی فی بیان العلم*؛ *الفهرسة* (ابن خیر، ۱۹۶، ۲۱۶، ۲۲۵، ۴۳۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۶م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *الفهرسة*، به کوشش کودرا، سرقسطه، ۱۸۹۲م؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، دمشق، ۱۹۵۴م؛ جامعه، خطی؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض فی اخبار عیاض*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق /۱۹۳۹م؛ نباهی، حسن، *تاریخ قضاة الاندلس*، قاهره، ۱۹۴۸م.

سعیدالله قره بگلو

اِبْن‌حاج، ابوعبدالله محمدبن علی بن عبدالله بن محمد، ریاضی‌دان و آشنا به علم الحیل (مکانیک)،اهل اشبیلیه[2] (دشعبان ۷۱۴ ق / نوامبر ۱۳۱۴م). وی که به امور و قواعد هندسی و ساخت و کاربرد ادوات جنگی سنگین آگاهی داشت (ابن خطیب، ۱۴۰/۲؛ ابن قاضی، ۲۸۸) در زمان ابویوسف منصوربن عبدالحق مرینی به شهر فاس آمد و در آنجا با بهره‌گیری از تجارب خود چرخ‌چاه (دولاب) بزرگی برای ابویوسف ساخت که دلوهای متعددی داشت و مردم به تماشای آن می‌رفتند (ابن خطیب، همانجا). در شهر سَلا نیز کارگاه (دارالصَّنعة) بزرگی تأسیس کرد که در آنجا کشتیهای جنگی و تجارتی ساخته و تعمیر می‌شد و این امر یکی از کارهای مهم دولت بنی‌مرین محسوب می‌شود (ابن خطیب، همانجا؛ ناصری، ۲۲/۳). ابن حاج بعد از مرگ پدرش به دربار دومین پادشاه بنی‌نصر، ابو عبدالله محمد دوم نزدیک شد و وزارت ابوالجیوش نصربن محمد فرزند پادشاه را برعهده گرفت، اما از آنجا که خود را طرفدار مسیحیان نشان می‌داد و به شیوهٔ آنان لباس می‌پوشید و به‌سان آنان رفتار می‌کرد، اندک اندک مردم از او روی‌گردان شدند و چون سلطان از مقام خود کناره‌گیری کرد، او نیز موقعیت خود را از دست داد. وی در فاس جدید درگذشت (ابن خطیب، همانجا). از او هیچ‌گونه اثر علمی شناخته نشده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق /۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ناصری، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۲م.

سعیدالله قره‌بگلو

اِبْن حاج، ابوعبدالله محمدبن محمد بن محمد عبدری فاسی (د ۲۰ جمادی الاول ۷۳۷ ق / ۲۵ دسامبر ۱۳۳۶ م)، فقیه مالکی. با توجه به اینکه مدت زندگی او را بیش از ۸۰ سال نوشته‌اند (ابن رافع، ۱۵۴/۱؛ ابن ملقن، ۴۷۱)، می‌توان تولد او را در حدود ۶۵۷ ق تخمین زد. ابن حاج در آغاز از علمای فاس دانش آموخت، آنگاه به قاهره رفت و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید (ابن حاج، ۳/۱؛ ابن فرحون، ۳۲۸). وی پس از عمری دراز، در قاهره درگذشت و در قرافه (در نزدیکی قاهره) به خاک سپرده شد (مقریزی، ۲ (۲) / ۴۲۵).

ابن حاج شاگرد نزدیک ابومحمد عبدالله بن ابی جمره بوده و از او و دیگر مشایخ صوفیه تعالیم آنان را فرا گرفته است. حجوی حتی او را صاحب طریقه‌ای مشهور در تصوف دانسته است (۲۳۹/۲؛ نک: ابن حاج، ۳/۱؛ ابن رافع، ۱۵۵/۱). ابن قاضی مکناسی نیز به صوفی بودن او تصریح کرده است (*جذوة الاقتباس*، ۲۲۸/۱؛ *درة الحجال*، ۱۱۴/۱). از دیگر مشایخ ابن حاج می‌توان تقی الدین عبید اِسعِردی را ذکر کرد که نزد او موطأ مالک را به روایت یحیی بن یحیی فرا گرفته است (ابن رافع، ۱۵۴/۱). از شاگردان و راویان وی نیز می‌توان از محمدبن رافع سلامی یاد کرد (نک: همو، ۱۵۵/۱؛ نیز ابن قاضی شهبه، ۹۳/۳؛ ابن حجر، ۷۲/۵، ۵۰۸؛ مخلوف، ۲۱۸).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *المدخل تنمیة الاعمال بتحسین النیات والتنبیه علی بعض البدع والعوائد التی انتحلت وبیان شناعتها وقبحها*. نام دیگر این اثر *مدخل الشرع الشریف علی المذاهب الاربعة* است که ظاهراً تألیف آن را در ۷۳۲ ق / ۱۳۳۲ م به پایان آورده است (حاجی خلیفه، ۱۶۴۳/۲). وی در این کتاب بسیاری از بدعتهایی را که از منکرات مسلمه و برخی دیگر را که از شبهات می‌دانسته و در میان مردم در عصر ممالیک رایج بوده (مثلاً ۲۵۵/۲-۲۵۸؛ مقریزی ۲ (۲) / ۴۲۶)، نقد کرده است. او در این اثر خود پاره‌ای مسائل فقهی، اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی را از چگونگی پوشش زنان، آداب غذاخوردن، اعیاد و ایام سوگواری، مسائل حسبه، حدود و تعزیرات، مناسبات اقتصادی و مالی میان مردم و جز آن مورد بررسی قرار داده است. شهرت عمدهٔ ابن حاج در واقع مرهون تألیف کتاب *المدخل* و مخالفتهای وی با بدعتهاست. این کتاب، نخست در ۱۲۹۷ ق / ۱۸۸۰ م در اسکندریه به چاپ رسیده و بعدها به کرات از جمله در ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م در قاهره در ۴ جلد تجدیدچاپ شده است؛ ۲. *شموس الانوار وکنوز الاسرار*،

1. Murcia　　2. Sevilla

در علم حروف (بغدادی، ۵۷). چاپ اول آن در ۱۲۹۷ ق در مصر انجام گرفته و بعدها نیز در ۱۳۲۹ ق تجدید چاپ شده است.

ب ـ خطی: *بلوغ القصد والمنی فی خواص اسماء الله الحسنی*. زرکلی از وجود نسخهٔ آن خبر داده است (۳۵/۷).

مآخذ: ابن حاج، محمدبن محمد، *المدخل*، قاهره، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهّب*، به کوشش عباس بن شقرون، مصر، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، بوبکر ابن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ همو، *درة الحجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبة، مصر، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجوی، محمدبن حسن، *الفکر السامی*، به کوشش عبدالعزیز بن عبدالفتاح القاری، مدینه، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقریزی، احمد، *کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره ۱۹۴۲ م.

سعید الله قره بگلو

اِبْنِ حاج، ابوعبدالله محمد طالب‌بن‌حمدون سلمی (د ۹ ذیحجهٔ ۱۲۷۳ق/۳۱ ژوئیهٔ ۱۸۵۷ م)، مورخ، قاضی و فقیه مالکی. او از پدرش حمدون و برادرش محمد و ابوعبدالله یازغی و شیخ عبدالقادر کوهن و احمدبن کیران و جز آنان دانش آموخت. از شاگردان و راویان وی محمدبن‌احمد بنانی مراکشی، ابوالعباس احمدبن‌محمدبن‌حمدون و شیخ قاسم قادری قابل ذکرند.

آثـار:

الف ـ چاپی: ۱. *الازهار الطیبة النشر فی المبادی العشر*، فاس، ۱۳۱۷ق؛ ۲. *حاشیة الدر الثمین*، مصر، ۱۹۷۲ م، که زرکلی (۱۷۱/۶) آن‌را حاشیه بر *مختصر الدر الثمین* شمرده است؛ ۳. *حاشیة علی شرح الاتقان و الاحکام*، فاس، ۱۲۹۳ ق؛ ۴. *حاشیة علی شرح یحرق علی لامیة الافعال لابن مالک*، فاس، ۱۳۱۵ق و قاهره، ۱۳۱۸ق؛ ۵. *حاشیة علی شرح میارة علی منظومة ابن‌عاشر*، مصر، ۱۹۷۴ م؛ ۶. *العقد الجوهری من فتح الحی القیوم فی حل شرح الازهری علی مقدمة ابن آجروم*، فاس، ۱۳۱۵ ق و مصر، ۱۳۱۹، ۱۳۲۱ ق؛ ۷. *کشف الخفاء و الغطاء*، حاشیه بر *اوضح المسالک*، فاس (؟)، ۱۳۱۸ق.

ب ـ خطی: ۱. *الاشراف علی بعض من بفاس من مشاهیر الاشراف*، که در خزانهٔ رباط (زرکلی، همانجا) و دارالکتب مصر (وکیل، ۲(۴)/۳۲) موجود است؛ ۲. *ریاض الورد الی ما انتهی الیه هذا الجوهر الفرد*، رباط (همو، ۲(۴)/۲۲۰؛ GAL,S,II/882)؛ ۳. *شرح المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین*، در فقه؛ ۴. *نظم الدرر و اللآل فی شرفاء عقبة بنی صوال*، موجود در کتابخانهٔ صبیحیهٔ سلا در مغرب (حجی، ۱۷۹، ۴۴۰) و خزانهٔ احمدیه فاس (زرکلی، همانجا).

ج ـ آثاری که فقط نام آنها باقی است: ۱. *روض البهار فی ذکر جملة من شیوخنا الذین فضلهم اجلی من النهار*، در تراجم و انساب (گنون، ۳۰۷/۱)؛ ۲. *شرح احیاء المیت فی فضائل آل البیت* سیوطی (کتانی، ۳۵۰/۱).

مآخذ: حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ کتانی، محمد، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۶ ق؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵ م؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰ م؛ نیز: GAL,S.

سعید الله قره‌بگلو

اِبْنِ حاج، ابوالفیض حمدون بن عبدالرحمن بن حمدون سُلَمی مِرداسی (۱۱۷۴ ـ ۷ ربیع‌الثانی ۱۲۳۲ ق/۱۷۶۱ ـ ۲۴ فوریهٔ ۱۸۱۷م)، مفسّر، ادیب و فقیه مالکی. ازهری (ص ۱۴۳) کنیهٔ او را ابوالمواهب آورده است. ابن‌حاج در فاس متولد شد و پرورش یافت (گنون، ۲۹۶/۱) و علوم دینی و ادبی را نزد استادانی چون طیب بن کیران، بنانی، یازغی و عبدالقادر بن شقرون فرا گرفت (مخلوف، ۳۷۹). در سفر حج با دانشمندان بنام زمان مانند شیخ مرتضی و شیخ کوهن در مکه ملاقات و از آنان کسب فیض کرد (همانجا). شهرت و مهارت او در فقه و ادب موجب حرمتش نزد امیران گردید، چنانکه پس از تسلط وهابیان بر سرزمین حجاز، عبدالله بن سعود وهابی، برای دعوت به آیین خود، نامه‌هایی به اطراف و از جمله فاس فرستاد و اصول مذهب وهابی را تشریح کرد. ابن حاج از جانب سلطان مولی سلیمان امیر فاس مأموریت یافت که جواب نامه را تهیه کند (ناصری، ۸ (۲) / ۱۱۹ ـ ۱۲۰). او مدتی نیز تصدی حسبهٔ فاس و مظالم مغرب را برعهده داشت و گفته شده که در امر به معروف و نهی از منکر و رفع ستم از مردمان اهتمام خاصی داشت (گنون، ۲۹۷/۱). ابن حاج تألیفاتی در مسائل فقهی، کلامی، تفسیر، منطق و جز آن دارد:

الف ـ چاپی: *نفحة المسک الداری لقارئ صحیح البخاری* که زرکلی (۲۷۵/۲) از چاپ آن اطلاع داده است. بروکلمان نیز ضمن ضبط نام آن به شکل *بهجة المسک الداری لقارئ تاریخ البخاری* که غیر دقیق به نظر می‌رسد، از چاپ آن در فاس بدون ذکر تاریخ خبر داده است (GAL,S, I/264).

ب ـ خطی: ۱. *تألیف فی قوله تعالی: و آیة لهم اللیل نسلخ منه النهار*، در تفسیر (علوش، ۳۸/۱)؛ ۲. *تقایید مختلفة*، کتابخانهٔ صبیحیهٔ سلا (حجی، ۵۹۰)؛ ۳. *تقیید علی قوله تعالی: تلک حدود الله*، در تفسیر (علوش، ۴۱/۱)؛ ۴. *الثمر (یا التمر) المهتصر من روض المختصر*، حواشی بر شرح تفتازانی بر *تلخیص المفتاح* خطیب قزوینی (حجی، ۳۴۶؛ GAL,S, I/518)؛ ۵ و ۶: دو مجلد *دیوان* اشعار (زرکلی، همانجا)؛ ۷. *رسالة فی اجتماع النفی والقید* (حجی، ۳۵۶)؛ ۸. *رسالة فی کلمة «قال» الواقعة بین رجال الحدیث ذکراً او حذفاً* (تیموریه، ۷۵/۲)؛ ۹. *شرح عقود الفاتحة* (حجی، ۲۷۷)؛ ۱۰. *مقامات حمدونیة*، (زرکلی، همانجا) که احتمالاً با *مقامة حمدون ابن الحاج* موجود در کتابخانهٔ جلاوی پاشا در مراکش (نک: جامعه، ۵ (۱) / ۱۹۰) یکی است؛ ۱۱. *مقصورة فی العروض* (حجی،

۳۸۷)؛ ۱۲. *نوافح الغالیة فی المدائح السلیمانیة* (وایدا، IV/524) که احتمال دارد با یکی از دو دیوان وی منطبق باشد (در مورد آثار منسوب به ابن حاج نک: مخلوف، ۳۷۹؛ گنون، ۲۹۷/۱؛ ازهری، ۱۴۲ـ۱۴۳).

مآخذ: ازهری، محمد بشیر، کتاب *الیواقیت الثمینة فی اعیان مذهب عالم المدینة*، مصر، ۱۳۲۴ ق؛ تیموریه، فهرست؛ جامعه، خطی؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م؛ علوش، ی. س. وعبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۵۴م؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، دارالکتاب اللبنانی، بیروت؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، بیروت ۱۹۵۶؛ نیز:
GAL,S; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1953.
سعیدالله قره بگلو

اِبْن حاج، احمدبن محمدبن محمدبن عثمان وَرْنیدی (د ح ۹۳۰ ق/۱۵۲۴م)، شاعر و صوفی مغربی. همهٔ آگاهی ما دربارهٔ زندگی او محدود به شرح حالی است که ابن مریم در کتاب *البستان* دربارهٔ او نگاشته است. وی در جبل بنی ورنید در تلمسان به دنیا آمد و نزد احمد ابن محمدبن زکری تلمسانی که از کودکی تربیت او را برعهده داشت علم اصول، منطق، معانی و بیان و زبان عربی آموخت (ابن مریم، ۸، ۱۷) و همین استاد در ۸۹۷ ق به وی اجازهٔ روایت گفته‌ها و نوشته‌هایش را داد (همو، ۱۸ ـ ۲۳). استاد دیگر او علی بن یحیی السلکسینی بود (همو، ۱۴۶). افزون بر این دو، وی نزد گروهی دیگر از دانشمندان روزگار خود دانش آموخت که ابن مریم از آنان نام نبرده است. او در زبان عربی، علم عروض و علم حساب استاد شد (همو، ۸،۹) و گروهی نزد وی دانش آموختند (همو، ۲۶، ۱۴۷، ۲۶۷، ۲۸۰، ۲۹۱) که از آن میان محمدبن بلال مدیونی قرائات هفتگانه، عربی و تصوف را از او فرا گرفته و عبدالرحمن یعقوبی کتابهای ابن عطا (ه م) را نزد او خوانده است (همو، ۹).

برجسته‌ترین صفت ابن حاج پرهیزگاری و زهد صوفیانهٔ او بوده است. او خویشتن را از بند دنیا رها می‌دانست، همهٔ کوشش خود را صرف حفظ شریعت می‌ساخت و در این راه سرزنش دیگران را به هیچ می‌گرفت (همو، ۹، ۱۶ ـ ۱۷). احتمالاً این تلاشِ زاهدانه و ریاضتهای سخت و نیز گریز از زندگی واکنشی در برابر اوضاع اجتماعیِ حاکم بر روزگار او بوده است. ابوالعباس احمد بجایی در نامه‌ای که به او نگاشته است، دربارهٔ چند و چون رفتار مؤمن در جامعه‌ای که ظلم و فساد آن را فرا گرفته و حتی عالمان و دانشمندان از آن مصون نمانده‌اند، کسب تکلیف کرده است (همو، ۱۴ ـ ۱۶). پاسخ ابن حاج موضع او را چونان زاهدی سخت کوش و مؤمن روشن می‌سازد. وی برپایهٔ آیه‌ای از قرآن کریم (نساء/۴/۷۵) به پرسش کننده پیشنهاد کرده است که هرگاه می‌تواند مهاجرت کند و در صورت ناتوانی، پایداری و قناعت پیشه سازد و از هر چیز به اندازهٔ ضرورت بهره گیرد و دانش را نیز به آن مقدار که به آن نیازمند است از هر جا که ممکن است بیندوزد و اگر چه دنیا جیفه‌ای بیش نیست اما بهرهٔ مؤمن به قدر رفع نیاز براو حلال است.

ابن مریم کراماتی نیز برای او برشمرده و او را مستجاب الدعوة دانسته است (صص ۱۶، ۱۷). ظاهراً او در زمان حیاتش از شهرت و اهمیت برخوردار بوده است. جایگاه او نزد استادش احمدبن محمد زکری تلمسانی که خود مفتی و امام تلمسان بوده (همو، ۲۳ ـ ۲۴) و نیز آنچه دربارهٔ هوشمندی و دانش او نقل شده است (همو، ۱۷، ۲۳،۲۴)، همچنین باتربیت شاگردی مانند عبدالرحمن یعقوبی (همو، ۹) می‌تواند گواهی براین امر باشد. آنچه از اشعار او در دست است قصایدی است تعلیمی دربارهٔ مسائل فقهی و دینی، سروده‌هایی در زهد و تصوف (برای نمونه نک: همو، ۹ ـ ۱۱، ۱۷ ـ ۱۸)، مدح پیامبر (ص) و تخمیس قصیده‌ای از ابومَدْیَن (همو، ۱۱ ـ ۱۴). آثار دیگر او که همه شرح و تعلیق برنوشته‌های دیگران است عبارتند از:

۱. شرح سینیهٔ ابن بادیس (همو، ۲۳) با عنوان *انس الجلیس فی جلوالحنادیس عن سینیة ابن بادیس* یا شرح *النفحات القدسیة*، نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس (منصور، ۲۳) واسکوریال (ESC^2,I/234) موجود است.

۲. شرح *بُردهٔ* بوصیری که در آن شروح ابن مرزوق (نواده) والعقبانی و علی بن ثابت را برقصیدهٔ برده جمع کرده، اما کتاب را به پایان نرسانده است. به گفتهٔ ابن مریم (ص ۲۳) خود وی دلیل رها کردن دنبالهٔ کار را ارتقا از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای فراتر از آن دانسته است.

۳. نظم *عقیدة السنوسی الصغری* یا *عقیدة التوحید الصغری*، که ابن مریم (صص ۹، ۱۸) هشت بیت از آن را نقل کرده است.

مآخذ: ابن مریم، محمدبن محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان*، به کوشش محمدبن ابی شنب، الجزائر، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ نیز: ESC^2.
محمد سیدی

اِبْن‌حاجِب، ابوحفص عمر بن محمد بن منصور امینی ملقب به عزالدین (۵۹۳ ـ ۲۸ شعبان ۶۳۰ ق / ۱۱۹۷ ـ ۹ ژوئن ۱۲۳۳م)، محدث ومورخ دمشقی. برخی از منابع کنیهٔ او را «ابوالفتوح» نیز ذکر کرده‌اند (ابن‌مستوفی، ۴۰۹/۱). وی در دمشق به دنیا آمد و احتمالاً به سبب آنکه جدش، منصوربن مَسْرور، حاجب و دربان امین‌الدوله حکمران بُصْریٰ بوده (ابن‌مستوفی، همانجا؛ ذهبی، *تذکره*، ۱۴۵۶/۴) به «ابن‌حاجب» شهرت یافته است. او برای بهره‌بردن از محدثین عصر خود مسافرتهای بسیار کرد و از این‌رو به عنوان «رَحّال» از او یاد شده است (ذهبی، *العبر*، ۲۰۷/۳). در شهرها و نقاط مختلف از مشایخ بسیاری حدیث شنید و نام آنان را در مجموعه‌هایی جمع‌آوری کرد. نخستین‌بار در دمشق، در ۶۱۶ق/۱۲۱۹م از محضر هبةالله بن خَضِربن طاووس استماع کرد. سپس در همانجا از موسی بن عبدالقادر، شیخ

موفّق، ابن‌اَبی لقمه و ابن‌البُنّ حدیث شنید. در ۶۲۴ ق وارد اربل شد و در آنجا از شیخ ابوالمعالی صاعد بن علی واعظ واسطی و ابومحمد بدل بن ابی معمر حافظ تبریزی استماع حدیث کرد. آنگاه به بغداد رفت و نزد ابوالفرج فتح‌بن عبدالله بن عبدالسّلام بغدادی و دیگران حدیث شنید (ابن‌مستوفی، همانجا؛ ذهبی، تذکره، ۱۴۵۵/۴). درک محضر علمی فتح‌بن عبدالسلام برای ابن‌حاجب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، تا آنجا که بنا به گفتهٔ سیف‌الدین بن مجد هنگامی که ابن‌حاجب به بغداد قدم نهاد، به شکرانهٔ زنده بودن فتح‌بن عبدالسّلام، اولین روز ورود خود را روزه گرفت (ذهبی، *تاریخ‌الاسلام*، طبقهٔ ۶۳، ۳۷۴). همچنین در آنجا از شاگردان قاضی ابوالفضل اُرموی و ابوالوقت سِجْزی، استماع حدیث نمود. سپس دو نوبت به مصر رفت و از عبدالقویّ‌بن جبّاب و دیگران حدیث شنید. در راه حجاز نیز از ابومحمد ابوبکر بن محمد هروی، معروف به «ابن عجمی» استماع کرد. علاوه بر آنچه ذکر شد، در اسکندریه، موصل، حلب و حرمین شریفین نیز استماع حدیث نموده است (ابن‌مستوفی، ۶۴۴/۲؛ منذری، ۳۴۶/۳؛ ذهبی، همان، طبقهٔ ۶۳، ۳۷۳؛ برزالی، ۵۶۲/۲). افراد مختلفی از ابن‌حاجب حدیث شنیده‌اند، که زکی‌الدین برزالی، ابوموسی رُعینی و جمال‌الدین بن صابونی از آن جمله‌اند. همچنین ابن‌مستوفی گوید که از ابن‌حاجب حدیث شنیده است (همانجا). نکتهٔ مهم این است که ابن‌حاجب توانسته است به علت تبحّر در حدیث بر بسیاری از مشایخ خود در این رشته فائق آید، چندانکه استاد وی ابواسحاق ابراهیم بن محمد صریفینی عراقی نیز از وی حدیث شنیده است (ذهبی، تذکره، ۱۴۵۶/۴). به سبب علاقهٔ وافر ابن‌حاجب به حدیث و جمع‌آوری آن بود که وصیت نمود پس از مرگ کتابهایش را در دارالحدیث جبل قاسیون، که به ضیاءالدین محمد بن عبدالواحد مَقْدِسی منسوب بود، قرار دهند (منذری، ذهبی، همانجاها).

آثار: از ابن‌حاجب دو اثر دست‌نویس بر جای مانده که در ظاهریه موجود است: *عوالی حدیث مالک‌بن انس* در ۱۸ برگ و *مصافحات و موافقات و ابدال و احادیث عوال* مشتمل بر ۴۰ حدیث و بعضی اضافات دیگر در ۱۵ برگ (ظاهریه، ۵۴۵، ۵۸۹). همچنین ۳ اثر دیگر به وی منسوب است که عبارتند از *ذیلی بر تاریخ دمشق* ابن‌عساکر (منذری، همانجا)؛ معجم مکانهایی که در آنها استماع حدیث کرده است (ذهبی، *تذکره*، ۱۴۵۵/۴)؛ *معجم‌الشیوخ*، که در آن نام حدود ۱۱۸۰ تن از مشایخ حدیث خود را ذکر کرده است (ذهبی، *تاریخ‌الاسلام*، همانجا).

مآخذ: ابن‌مستوفی، مبارک‌بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی خماس صقار، بغداد، دارالرشید؛ برزالی، قاسم‌بن محمد، *مشیخة قاضی القضاة ابن‌جماعة*، به کوشش موفق عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ‌الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *تذکرة‌الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۰۴۵ق / ۱۹۸۵م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م.

حسن صفری نادری

اِبْنِ حاجِب، ابوعمرو جمال‌الدین عثمان‌بن عمر (۵۷۰ ـ ۲۶ شوال ۶۴۶ق / ۱۱۷۴ ـ ۱۱ فوریهٔ ۱۲۴۹م)، نحوی و فقیه مالکی. خاندان وی احتمالاً از کردان ساکن دونه (قریه‌ای در همدان، نک: یاقوت، ۶۳۰/۲؛ قس: ابن‌فرحون، ۸۹/۲) بودند و نسبتهای دوینی (ذهبی، ۲۶۵/۲۳) و روینی (ابن‌کثیر، ۱۸۸/۱۳) که به وی داده شده، ظاهراً تصحیف دونی است. پدرش که مردی سپاهی بود (سیوطی، ۱۳۴/۲) به عنوان حاجب در دستگاه امیر عزالدین موسک صلاحی خدمت می‌کرد (ابن‌خلکان، ۲۴۸/۳؛ ادفوی، ۳۵۶).

ابن‌حاجب در اسنا، شهری در منطقهٔ صعید مصر، دیده به جهان گشود (ابن‌خلکان، ۲۵۰/۳). او در قاهره به فرا گرفتن قرآن پرداخت و سپس فقه مالکی آموخت. ابن‌حاجب قرائات هفتگانه را نزد ابوالجود غیاث‌بن فارس لخمی، *التیسیر* و *الشاطبیة* را نزد شاطبی، و نیز قرائات مختلف را به‌طرق *المُبهج* سبط خیاط (د ۵۴۱ق / ۱۱۴۶م) نزد شهاب غزنوی خواند (یمانی، ۲۰۴؛ ذهبی، ۲۶۵/۲۳؛ ادفوی، ۳۵۳؛ ابن‌جزری، ۵۰۸/۱، ۲۳/۲). او فقه را از ابومنصور ابیاری و همچنین ابوالحسین ابن‌جبیر و *شفا* را نزد امام شاذلی آموخت (مخلوف، ۱۶۷). همچنین نزد شاطبی و ابن‌البناء و ابوالقاسم بوصیری و اسماعیل‌بن یاسین و دیگران ادب عربی و حدیث فرا گرفت (سیوطی، ۱۳۴/۲؛ ذهبی، ادفوی، همانجاها). از چگونگی آموزش او در نحو و استادان وی اطلاعی در دست نیست. ابن‌مالک وی را در نحو شاگرد زمخشری دانسته و متذکر شده که زمخشری خود در این علم چندان دستی نداشته است (نک: مقری، ۴۲۸/۲). از این روایت و نیز از شرحی که او خود بر *المفصل* زمخشری نوشته، درمی‌یابیم که وی به این کتاب عنایت خاصی داشته است و دستمایهٔ علم خود را در نحو از آن برگرفته است. ذهبی در میان استادان حدیث وی از بانویی به نام فاطمه بنت سعد الخیر نیز نام می‌برد (همانجا) که در منابع دیگر دیده نمی‌شود. *الامالی* ابن‌حاجب سراسر دارای تاریخ است و تاریخ کهن‌ترین مجلس آن ۶۰۹ق / ۱۲۱۲م است (ابن‌حاجب، ۴۳/۱) و از آنجا که وی در این تاریخ حدود ۴۰ سال بیش نداشته، می‌توان دریافت که در اواسط عمر به تسلط در نحو، فقه و اصول شهرت بسیار داشته و در مدرسهٔ فاضلیه به تدریس مشغول بوده است (نک: ادفوی، ۳۵۳). موفق‌ابن ابی‌العلاء از وی قرائات سبع و رضی‌الدین قسرطینی ادب عربی آموختند و عبدالعظیم منذری، عبدالمؤمن دمیاطی و دیگران از وی حدیث روایت کرده‌اند (ذهبی، ۲۶۶/۲۳؛ ادفوی، همانجا). ذهبی، یاقوت را نیز از جمله راویان ابن‌حاجب ذکر کرده است (همانجا). ابن‌خلکان که بارها ابن‌حاجب را ملاقات کرده، وی را ستوده و چنین نوشته است: او مکرر برای «ادای شهادت» نزد من می‌آمد و من در باب مسائل پیچیده و مشکل عربی از او سؤال می‌کردم و او بدون اضطراب و با وقار و آرامش بسیار پاسخ می‌گفت (۲۵۰/۳). ابن‌حاجب ظاهراً تا ۶۱۶ق / ۱۲۱۹م در قاهره بود، سپس آنجا را به قصد دمشق ترک گفت. شاید آوازهٔ جامع اموی دمشق این فقیه مالکی را به آنجا کشیده باشد.

وی پیش از آنکه به دمشق برسد، ظاهراً چند ماهی در بیت‌المقدس ماند، زیرا شماری از مجالس امالی وی در ۶۱۶ق در بیت‌المقدس تشکیل شده است (ابن‌حاجب، ۹۰/۲، ۵۹/۳، ۲۷/۴). وی سرانجام در ۶۱۷ق وارد دمشق شد و در زاویهٔ مالکیهٔ جامع اموی عهده‌دار تدریس علوم اسلامی گردید (ابن‌خلکان، ۲۴۹/۳). به گفتهٔ ابوشامه او قبلاً بارها به دمشق آمد و شد داشته است و سرانجام در ۶۱۷ق بود که در دمشق اقامت گزید (ص ۱۸۲). در مدت اقامت او در این شهر ظاهراً حادثهٔ مهمی رخ نداده است جز اینکه به گفتهٔ ابن‌شاکر در ۶۲۸ق سه تن از فقهای دمشق: ابن‌الصلاح، ابن‌عبدالسلام و ابن‌حاجب به دلیل رفتار کفرآمیز شیخ‌الطائفة، ابوالحسن حریری فتوا به قتل وی دادند و همین امر سبب شد که الملک‌الصالح امر به دستگیری حریری و اصحابش دهد (۹/۳) و تا ۶۳۸ق / ۱۲۴۰م یعنی زمان خروج ابن‌حاجب از دمشق اطلاعی از وی در دست نیست.

می‌دانیم که ایوبیان (حک‍ ۵۶۴ ـ ۶۴۸ق / ۱۱۶۹ ـ ۱۲۵۰م) در آن روزگار مصر و شامات و فلسطین را زیر نگین خود داشتند، اما حملات مکرر صلیبیان و نیز نزاع بر سر قدرت، سبب شد که در ۶۳۸ق میان الملک‌الصالح اسماعیل، حاکم دمشق و پسر برادرش الملک الصالح نجم‌الدین ایوب، اختلاف افتد. اسماعیل از بیم حملهٔ ایوب، پنهانی با صلیبیان پیمان بست که قلعهٔ بزرگ شقیف را تسلیم کند و در برابر، آنان از وی حمایت کنند و به او ساز و برگ رسانند. این امر بر دمشقیان و از جمله فقیه شافعی، عزالدین ابن عبدالسلام (د ۶۶۰ق / ۱۲۶۲م) خطیب جامع اموی گران آمد. عزالدین، نام الملک الصالح اسماعیل را از خطبه انداخت (یافعی، ۱۵۶/۴) و در همهٔ این احوال ابن حاجب که با عزالدین دوستی نزدیکی داشت، او را همراهی می‌کرد. این کشمکشها عاقبت به آنجا رسید که عزالدین معزول و به بند کشیده شد و ابن‌حاجب نیز که با وی همراهی کرده بود، به زندان افتاد، اما پس از چندی هر دو از دمشق رانده شدند (ذهبی، ۲۶۶/۲۳؛ ابن‌تغری بردی، ۳۳۸/۶؛ رانسیمان، ۲۵۹/۳ ـ ۲۶۰؛ قس: ابن‌جزری، ۵۰۹/۱). به این نحو ابن‌حاجب در ۶۳۸ق (ابوشامه، ۱۸۲: ۶۲۸ق) بار دیگر به قاهره بازگشت و این بار بر کرسی استادیی که چندی پیش شاطبی (د ۵۹۰ق / ۱۱۹۴م) بر آن تکیه زده بود، نشست و مدرس مدرسهٔ فاضلیه شد. سپس طالبان علم از هر سو برای آموختن صرف و نحو و قرائات نزد وی شتافتند (نک: ابن‌جزری، همانجا)، اما دانسته نیست چرا در اواخر عمر از قاهره رخت بربست و روی سوی اسکندریه نهاد تا در آنجا اقامت گزیند. اقامت او در اسکندریه دیری نپایید و همانجا درگذشت و در بیرون باب‌البحر نزدیک مقبرهٔ ابن ابی‌شامه به خاک سپرده شد (ابن‌خلکان، همانجا). احمدبن منیّر فقیه وی را به ابیاتی رثا گفت (ادفوی، ۳۵۶).

ابوشامه ابن‌حاجب را یکی از ارکان دین و بربادارندهٔ مذهب مالکی دانسته، گوید: وی باهوش، متواضع، ثقه، عفیف و بسیار صبور بود (ص ۱۸۲). ابن‌تغری بردی پای فراتر نهاده شهرت او را چنان گسترده می‌داند که دیگر خود را ملزم به تفصیل در شرح حال او نمی‌بیند (۳۶۰/۶). اگرچه ابن‌حاجب شاعر نبود، اما به سبک دانشمندان، اشعاری پرتکلف سروده است (ابن‌خلکان، ۲۴۹/۳؛ ابن‌شاکر، ۴۴/۳). از جملهٔ آثار منظوم او کتابی است که حاجی خلیفه (۱۳۷۴/۲) به نقل از ابن‌شحنه به آن اشاره کرده گوید هنگامی که ابن‌حاجب از دمشق به کرک رفت، *الکافیة* خود را برای الملک الناصر که همچون پدر به علم نحو علاقه‌مند بود (سالم مکرم، ۶۱)، به نظم درآورد و آن را *الوافیة* نامید، سپس ــ شاید از آنجا که نظم خود را چندان مفهوم همگان نمی‌یافت ــ آن را دوباره شرح کرد.

هرچند ابن حاجب به نحودانی مشهور است، اما ارجمندی مقام او را در فقه و اصول نیز نباید از یاد برد. ابن‌خلدون نقش بسیار ارزشمند او را در فقه، به نیکی باز نموده است. وی گوید مردم مغرب به دو اثر از ابن‌ابی‌زید و ابن‌یونس استناد می‌کردند تا آنکه کتاب ابوعمرو ابن حاجب فرا رسید. وی در این کتاب همهٔ طرق مذهب مالکی و اختلاف عقاید آنها را در چندین باب و مسأله، به اختصار تمام آورده است، چنانکه کتاب او راهنما گونه‌ای (برنامج) برای مذهب مالکی شده است (ص ۴۵۰). ابن‌خلدون بار دیگر دربارهٔ این کتاب گوید: در پایان سدهٔ ۷ق / ۱۳م ابوعلی ناصرالدین زواوی که خود آن را در مصر نزد استادان خوانده بود، مختصر آن را به مغرب آورد. مردم نظر به مقام ارجمندی که حامل آن داشت به آن کتاب اقبال تمام کردند و کتاب در سراسر مغرب منتشر شد (ص ۴۵۱؛ نک: مقری، ۳۲۸/۹). در ستایش این کتاب ابن‌فرحون نیز روایتی دارد که براساس آن عده‌ای از این تأسف خورده‌اند که چرا شافعیان را کتابی همانند مختصر ابن‌حاجب در فقه مالکی نیست (۸۸/۲).

با اینهمه ابن حاجب شهرت فراگیر خویش را ــ خاصه در مشرق ــ مدیون آثار نحوی خود، به ویژه *الکافیة* است. این کتاب از همان آغاز در بیشتر کشورهای اسلامی شهرت یافت و بسیاری از دانشمندان بخش شرقی سرزمینهای اسلامی به شرح آن پرداختند، چنانکه امروز نسخه‌های بسیاری از آن به جای مانده است. با اینهمه ابن حاجب صاحب مکتب نیست. او را باید همچون دیگر نحویان سدهٔ ۶ ق به بعد، از شارحان و مفسران و مختصرنویسان نحو به شمار آورد. در روزگار او جدال میان دو مکتب بصره و کوفه فروکش کرده بود و کسی نسبت به این یا آن مکتب تعصبی به خرج نمی‌داد. به همین جهت ابن حاجب آسان می‌توانست، معقول‌ترین و مقبول‌ترین نظرات را ــ خواه از این مکتب و خواه از آن ــ فراهم آورد و با هوشمندی و زبردستی، آن مجموعه را پیوستگی و انسجام بخشد و به مذاق دانش‌طلبان شیرین سازد. این شیوه، در *الکافیة* او به نیکی آشکار است: *المفصّل* زمخشری (که خود تلخیص گونه‌ای از *الکتاب* سیبویه است) و تا حدی نیز *الایضاح* ابوعلی فارسی در این کتاب با عباراتی فشرده و در عین حال نسبتاً روشن، تنسیق و ترکیبی تازه یافته و مجموعه‌ای پدید آورده‌اند که نه به این مکتب متعلق است و نه به آن. تنها تغییری که در

مجموع ساختمان دستوری کتاب ابن حاجب دیده می‌شود، این است که وی، صرف و نحو را که زمخشری درهم آمیخته بود، دوباره از هم جدا کرد و به شیوهٔ ابن جنّی و مازنی بازگشت (فلیش، I/40).

به درستی دانسته نیست چرا آثار او این گونه در کشورهای شرق اسلامی، خاصه ایران شهرت یافت و چرا بزرگانی چون نصیرالدین طوسی و استرابادی و دیگران (نک: GAL, I/367) به شرح آن روی آوردند. برخی از معاصران کوشیده‌اند آن را به فلسفه‌دانی و منطق‌شناسی مردم این آب و خاک نسبت دهند (نک: سالم مکرم، ۶۲-۶۳).

آثـار:

الف ـ نحو: ۱. *الامالی النحویة*، سلسلهٔ درسهای اوست که در قاهره، بیت‌المقدس و دمشق املا می‌کرده است. *الامالی* به بخشهای متعددی تقسیم شده است: بخش اول نظریات نحوی او دربارهٔ برخی از آیات قرآن؛ بخش دوم شامل نصوصی از *المفصل* زمخشری و اظهارنظر دربارهٔ آنها؛ بخش سوم نظریات دربارهٔ مسائل مورد اختلاف میان سیبویه و مبرد، مباحثی از کافیه و ابیاتی از گذشتگان و معاصران؛ بخش چهارم در موضوعات گوناگون شعری و نحوی. این کتاب به کوشش هادی حسن حمودی با استفاده از دو نسخهٔ کهن با تاریخهای ۶۸۱-۶۸۲ ق و ۶۹۶ ق در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م در بیروت چاپ شده است (نک: حمودی، ۱۶-۱۹). ۲. *الکافیة*، مقدمهٔ مختصری است در نحو و چنانکه گذشت بیشتر شهرت ابن حاجب مدیون همین اثر است. این کتاب نخستین بار در ۱۵۹۲م در رم و سپس در شهرهای دیگر مانند دهلی، کانپور، کلکته و قاهره به کرات به چاپ رسید (GAL, S, I/531). بسیاری از دانشمندان بر *الکافیة* به عربی و فارسی شرح نوشته و عده‌ای آن را مختصر کرده یا به نظم درآورده‌اند. برخی از شرحهای عربی *الکافیة* اینهاست: شرح خود مؤلف که نسخ خطی آن در بعضی کتابخانه‌های دنیا موجود است (GAL, I/367). این کتاب یک بار در استانبول چاپ شده است؛ شرح رضی‌الدین استرابادی که در ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴م انجام یافته و ظاهراً بهترین شرح است. این شرح در تهران، بولاق، استانبول و قاهره به چاپ رسیده است؛ شرح ابن جماعة که در ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م در قاهره به کوشش محمد عبدالنبی عبدالمجید چاپ و منتشر شده است؛ شرح عبدالرحمن جامی (د ۸۹۸ ق/ ۱۴۹۳م) که آن را برای پسرش ضیاءالدین نوشته و نام آن را *الفوائد الضیائیة* یا *فوائد الوافیة بحل مشکلات الکافیة* نهاده است. این شرح بارها به چاپ رسیده است. از دیگر شارحان *الکافیة* می‌توان از بدرالدین ابن مالک (د ۶۸۶ ق/ ۱۲۸۷م) و خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۳م) نام برد. برای دیگر شرحهای عربی *الکافیة* می‌توان به بروکلمان (GAL, S, I/532-535) مراجعه کرد. شرحهای فارسی *الکافیة* اینهاست: *حل ترکیب کافیة*، تألیف برهان الدین ابن شهاب الدین عبدالله جانی، لکهنو، ۱۸۸۴م؛ *لامع الغموض*، نگارش ابن عبدالنبی ابن علی احمد نگری، هند، ۱۸۸۱م و کانپور، ۱۸۹۶م؛ شرح محمد سعدی جعفری که در ۱۱۰۳ ق/ ۱۶۹۲م انجام یافته است. برای دیگر شرحهای فارسی *الکافیة* می‌توان به بروکلمان (همانجا) مراجعه کرد.

دیگر آثار نحوی ابن حاجب: ۳. *الوافیة*؛ ۴. *رسالة فی العُشر*، درباب استعمال و تغییرات کلمهٔ «عشر» با دو صفت «اول» و «آخر» (*دانشنامه*)؛ ۵. *المقصد الجلیل فی علم الخلیل*، منظومه‌ای است در علم عروض (حاجی خلیفه، ۱۱۳۴/۲، ۱۵۳۹، ۱۸۰۶؛ GAL, S, I/537). این منظومه همراه با ترجمهٔ آلمانی آن توسط فریتاگ در کتاب «شرح عروض عربی»[1] وی در ۱۸۳۰م در بن به چاپ رسیده است (*دانشنامه*)؛ ۶. *القصیدة الموشحة بالاسماء المؤنثة*، یا *رسالة فی المؤنثات السماعیة* که در آن اسامی مؤنثی را که خالی از علامت تأنیثند، برشمرده است (GAL, S، همانجا). این منظومه بارها چاپ شده است و از آن جمله در *ثلاثة کتب فی الاضداد*، بیروت، ۱۹۱۲م، نیز در ۱۹۱۴م به کوشش هافنر وشیخو ضمن «ده رسالهٔ قدیمی در نحو عربی» (*دانشنامه*) و *دائرة المعارف* بستانی (بستانی ف، ۴۲۶/۲) چاپ شده است؛ ۷. *شرح المقدمة الجزولیة* (GAL,S,I/539)؛ ۸. *الایضاح*، یا *شرح المفصّل* زمخشری (GAL,I/347). علاوه بر اینها می‌توان به فهرست کتابخانه‌های ایران و چند جای دیگر نیز مراجعه کرد: کاشان مدرسهٔ سلطانی (*فهرست*، ۳۰)، ملک (۴۴۷/۱)، مرعشی (شم ۵۳۲۶)، ملی (شم ۱۳۱۴/ ع)، شورا (شم ۱۶۳۰)، مرکزی (شم ۱۴۴۱) و نیز کتابخانهٔ موزه عراق (نقشبندی، ۳۰)، کتابخانهٔ اوقاف بغداد (طلس، شم ۱۶۰۵۰) و کتابخانهٔ احمدیه تونس (منصور، ۲۳۸-۲۳۹).

ب ـ صرف: *الشافیة*، مقدمهٔ مختصری در صرف. نسخ خطی این کتاب نیز در کتابخانه‌های سراسر دنیا موجود است (نک: GAL,I/370). این اثر بارها در کلکته، قسطنطنیه، کانپور، قاهره و جز آن چاپ شده است. بر *الشافیة* نیز همانند *الکافیة* شرحهایی نوشته شده است، از آن جمله: شرح خود مؤلف (GAL,S,I/535؛ نیز نک: شورا، شم ۱۶۴۰) که نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ امیرالمؤمنین (ع) در نجف (حسینی، ۳۹) نگهداری می‌شود؛ همچنین شرح رضی‌الدین استرابادی است که بارها به چاپ رسیده است و چاپ تازهٔ آن به کوشش محمدنورالحسن و دیگران همراه شرح شواهد عبدالقادر بغدادی در بیروت (۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م) انجام شده است.

ج ـ فقه: ۱. *المختصر فی الفروع* یا *جامع الامهات*، مختصری است در فقه مالکی که بر اساس جواهر ابن شاس نگارش یافته (GAL, I/373؛ حجی، ۱۹۸) و ظاهراً ابن حاجب آن را به نظم در آورده است (ابن کثیر، ۱۸۸/۱۳)، نسخ خطی و شروح آن در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شود (نک: GAL, S, I/538)؛ ۲. *عقیدة* (همان، I/539؛ *دانشنامه*).

د ـ اصول: *منتهی السؤال والامل فی علمی الاصول والجدل*، که ظاهراً مختصر *فوائد الاحکام* سیف‌الدین آمدی است (نک: ابن کثیر،

1. *Darstellung der arabischen Verskunst.*

همانجا؛ دمشقی، ۴/۲). این کتاب، در ۱۳۲۶ ق دز استانبول به چاپ رسیده است. مؤلف خود این کتاب را در دو اثر ذیل مختصر کرده است: *عیون الادلة* و *مختصر المنتهی فی الاصول* (نک: GAL, S, I/537). این اثر در ۱۳۱۶-۱۳۱۹ ق در بولاق و در ۱۳۲۶ ق در قاهره به چاپ رسیده است.

در فهرست کتابخانه‌های مختلف و فهرستهای کتب چاپی به نام آثاری از ابن حاجب برمی‌خوریم که بروکلمان به آنها اشاره نکرده است. این آثار عبارتند از: ۱. *تعلیل الاعراب الشافیة فی حل الترکیب الکافیة*، لکهنو، ۱۲۶۱ ق (نک: مشار، ۱۹۶)؛ ۲. *الافصاح فی اعراب الکافیة* (*آلوارت*، IV/78؛ هوپ ورد، IV/283) که مختصری است در اعراب سورهٔ فاتحه و کتاب *الکافیة*؛ ۳. *معرب الکافیة* («تورکیه»[1]، V/124)؛ ۴. *کافیة ذوی الادب فی علم کلام العرب* (ورهووه، VII/146)؛ ۵. *رسالة فی مقدمتی الاعراب والتصریف* («تورکیه»، III/82)؛ ۶. شرح صغیر قصیدهٔ ابوعبدالله محمدمعروف به ابوالجیش اندلسی، موجود در کتابخانهٔ وزیری یزد (وزیری، ۱۳۱۶/۴)؛ ۷. *الوافیة شرح الکافیة*، در کتابخانهٔ اوقاف موصل (احمد، ۲۳۸/۵)؛ موزهٔ مولانا (گلپینارلی، III/376)؛ همچنین *الوافیة* یا *نظم الکافیة*، در توپکاپی (TS, IV/87)؛ *الوافیة علی الکافیة* در کتابخانهٔ جامع صنعاء (رقیحی، ۱۵۵۹/۳). اینکه آیا این سه کتاب که با نام «وافیة» آغاز شده‌اند، یک کتاب است یا سه کتاب مختلف، نیاز به بررسی نسخه‌های موجود دارد؛ ۸. *شرح منتهی السؤال فی علمی الاصول والجدل* (همو، ۸۲۳/۲).

از آثار منسوب به ابن حاجب می‌توان از شرح مختصر الایضاح ابوعلی فارسی موسوم به *المکتفی للمبتدی* (حاجی خلیفه، ۲۱۲/۱)، *معجم الشیوخ* (همو، ۱۷۳۵/۲)، *جمال العرب فی علم الادب* (همو، ۵۹۳/۱) و *شرح الکتاب سیبویه* (همو، ۱۴۲۷/۲) نام برد. ادفوی نیز به شرح او بر مقدمهٔ زمخشری اشاره کرده است (ص ۳۵۴).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن حاجب، عثمان بن عمر، *الامالی النحویة*، به کوشش هادی حسن حمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، *مقدمة*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامة، عبدالرحمن بن اسماعیل، *تراجم الرجال القرنین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ ادفوی، جعفربن ثعلب، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمدحسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵م؛ حسینی جلالی، محمد حسین، «التحف من مخطوطات النجف»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، س ۲۰، شم ۱، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ حمودی، هادی حسن، مقدمه بر *الامالی النحویة* (نک: ابن حاجب در همین مآخذ)؛ دانشنامه؛ دمشقی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسینی، دمشق، ۱۹۴۸م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر(صنعاء)* یمن، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ سالم مکرم، عبدالعال، *المدرسة النحویة فی مصر والشام*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م؛ شورا، خطی؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ سلطانی کاشان*، اداره فرهنگ و هنر کاشان، کاشان، ۱۳۵۰ ش؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ مشار، چاپی عربی؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *المخطوطات اللغویة فی مکتبة المتحف العراقی*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ وزیری، خطی؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷-۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین فی تراجم النحاة واللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، حجاز، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ نیز:
Ahlwardt; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; GAL; GAL,S; Gölpinarli, A., *Mevlânâ müzesi*, Ankara, 1972; Hopwood, D., *İslamic Arabic Manuscripts*, Birmingham, 1963; TS; *Türkiey Yazmaları Toplu Kataloğu*, Istanbul, 1983; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1957.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ حاجِبِ نُعمان، ابوالحسن علی بن عبدالعزیزبن ابراهیم بن بنّا (۳۴۰ - ۴۲۱ ق / ۹۵۱ - ۱۰۳۰ م)، کاتب، ادیب و شاعر. وی در خاندانی اهل کتابت و مورد عنایت آل‌بویه زاده شد. پدرش در دستگاه ابومحمد مُهَلّبی، وزیر معزّالدوله، دبیر و صاحب «دیوان سواد» بود(ابن ندیم، ۱۳۴؛ ابن جوزی، ۵۱/۸؛ یاقوت، ۳۶/۱۴). جدّ او نیز بنا به قول ابن ندیم دبیر بوده است (همانجا). از نیمهٔ اول زندگی ابن حاجب چیزی نمی‌دانیم. وی در دههٔ چهارم حیات خود با منصب دبیری به خدمت الطائع لله خلیفهٔ عباسی (۳۶۳ - ۳۸۱ ق / ۹۷۴-۹۹۱ م) در آمد. چون الطائع خلع شد، وی نیز کار خود را از دست داد، اما پس از ۵ سال دوباره به دبیری منصوب شد و نزد القادر بالله (۳۸۱ - ۴۲۲ ق / ۹۹۱ - ۱۰۳۱ م) به خدمت پرداخت (شوال ۳۸۶ ق / ۹۹۶ م) و با لقب «رئیس الرؤسا» که هنگام تصدی امر کتابت از جانب خلیفهٔ جدید به او اعطا شد، به‌کار مشغول شد. وی بالغ بر ۴۰ سال در دستگاه دو خلیفه به‌کار کتابت اشتغال داشت (ابن جوزی، ۱۸۷/۷؛ یاقوت، ۳۶/۱۴؛ ابن اثیر، ۴۱۰/۹) و چندان حشمت و قدرتی یافت که ابن اثیر (همانجا) از او به‌عنوان مرد توانای دوران خلافت القادر یاد کرده و برخی نیز از او با عنوان «وزیر» نام برده‌اند (مثلاً نک: ابن جوزی، ۲/۸؛ یاقوت، ۱۴/ ۳۷؛ ابن حجر، ۲۴۱/۴). با اینهمه پیداست که نفوذ و توانایی او به دربار کوچک خلافت محدود می‌گردید و او خود ناچار بود وزیران آل‌بویه را که بر عراق حکم می‌راندند ارج نهد و مثلاً ابن سهلان، وزیر سلطان الدوله، را «الحضرة العالیة الوزیریة» خطاب کند (صابی، *وزراء*، ۱۷۱). ابن حاجب در دستگاه خلیفه از مکنت و ثروت و تنعم مادی فراوان برخوردار بود. تنها در یک پیشکش که سلطان الدوله از ناحیهٔ فارس به مناسبت ملقب شدن خود برای او فرستاد و گزارش آن از طریق صابی (*رسوم*، ۱۰۳) به ما رسیده از ده هزار دینار بَدْری و

---

1. *Türkiye*...

هزار درهم خُماسی و دو صندوق پر از لباس و عطریات و سی‌هزار درهم سخن رفته است. ابـن حاجب چنانکه رسم آن روزگاران بـود از مجالس عیش و طرب نیز پرهیز نداشت (یاقوت، همانجا). ذهبی (*میزان*، ۳/۱۴۳) ابن حاجب را علامه و بلیغ می‌خواند. اگر این نکته را اغراق آمیز هم بدانیم باز نشانه‌ای است از آنکه ابن حاجب با دانشهای زمان خود آشنایی وسیعی داشته و تصدی طولانی او در مقام دبیری نیز بدون این آشنایی ممکن نبوده است. با اینهمه، از حوزهٔ دانش او اطلاعی در دست نیست گرچه به‌یقین بهرهٔ وافری از علوم ادب داشته است. همچنین برخی منابع اشاره دارند که او استماع حدیث نیز کرده است (خطیب بغدادی، ۱۲ / ۳۱). می‌توان محتمل دانست که او از کتابخانهٔ مشهور پدرش، که ابن ندیم (ص ۱۳۴) آن‌را خزانه‌ای بی‌نظیر می‌داند، نیز به‌خوبی استفاده کرده باشد. پس از ابن حاجب کتابت و دبیری در خاندان وی ادامه نیافت، زیرا پسرش ابوالفضل، که بعد از مرگ پدر مدتی به کتابت منصوب شده بود، نتوانست توفیق چندانی کسب کند و چند ماهی بعد عزل شد (همانجا).

ابن حاجب بر خلاف نظر واده[1] (EI², III/782) مؤلف منتخبات اشعار دبیران (*اشعار الکتاب*)که ابن ندیم به آن اشاره کرده (صص ۱۳۴ ، ۱۶۶)، نیست. این منتخب اثر پدر ابن حاجب است، زیرا ابن ندیم از ابوالحسین عبدالعزیزبن ابراهیم فرزند حاجب نعمان نام برده که پدر ابن حاجب معروف است. به‌علاوه وی در ذکر احوال ابن حاجب به وفات او اشاره می‌کند و با توجه به اینکه ابن ندیم در ۳۸۵ ق / ۹۹۵ م در گذشته است (EI²)، منظور او نمی‌تواند ابن حاجبِ پسر باشد که در ۴۲۱ ق وفات یافته است. بر این اساس نسبت دادن دیگر کتابهای ذکر شده در فهرست ابن ندیم نیز به ابن حاجبِ پسر نادرست است (مثلاً نک‍: بستانی *ف*). در میان آثار ابن حاجب به دیوان شعری اشاره رفته است (یاقوت، همانجا) که گویا تا قرن ۷ ق / ۱۳ م در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود بوده است (GAS, II/598). نام این دیوان را بغدادی در *ایضاح المکنون* (۱/۴۸۵) و *هدیة العارفین* (۱/۶۸۷) نیز یاد کرده است. ابن حاجب یکی از منابع صابی است و گفتارهای کوتاه و بلندی به نقل از او در *رسوم دار الخلافه* (صص ۳۰، ۷۵، ۸۰، ۹۶، ۱۰۰) مذکور افتاده است. ذهبی (*تاریخ الاسلام*، ج ۱۱) ابن حاجب را صاحب نظم و نثر می‌شمارد. صفدی نیز با آنکه شرح حال وی‌را دقیقاً از یاقوت اخذ کرده، تصنیف کتابهایی را به او نسبت می‌دهد (ج ۱۲)، حال آنکه یاقوت به این امر اشاره نکرده است. به‌هر حال، از آثار او به نثر در منابع دیگر ذکری دیده نمی‌شود و می‌توان احتمال داد منظور از آثار منثور، مکتوبات و رسائل ابن‌حاجب در مقام دبیری باشد. سخاوی (ص ۲۶۶) کتابی با عنوان *الصعید* (مصر علیا) در تاریخ محلی آن ناحیه به علی بن عبدالعزیز کاتب نسبت می‌دهد، اما معلوم نیست که مراد از این شخص همان ابن حاجب باشد، زیرا در هیچ‌یک از منابع متقدّم و متأخر از چنین کتابی و نسبت آن به ابن‌حاجب ذکری در میان نیست و کسی فن تاریخ نگاری را به ابن حاجب نسبت نداده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م ؛ ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛بستانی ف؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *ایضاح المکنون*: استانبول، ۱۹۴۳ م؛ همو ،*هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، شمس الدین محمد ، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سخاوی، احمد بن عبدالله، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳ م ؛ صابی، هلال بن محسن، *رسوم دار الخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد ، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۹۵۸ م ؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI²; GAS.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْن‌حاجِبِ نُعْمان، ابوالحسین عبدالعزیزبن ابراهیم (د ۳۵۱ق / ۹۶۲م)، ادیب و کاتب بغدادی. وی همانند پدرش ابوعبدالله حاجب النعمان، به کار کتابت اشتغال داشت. در ایام معزالدولهٔ دیلمی از جانب وزیر ابومحمد مُهلّبی به سرپرستی «دیوان سواد» منصوب شد. ظاهراً او به نسخه‌نویسی و جمع‌آوری کتب علاقهٔ فراوان داشت، گویند کتابخانهٔ وی بر کتابهای برگزیده و دیوانهایی نادر به خط علما شامل بوده است (ابن‌ندیم، ۱۳۴). از روایت تنوخی (صص ۳۹، ۴۰) چنین برمی‌آید که ابن‌حاجب مردی سخت بخشنده بود و گروه بسیاری از خویشاوندان را تحت سرپرستی خود داشت. دوستی او با وزیر موجب شد که این کسان، پس از مرگ وی نیز از پریشان حالی در امان باشند. به گفتهٔ تنوخی معاصر و دوست ابن‌حاجب وی در رمضان ۳۵۱ ق در خانهٔ وزیر مهلبی واقع بر کنار دجله از پنجره‌ای (رَوْشَن) سقوط کرد و بعد از ۸ روز بیماری درگذشت (ص ۳۹). وزیر از مرگ او سخت متأثر و اندوهگین شد و فرزندان وی را به پشتیبانی خویش دلگرم ساخت، چنانکه کار پدر را به پسر بزرگ‌تر وی ابوعبدالله سپرد (همانجا) و نیز بفرمود که همهٔ تنگدستانِ تحت تکفّلِ ابن‌حاجب، به پناه او روند. هزینهٔ این کار ماهانه فزون بر ۳٬۰۰۰ درهم شد. از این‌رو شگفت نیست که همگان در مرگ ابن‌حاجب زاری کنند (همو، ۴۰). از او کتابی در دست نیست، اما ابن‌ندیم (ص ۱۳۴) ۶ اثر از او یاد کرده است: *نشوةالنهار فی اخبار الجوار*؛ *کتاب الصَّبوة*؛ *کتاب اشعار الکُتّاب*؛ *کتاب اخبار النساء* معروف به *کتاب ابن الدکانی*؛ *کتاب الغرر و مجتنی الزُّهر*؛ *کتاب انس ذوی‌الفضل فی الولایة والعزل* (قس: ابن شاکر، ۱۱/۱۰۶). آنچه از این آثار باقی‌مانده، تنها آن ۳ صفحه‌ای است که ابن‌ندیم (صص ۱۶۶ ـ ۱۶۸) از *کتاب اشعار الکتاب* او نقل کرده و شامل فهرست مفصلی از نام شاعران کاتب است که در سده‌های ۲ تا ۴ ق / ۸ تا ۱۰م می‌زیسته‌اند (سزگین، ۲(۳)/۲۰۰). شاید بتوان این کتاب را با آنکه عنوانش ظاهراً از جاحظ اقتباس شده (علاّق، ۵۰) نخستین

1. I.C. Vadet

کتاب در نوع خود به شمار آورد (همو، ۱۵).

مآخذ: ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة واخبارالمذاکرة*، به کوشش د. س. مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۱م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ علاق، حسین صبیح، *الشعراء الکتّاب فی العراق*، بیروت، ۱۹۷۵م.

سیمین محقق

اِبْن‌حازِم، ابوجعفر محمد باهلی (د نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق/۹م)، شاعر نوخاستهٔ عباسی. او در بصره تولد و پرورش یافت و در روزگاری که بر ما معلوم نیست، به بغداد رفت و همانجا مسکن گزید (ابن جرّاح، ۱۱۷؛ ابوالفرج، ۹۲/۱۴؛ خطیب، ۲۹۵/۱۱). هرچند که از جزئیات زندگی او هیچ نمی‌دانیم، اما از مجموعهٔ روایات نسبتاً متعددی که بیشتر آنها در *اغانی* آمده است، می‌توان تصویر تقریباً روشنی از شخصیت و نحوهٔ زندگی او به دست آورد، به خصوص که شیوهٔ زندگی او با آنچه در شرح احوال دیگر شاعران هجاگوی آن روزگار می‌بینیم، تفاوت فاحشی ندارد وی نیز مانند دیگران، به امید پیوستن به دربار خلفا و امیران مدیحه می‌سراید و هرکس را که از دادن صله خودداری کند، هجاهای گزنده می‌گوید و با مالی که در این کشاکش فراهم می‌آورد، در پی خوش زیستن است. با اینهمه در خلقیات او جنبهٔ خاصی متجلی است که مورد بررسی قرار خواهیم داد.

وی از آن مایهٔ سخندانی و ظریفه‌پردازی بهره‌مند نبود که بتواند در سلک شاعران رسمی دربار در آید. او تنها یک‌بار به مجلس مأمون راه یافت. او خود نقل کرده است که روزی به خدمت مأمون درآمد و مأمون پرسید از حکایات مردمان و اخبار عرب چه می‌داند. از این گفتار چنین بر می‌آید که خلیفه او را نمی‌شناخته و او همان یک‌بار به خدمت مأمون بار یافته است، اما در همین یک دیدار نیز می‌توان تردید کرد، زیرا این روایت را نخست شابشتی (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) که نسبتاً متأخرتر است آورده (ص ۲۸۲؛ قس: ابوحیّان، ۷۱۴/۲) و ۱۰۰ سال پیش از او، ابن جراح از آن اطلاعی نداشته و ابوالفرج هم که منبع اصلی شرح احوال اوست، آن را نقل نکرده است، اما تردید نیست که وی باچند تن از بزرگان روزگار خود مراوده داشت: نخست حسن بن سهل وزیر معروف مأمون است. زمانی که وی به لشکرگاه حسن رفت و به خدمتش بار یافت، بنابر شعری که به آن مناسبت سرود، ظاهراً بیش از ۵۰ سال داشت (دربارهٔ این اشعار و آن روایت، نک: ابوالفرج، ۱۰۲/۱۴؛ شابشتی ۲۷۶ ـ ۲۷۷؛ ابن معصوم، ۱۱/۲ ـ ۱۳). بزرگ دیگری که با وی آشنایی و عنایت داشته، عبدالله بن طاهر است، ابن معتز (ص ۳۰۸) گوید، عبدالله کنیزکی نزد ابن حازم فرستاد که او را خوش نیامد، آنگاه عبدالله کنیزی دیگر برای او فرستاد. این حادثه باید پیش از ۲۱۳ق/۸۲۸م که عبدالله عازم خراسان شد، رخ داده باشد. وی با قاضی‌القضاة بغداد یحیی بن اکثم (د ۲۴۲ق/۸۵۶م) نیز آشنایی داشت، زیرا می‌بینیم که یحیی، طولانی نبودن اشعارش را بر او خرده می‌گیرد و شاعر در پاسخ، قطعه‌ای در ستایش شیوه و هنر شاعری خویش می‌سراید که شاید معروف‌ترین شعر او به شمار آید (ابوالفرج، ۹۸/۱۴؛ مرزبانی، ۳۷۲؛ ابوهلال عسکری، ۱۷۴).

امیر دیگری که بیش از دیگران در اشعار وی از او سخن رفته است، محمد بن حُمَید طاهری است (ابن معتز، ۳۰۹؛ ابن جراح، ۱۱۷؛ ابوالفرج، ۹۷/۱۴؛ نیز قس: شابشتی، ۲۸۰؛ ابوحیان، ۱۶۳/۴؛ ابن خلکان، ۷۹/۳). این امیر پیوسته مورد تعرض ابن حازم قرار داشت، چنانکه دربارهٔ آثار ابن حازم گفته‌اند، شعر او یا درباب فقر وخضوع و بی‌نوایی است، یا در هجای محمد بن حمید (ابن جراح، همانجا)؛ حتی ابن معتز (همانجا) ــ گویی با اندکی دلسوزی ــ اشاره می‌کند که محمد هر حیله‌ای ساز کرد که از چنگ او خلاص شود، موفق نشد. این محمد همان است که به خاندان طاهریان وابسته بود (عاشور، ۱۹۴، حاشیهٔ ۱۳، او را با محمد بن حمید طوسی اشتباه کرده) و یک‌بار او را در کنار عبدالله بن طاهر به هنگام کشتن امین (۱۹۸ق/۸۱۴م) می‌بینیم (ابن اثیر، ۲۸۶/۶)، اما به نظر می‌آید که در بغداد از قدرت و اعتباری برخوردار نبود و از هیچ مأموریتی سرافراز بر نمی‌گشت: یک‌بار حسن بن سهل وی را برای جمع‌آوری مالیات و جنگ با خوارج گسیل داشت. او هم در مال خیانت کرد و هم از جنگ گریخت (ابوالفرج، ۹۷/۱۴). نیز زمانی که عبدالله طاهر به حکومت خراسان رفت، وی را بر نیشابور گماشت، اما پس از چندی به سبب بدرفتاری با مردم خلعش کرد (ابن اثیر، ۱۴/۷). بدین سان می‌توان پنداشت که هجای چنین مردی برای شاعر موجب خطر نمی‌گردید. وی حتی از پذیرفتن هدایای گرانبهای محمد و آشتی و دوستی با او سر باز زد. دیگر کسانی که وی به جهتی در اشعار خود از آنان یاد کرده، چندان مشهور نیستند: یکی از فرزندان سعید بن سالم (شاید محمد بن سعید) را ــ که شاعر را نزد خود خوانده وصله‌ای نبخشیده بود ــ عتاب می‌کند (ابوالفرج، ۱۰۷/۱۴)؛ از نوشّجانی مالی می‌طلبد و سپس به علت تأخیر از او گله می‌کند (همو، ۱۰۶/۱۴)؛ احمد بن سعید را که از مقابلش گذشته و سلام نگفته بود، هجو می‌گوید (همو، ۹۳/۱۴؛ قس: ابن معصوم، ۸/۲)؛ دوستی را که به مقامی رسیده، عتاب می‌کند و به ریشخند می‌گیرد (ابوالفرج، ۱۰۵/۱۴)؛ گروهی از قبیلهٔ نُمَیر را که چارپایش را ربودند، هجو می‌گوید (همو، ۱۰۸/۱۴)؛ با اسحاق بن احمد دوستی داشت، شعری در پوزش و عتاب در حق او سرود (همو، ۱۰۲/۱۴)؛ سعد بن مسعود قُطْرُبُّلی نیز از دوستان وی بود. دو بیت مطایبه‌آمیز (ابن جراح، ۱۱۹) و شعری گلایه‌آمیز (ابو الفرج، ۱۰۰/۱۴) از این دوستی حکایت می‌کند.

با توجه به روایاتی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند، باید پنداشت که وی، به اندازهٔ بسیاری از شاعران «ماجن» عصر عباسی، پا به عرصهٔ هرزگی نمی‌نهاد، در زمینهٔ هجا گویا لبهٔ تیز شعرهای خویش را متوجه عموم مردم و حقارت و فرومایگی آنان می‌ساخت و می‌کوشید آن معنی را معنای خاص خود نهد و بدان شهرت یابد. این موضوع در

ملاقات او با حسن بن سهل وگفت‌وگویی که میانشان رد و بدل شد، نیک آشکار است (همو، ۱۰۳/۱۴). همچنین سخن او دربارهٔ اینکه «تنها لذتی که در جهان مانده، همانا گربه‌فروشی به پیرزنان است» (همو، ۱۰۱/۱۴؛ شابشتی، ۲۷۸ ـ ۲۷۹؛ ابن معصوم، ۱۰/۲)، هرچند که به شوخیهای نوخاستگان ماجن شبیه است، از هرزگی تهی است.

در هر حال وی سرانجام ـــ ظاهراً در ۵۰ سالگی ـــ از باده‌نوشی و مجون سر باز زد، چنانکه روزی در خدمت ابراهیم بن مهدی (د ۲۲۴ق/۸۳۹م) عمّ مأمون، که به شراب نشسته بود، از همراهی او در باده‌نوشی امتناع ورزید و سبب را که همانا پیری و هوشیاری است، در قصیده‌ای که بر خواند، بیان کرد (ابوالفرج، ۱۰۵/۱۴، همو در ۱۱۱/۱۴، به جای ابراهیم، امین را نهاده؛ شابشتی، ۲۷۸).

ابن‌حازم عاقبت ـــ شاید به سبب تنگدستی ـــ از پایتخت خلافت روی برتافت و به اهواز رفت. در دو روایت به حضور او در آن دیار اشاره شده است: در اهواز مردی ابودُوَیْب نام از نژاد تاتار می‌زیست که اهل ادب، و خود ممدوح شاعران و بسیار بخشنده بود. شاعر، ناشناس و با لباسی ژنده به محفل او می‌رفت تا روزی ابودُوَیْب پاسخ تحقیرآمیز به او داد، اما همینکه نام او را دانست، پای برهنه به دنبالش دوید و از بیم هجاهای گزندهٔ او، پوزشها خواست. شعری که او در حق ابودُوَیْب سرود، از معانی تند هجایی تهی است (ابوالفرج، ۹۹/۱۴). روایت دوم بیشتر به زندگی او اشاره دارد، از این قرار که: مردی به نام محمد بن حامد خاقانی، معروف به «خشن» (شهرت او بیشتر از آن جهت است که معشوق و سپس شوی عُرَیْب آوازخوان بود، نک‍: همو، ۶۶/۲۱) از جانب مأمون بر یکی از خوره‌های اهواز امیر شد. ابن حازم نزد او شتافت و مدحش گفت. امیر علاوه بر صله‌ای شایسته، حوالهٔ مقداری جو و گندم در شوشتر به او داد. ابن حازم به شوشتر رفت و آنچه را در حوالهٔ مذکور بود، گرفت و همانجا دختر یکی از دهقانان ثروتمند را به زنی گرفت و در املاک آن دختر به کار کشاورزی مشغول شد. چندی بعد ابن حامد، مردی کوفی را به جمع‌آوری خراج شوشتر فرستاد و آن مرد بر غلهٔ ابن حازم نیز خراج بست، اما شعر هجایی و گله‌آمیز او موجب شد، ابن حامد، فرستادهٔ خود را از شوشتر بازخواند و خود هزینهٔ خراج شاعر را تحمل کند (همو، ۱۰۹/۱۴ـ۱۱۰).

درک شخصیتِ ابن حازم برای بیشتر نویسندگان کهن دشوار بوده است. همگان بر این اتفاق دارند که شاعر، گدا صفت و دون همت بود و به ناچیز قانع می‌شد (مثلاً نک‍: ابوالفرج، ۱۱۱/۱۴)؛ لحن ابن معتز در این باب از همه گزنده‌تر است. وی گوید ابن حازم در طلب، اصرار بیش از حد می‌کرد و از سگ آزمندتر بود و برای یک درهم به هر خفتی تن درمی‌داد، با اینهمه در شعرش پیوسته از قناعت دم می‌زد (صص ۳۰۸ ـ ۳۰۹؛ قس: ابن جراح، ۱۱۷). در عوض، حکایتی در حق او نقل می‌کنند که مورد توجه همهٔ نویسندگان قرار گرفته است و آشکارا بر علوّ طبع او دلالت دارد: محمد بن حمید چنانکه پیش از این اشاره شد، آماج هجاهای او قرار داشت. وی که از زبان گزندهٔ او سخت آزرده بود، مالی کلان نزدش فرستاد تا از هجای او دست بدارد. شاعر مال را بازپس فرستاد و در قطعه شعری پاسخ داد: از کسی که او خود جامهٔ تنگ بر اندامش پوشانیده، نیکی نمی‌پذیرد (ابن معتز، ۳۰۹؛ ابوالفرج، ۹۵/۱۴، ۹۶، همراه با اختلاف در اسمها؛ داستان و نام محمد در ابن خلکان، ۷۹/۳، بسیار تحریف شده است). این بزرگ منشی، ابن معتز و ابوحیّان (۱۶۳/۴ ـ ۱۶۴) را پریشان ساخته، نمی‌دانند به کدام یک از دو جنبهٔ اخلاقی او عنایت کنند. شعری دیگر که در خلال آن هدیهٔ دوستی را رد کرده، بزرگ منشی او را تأیید می‌کند (ابوالفرج، ۱۰۰/۱۴ ـ ۱۰۱).

اگر در بلندی طبع او تردید کرده‌اند، در عوض همگان بر ارجمندی شعرش اتفاق دارند و به اشعار برگزیده و دلنشین او اشاره می‌کنند: ابن اعرابی دو بیت از آنها را «نیکوترین شعر در باب پیری» دانسته (ابن جراح، ۱۱۸؛ شاید روایت ابوالفرج، ۹۴/۱۴، دقیق‌تر باشد که «نیکوتر» بودن آنها را به شاعران نوخاسته محدود می‌سازد)، ابن معتز (همانجا) نیز این سخن را تأیید کرده گوید: شعر او از نظر لفظ و معنی لطیف‌ترین و بهترین شعرهاست. حتی بزرگی چون اصمعی، با اندکی اعجاب گوید: این باهلی را در باب پیری شعرهای نیکوست (ابوالفرج، ۱۱۱/۱۴). سالها پس از آن نیز متوکل را که از کنیزکی دل چرکین شده و شعری در این باب خواسته بود، سخن ابن حازم آرام بخشید (همو، ۱۰۸/۱۴). شابشتی (ص ۲۸۳) نیز شعر او را ستوده است.

دیوان ابن حازم که به قول ابن ندیم (ص ۱۸۸) بر ۷۰ ورقه شامل می‌شد، اینک از دست رفته است و آنچه ما از منابع کهن استخراج کرده‌ایم بر ۲۹۵ بیت بالغ می‌گردد، اما عاشور در دیوانی که از آثار او فراهم آورده، به ۴۸۰ بیت اشاره کرده است. وی هرچه را مؤلفان به ابن ابی حازم یا باهلی منسوب کرده‌اند، بی‌محابا همه را از آنِ ابن حازم دانسته است و نیز ابیاتی را که منابع ما به چند شاعر و از آن جمله به ابن حازم نسبت داده‌اند، به دنبالهٔ دیوان افزوده است، اما در انتساب بسیاری از این قطعات (به خصوص قطعهٔ ص ۲۱۱)، به ابن حازم می‌توان به آسانی تردید کرد.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ ابن‌جراح، محمدبن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن‌حازم باهلی، محمد (نک‍: عاشور، در همین مآخذ)؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن‌معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن معصوم مدنی، صدرالدین، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم گیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ابوالفرج اصفهانی علی بن حسین، اغانی، قاهره، ۱۹۲۴ ـ ۱۹۷۲ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمد ابن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ عاشور، محمد شاکر، «دیوان ابن حازم باهلی»، *المورد*، س ۶، شم ۲، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۷۷ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ حاشِر، نک‍: ابن عبدون، احمد.

اِبْنِ حامِد، ابوعبدالله حسن بن حامد بن علی بن مروان، معروف به وراق (د ۴۰۳ ق/۱۰۱۲ م)، فقیه، اصولی و محدثِ بنامِ حنبلی. از تاریخ تولد و جزئیات زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. وی در بغداد می‌زیست و استاد و فقیه حنبلیان در روزگار خود بود (خطیب، ۳۰۳/۷). او را مجددِ فقه حنبلیِ در سدهٔ ۴ ق دانسته‌اند (ابن اثیر، ۲۲۲/۱۲). ابن حامد فقه را از ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر حنبلی معروف به غلام الخلّال آموخت (ذهبی، ۲۰۵/۲). کتاب خرقی را نزد احمد بن جعفر بن سالم خُتَّلی خواند و از وی حدیث شنید (ابن ابی یعلی، ۱۷۱/۲). افزون بر این دو، از ابوبکر بن مالک قطیعی، ابوبکر شافعی، ابوبکر نجّاد و ابوعلی بن صوّاف نیز استماع حدیث کرد (خطیب، ابن ابی یعلی، همانجاها). وی استاد قاضی ابویعلی بن فرّاء بوده است (ابن جوزی، ۲۶۴/۷) که خود بعدها یکی از فقیهان برجستهٔ حنبلی و جانشین ابن حامد گردید. گفته‌اند که ابن حامد خود قاضی ابویعلی را به جانشینی برگزید (ابن ابی یعلی، ۱۷۷/۲). از دیگر شاگردان مشهور وی می‌توان از ابوطالب احمد بن عبدالله بن سهل مشهور به ابن بقال یاد کرد که نزد وی فقه آموخت (علیمی، ۱۲۲/۲). کسان دیگری که از وی حدیث شنیده وروایت کرده‌اند، عبارتند از: ابو اسحاق و ابوالعباس برمکی، ابوطاهر بن قطان، ابو عبدالله بن فقاعی، ابوالقاسم طالب بن عشاری، ابوبکر بن خیاط (ابن ابی یعلی، همانجا) و حسن بن علی اهوازی (خطیب، همانجا).

ابن حامد سخت قانع و پرهیزگار بود، چنانکه گفته‌اند جز از دسترنج خویش هیچ نمی‌خورد و هرگز از دو نوع غذا به یک بار بهره نبرد. او زندگی خود را از راه کتابت (استنساخ) می‌گذراند و به همین سبب وراق نامیده شد. بارها حج گزارد و حتی به سبب آنکه با وجود سن زیاد، سفرهای بسیار می‌کرد، نکوهش گردید (ابن ابی یعلی، همانجا)، ولی به سبب همین پرهیزگاری و نیز مقام بلند علمیش همواره مورد احترام مردم و فرمانروایان بود (ابن جوزی، همانجا) و به ویژه در روزگار خلیفه القادر (د ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م) مقامی ارجمند داشت. وی از شهرت کافی نیز برخوردار بود، چنانکه ابن ابی یعلی (۱۷۶/۲ـ۱۷۷) در بارهٔ وی می‌گوید: شاگردانش در شهرها پراکنده‌اند و مردم بسیاری از او بهره برده‌اند. از رویدادهای مهم زندگانی ابن حامد مناظرهٔ وی با ابوحامد اسفراینی بوده است که در حضور خلیفه انجام شد و خلیفه فرمان داد تا پاداشی به وی دهند، اما او با آنکه به اندکی از آن سخت نیازمند بود، همه را رد کرد (همو، ۱۷۷/۲).

از تألیفات مهم او کتاب *الجامع* است که ظاهراً مجموعه‌ای از آرای مختلف فقهی بوده است (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، ۲۶۴/۷). وی شرحی نیز بر کتاب خرقی نوشته است. دو اثر دیگر نیز به نامهای شرح *اصول الدین* و *اصول الفقه* (ابن ابی یعلی، ۱۷۱/۲) به وی نسبت داده شده است، اما از هیچ کدام از آثار او بجز *تهذیب الاجوبة* که در مسائل فقه حنبلی نوشته شده و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (آلوارت، شم‍ 4784)، اطلاعی در دست نیست.

ابن حامد در بازگشت از آخرین سفر حج در محلی نزدیک واقصه درگذشت (خطیب، همانجا؛ قس: EI² که به رغم منابع مذکور می‌گوید وی به دست بدویان کشته شده است).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، مصر، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م؛ ذهبی، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ نیز: *Ahlwardt*; EI².

محمد سیدی

اِبْنِ حِبّان، ابوحاتم، محمدبن حبان‌بن احمدبن حبان (ح ۲۷۰ ـ ۲۱ شوال ۳۵۴ ق / ۸۸۳ ـ ۲۰ اکتبر ۹۶۵م)، محدث، فقیه شافعی، مورخ و لغوی تمیمی بُستی.

زادگاه و تاریخ تولد وی دقیقاً دانسته نیست. ابن‌حبان در بُست (شهری قدیمی در جنوب شرقی افغانستان کنونی) از ابواحمد اسحاق‌بن ابراهیم و ابوالحسن محمدبن عبدالله‌بن جنید (یاقوت، ۶۱۳/۱) و دیگران مقدمات علوم را فرا گرفت و سپس برای تکمیل دانش خود در ۳۰۰ ق / ۹۱۳م به نیشابور رفت (قفطی، ۱۲۲/۳) و این، سرآغاز سفرهای علمی وی بوده است (ذهبی، *میزان*، ۵۰۶/۳). در نیشابور از ابوالعباس محمدبن اسحاق سرّاج و دیگران استماع حدیث کرد (یاقوت، همانجا)، و در جست‌وجوی حدیث به بسیاری از شهرهای خراسان و ماوراءالنهر، عراق، حجاز، شام و مصر سفر کرد و چنانکه نوشته‌اند مسافت طولانی و حوزهٔ گسترده‌ای از شاش (چاچ = تاشکند کنونی) تا اسکندریه را پیمود (سمعانی، ۲۲۵/۲). مشایخ او به گفتهٔ خود وی بیش از دو هزار تن بوده‌اند (ابن بلبان، ۸۴/۱). در هرات از ابوبکر محمدبن عثمان دارمی، در ری از ابوالقاسم عباس‌بن فضل‌مقری، در بصره از ابوخلیفه فضل‌الله‌بن حباب جمحی، در بغداد از ابوالعباس حامدبن محمدبن شعیب بلخی، در مکه از ابوبکرمحمدبن ابراهیم‌بن منذر نیشابوری، در دمشق از ابوالحسن احمدبن عمیربن جوصا، در بیروت از محمدبن عبدالله‌بن عبدالسلام بیروتی، در بیت‌المقدس از عبدالله‌بن محمدبن مسلم مقدسی و در مصر از ابوعبدالرحمن احمدبن شعیب نسائی و گروه بسیاری از دیگر فقیهان و محدثان این طبقه در شهرهای مختلف دیگری که در مسیر سفرهای وی قرار داشته، استماع حدیث کرده و دانش اندوخته که اسامی شهرها و شیوخ وی را یاقوت (۶۱۳/۱ ـ ۶۱۵) به تفصیل یاد کرده است. وی پس از سفری طولانی در ۳۳۴ ق به نیشابور رفت و جمع بسیاری از او نقل حدیث کردند (سمعانی، همانجا). ابن‌حبان بار دیگر نیز در ۳۳۷ ق به نیشابور رفت و در باب الرازیّین خانقاهی بنا کرد و در

آنجا کتب خویش را تدریس می‌کرد (همانجا). مدتی نیز در سمرقند فقه تدریس می‌کرد (ابن‌شاکر، ۱۴۹/۱۱ ـ ۱۵۰). شاگردان وی بسیارند که می‌توان از آن میان به ابوعبدالله‌بن مندهٔ اصفهانی، ابوعبدالله‌بن بیّع حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمدبن احمدبن غنجار، ابوعلی منصوربن عبدالله‌بن خالد ذُهلی هروی اشاره کرد. یاقوت (۶۱۵/۱) از علما و فقها و محدثینی که از او روایت کرده‌اند به تفصیل یاد کرده است.

تراجم‌نویسان و مورخان از ابن‌حبان دو چهرهٔ متفاوت و گاه متضاد ترسیم کرده‌اند: برخی وی را ثقه (ابن‌شاهین، ۲۹۶)، حافظی بزرگوار (ابن ماکولا، ۴۳۲/۱) و عالم به متون و اسانید حدیث (یاقوت، ۶۱۳/۱) دانسته‌اند. اما دسته‌ای چهره‌ای منفی از وی به دست داده‌اند. مثلاً ابوالفضل احمدبن علی بیکندی او را دروغگو و هم‌نشین با قرامطه و فردی دانسته که با نوشتن کتابی برای قرامطه به مقام قضای سمرقند رسیده است (یاقوت، ۶۱۹/۱ ـ ۶۲۰). ابوعمرو ابن صلاح گفته که وی دارای اشتباهات فاحشی بوده است (ذهبی، *میزان*، ۵۰۷/۳)، اما مهم‌ترین دلایلی که سبب طعن مخالفان بر او شده یکی این است که گفته شده وی معتقد بوده که نبوت علم و عمل است (همو، *المغنی*، ۵۶۴/۲) و دیگر اینکه او منکر حد برای خداوند بوده است (همو، *میزان*، همانجا). ذهبی در مقام دفاع از اتهاماتی که بر ابن‌حبان وارد کرده‌اند سخن وی را توجیه کرده است (همانجا؛ همو، *سیر*، ۹۶/۱۶ ـ ۹۸). ابن‌حبان از صاحب‌نظران علم حدیث و رجال است و در این دو علم آرای ویژه‌ای دارد. وی در جرح و تعدیل دارای مسلکی مخصوص است و معتقد است که راوی عدل کسی است که جرحی بر او وارد نشده باشد، زیرا جرح ضدعدل است و اگر کسی را جرح نکرده باشند، لامحاله عادل شمرده می‌شود (ابن‌حبان، *ثقات*، ۱۳/۱). وی معتقد است که راوی مجهول هنگامی که از نظر عین و شخص معین شد عدل شمرده می‌شود، مگر اینکه در مورد او جرح و قدحی آشکار شود. ابن‌حبان در کتاب *ثقات* خود بسیاری از افراد را نام برده و از آنها روایت نقل کرده که از نظر دیگران مجهول هستند (ابن‌حجر، ۱۴/۱). ذهبی در *سیر* (۹۸/۱۶ ـ ۱۰۲) و سبکی (۱۳۳/۳ ـ ۱۳۵) نظر وی، راجع به برخی احادیث را نقل کرده‌اند که با برداشت شایع در میان فقها و محدثان متفاوت است. ابن‌حبان موردتوجه امرا و حکام خراسان قرار داشته و بارها به سمت قضا منصوب شده است. به گفتهٔ سمعانی (۲۲۵/۲) او در سمرقند و نسا و دیگر شهرهای خراسان به قضا پرداخته است. ابوسعد ادریسی گفته که ابن‌حبان مدت زیادی در سمرقند قاضی بود و امیر ابوالمظفر سامانی برای او و شاگردانش و دیگر دانشمندان در این شهر صُفّه‌ای بنا کرد (ابن حجر، ۱۱۴/۵). ابن‌حبان در بست در صفه‌ای که نزدیک خانه خود بنا کرده بود، به خاک سپرده شد. این صفه مدرسهٔ پیروان و شاگردان او شد و برای آنان مستمری مقرر گردید (سمعانی، ۲۲۵/۲ ـ ۲۲۶).

آثار: ابن‌حبان، به‌تصریح عبّادی (ص ۱۰۱) و ابن‌ماکولا (۴۳۲/۱) و دیگران دارای تصنیفات بسیار بوده است. او خود در کتاب *روضة العقلاء* (صص ۳۳، ۴۱، ۵۰، ۹۲، ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۸۲، ۲۲۴، ۲۲۹) به شماری از کتابهای خویش اشاره کرده است. خطیب بغدادی متجاوز از ۴۰ کتاب وی را نام برده است (یاقوت، ۶۱۶/۱ ـ ۶۱۸). کمال‌یوسف‌الحوت در مقدمهٔ *الاحسان بترتیب صحیح ابن‌حبان* ابن‌بلبان فارسی (۱۱/۱ ـ ۱۵) فهرستی شامل ۶۳ اثر وی را ارائه کرده است. خطیب به نقل از سجزی تصریح کرده است که ابن‌حبان خانه و کتابخانهٔ خود را وقف کرده بود تا دانشمندان بتوانند از کتابهای وی نسخه‌برداری کنند. اما بیشتر آثار وی از میان رفت و جز اندکی از آثار ابن‌حبّان در دست نیست (یاقوت، ۶۱۶/۱ ـ ۶۱۹).

الف ـ آثار چاپی: ۱. *الثقات*. ابن‌حبان در مقدمهٔ این کتاب (۱۱/۱) اشاره کرده است که در دو کتاب *الثقات* و *الضعفاء والمجروحین* برخلاف اثر دیگر خود *التاریخ الکبیر* تفصیل اسانید و طرق را ذکر نکرده است. کتاب *الثقات* شامل موثقین از صحابه و تابعین است. این کتاب در میان سالهای ۱۳۹۳ تا ۱۴۰۳ ق / ۱۹۷۳ ـ ۱۹۸۳م به کوشش سیدعزیز بیک و دیگران در حیدرآباد دکن چاپ شده است؛ ۲. *روضة العقلاء و نزهة الفضلاء*، کتابی است در اخلاق. ابن‌حبان در مقدمه اشاره کرده است که آن را برای علما و فضلا و ارباب معرفت نوشته است و در آن خصال خوب و بد مورد بررسی قرار گرفته و برای این منظور از روایات و اخبار و حکایات و اشعار نیز کمک گرفته است. کتاب مذکور یک بار در کلکته ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۸م و بار دیگر به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و دیگران در ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م در بیروت منتشر شده است؛ ۳. *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، در جرح و تعدیل. این کتاب در ۳ مجلد به کوشش محمود ابراهیم زاید در ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م در حلب منتشر شده است؛ ۴. *مشاهیر علماء الامصار*، در جرح و تعدیل، که شامل ۱۶۰۲ شرح حال از محدثان موثق است و در آن ثقات صحابه و تابعین عنوان شده‌اند. در این کتاب بیشتر راویان سده‌های ۱ و ۲ ق / ۷ و ۸م ذکر شده‌اند و پس از قرن ۲ ق / ۸م تنها حدود ۲۰ نفر در این کتاب آورده شده‌اند. ابن‌حبان مشاهیر اصحاب پیامبر (ص) و تابعین را براساس شهرهای اقامت آنان آورده است این شهرها عبارتند از: مدینه، مکه، بصره، کوفه، شام، مصر، یمن و خراسان و در مورد اتباع تابعین شهرهای بغداد و واسط نیز به آنها اضافه شده‌اند. این کتاب به کوشش م. فلایشهامر در قاهره در ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م چاپ شده است.

ب ـ آثار خطی: ۱. *اسماء الصحابة*، نسخه‌های آن در کتابخانهٔ عارف حکمت مدینه (نک: سید، ۲(۳)/۷۶) و کتابخانهٔ دانشگاه استانبول (نک: GAS, I/191) موجود است؛ ۲. *تفسیر*، که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های محمودیهٔ مدینه و دانشگاه استانبول موجود است (همانجا)؛ ۳. *صحیح*، که در مآخذ به اسامی *التقاسیم والانواع* یا *الانواع والتقاسیم* (یاقوت، ۶۱۸/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۹۴/۱۶) نیز خوانده شده و از منابع مهم حدیث اهل سنت به شمار می‌رود. نسخه‌های خطی از این کتاب به صورت

اجزای پراکنده در کتابخانه‌های توپکاپی‌سرایی (کاراتای، شم 2605-2603)، برلین (آلوارت، شم 1268)، ازهریه (ازهریه، شم ۴۲۱۸)، خدیویه (خدیویه، ۷(۲)/۶۸۹) موجود است (نیز نک: GAS,I/190). این کتاب به وسیلهٔ امیر علاءالدین علی‌بن بلبان فارسی تنقیح شده و تحت عنوان *الاحسان*... (نک: مآخذ) به چاپ رسیده است. نورالدین هیثمی (د ۸۰۵ ق / ۱۴۰۲م) روایات و احادیثی که در صحیح بخاری و مسلم وجود ندارند و اصطلاحاً «زوائد» نامیده می‌شوند از صحیح ابن‌حبان جمع‌آوری کرده و آن را *موارد الظمان علی زوائد ابن‌حبّان* نامیده است که به کوشش محمد عبدالرزاق حمزه در بیروت منتشر شده است.

مآخذ: ابن‌بلبان، علی، *الاحسان بترتیب صحیح ابن‌حبان*، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ ابن‌حبان، محمد، *کتاب الثقات*، به کوشش عزیزبیگ و دیگران، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ همو، *روضة العقلاء و نزهة الفضلاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید و دیگران، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن‌شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی، استانبول، کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ ابن‌شاهین، عمربن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌ماکولا، علی‌بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن‌بن یحیی معلّمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق؛ از هریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش اکرم البوشی و شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمدالطناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، به کوشش، عبدالرحمن‌بن یحیی معلّمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: Ahlwardt; GAS; Karatay, F.E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1964.

علی رفیعی

اِبْن حَبَش، ابوعلی حسین‌بن محمد دینوری (پیش از ۳۰۰ – ۳۷۳ق / ۹۱۳ – ۹۸۳م)، مقری دینور. از جزئیات زندگی وی چیزی نمی‌دانیم. تنها می‌توان گفت که او برای استماع از ابویعلی موصلی (د ۳۰۷ق) و عباس رازی (د ۳۱۰ ق) می‌بایست پیش از ۳۰۰ ق متولد شده و در اوایل عمر در بغداد بوده باشد. ابن‌حبش چنانکه از نسبتش برمی‌آید اهل دینور بوده و بخشی از عمرش را در همانجا به اقراء اشتغال داشته است (نک: ذهبی، *معرفة*، ۲۶۱/۱). از یک سفر او به حران برای فراگیری قرائت نیز آگاهی داریم (ابن‌جزری، *غایة*، ۱۰/۱). از مهم‌ترین مشایخ ابن‌حبش در قرائت عباس‌بن فضل‌بن شاذان رازی و ابوبکر ابن‌مجاهد قابل ذکرند (همان، ۲۵۰/۱؛ همو، *النشر*، ۱۲۷/۱)، ولی او بیش از همه به ابوعمران موسی بن جریر رقی نزدیک بود، چنانکه از وی گاه با عنوان «صاحب موسی‌بن جریر» (ذهبی، *العبر*، ۱۴۱/۲؛ ابن‌شاکر، ۸۰/۱۰) یاد شده است (در مورد دیگر مشایخ ابن حبش در قرائت نک: ابن‌جزری، *غایة*، همانجا). از راویان وی در قرائت نیز ابوبکر محمد بن مظفر دینوری، ابوالحسین علی بن محمد خبازی، ابوالفضل محمدبن جعفر خزاعی و ابوالعلاء محمدبن علی وسطی را می‌توان نام برد (نک: همو، *النشر*، ۱۳۱/۱ ـ ۱۳۲؛ در مورد دیگر راویان نک: همو، *غایة*، همانجا). ابوعمرو دانی او را ثقه دانسته است (ذهبی، *معرفة*، ۲۶۰/۱).

ابن حبش چنانکه از برخی منابع برمی‌آید، با قرائت قاریان مختلف آشنا بود (به عنوان نمونه نک: ابن جزری، *النشر*، ۴۱۰/۲)، لیکن شهرت او در روایت قرائت ابوعمرو است. او روایت دوری از ابوعمرو را از طریق ابن‌مجاهد از ابوالزعراء با دو واسطه و روایت سوسی را از طریق ابن‌جریر با یک واسطه فراگرفته بود. در متون قرائت مربوط به سده‌های ۵ و ۶ ق / ۱۱ و ۱۲م روایت او از سوسی بیش از دوری مورد توجه قرار گرفته و شاید یکی از علل آن کمتر بودن واسطهٔ او تا سوسی باشد، اما شاید نزدیکی خاص ابن‌حبش به ابن جریر و نیز ابن‌جریر به سوسی (نک: همو، *غایة*، ۳۱۷/۲)، موجب شده تا خود ابن حبش به روایت سوسی بیش از دوری علاقه ورزد، چنانکه از چهار راوی مهمی که از وی روایت سوسی را فراگرفته‌اند، تنها خبازی و ابوالعلاء روایت دوری را هم از او اخذ کرده‌اند (نک: همو، *النشر*، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۷). بجز قرائت ابوعمرو، ابن‌حبش در روایت قرائت کسایی نیز نقش شایان‌ذکری دارد. او روایت ابن‌ابی سریج از کسایی را که از روایات منسوخ کسایی به شمار می‌رود، از طریق عباس‌بن فضل یعنی با یک واسطه از ابن‌ابی سریج فراگرفته است (همو، *غایة*، ۲۵۰/۱). چنانکه گفته شد ابن‌حبش با قرائت سایر قاریان نیز آشنا بوده و احتمالاً استادش ابن‌مجاهد در آموختن قرائات سبع به او نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است.

به گفتهٔ مقدسی (ص ۳۹۵) مردم دینور قرائت ابوعبید و ابوحاتم را برگزیده بودند و در ادغام، به مذهب ابن‌عمرو و ابن‌کثیر عمل می‌کردند، بنابراین با توجه به تعالیم ابن‌مجاهد استاد ابن‌حبش در ترویج قرائات سبع و ترک قرائات شاذ (که قرائت ابوعبید و ابوحاتم از آن جمله بود) و مقبولیت این تعالیم در عراق، همچنین به جهت علاقهٔ شخصی ابن‌حبش به قرائت ابن‌عمرو طبعاً او پس از بازگشت به دینور در محافل آن دیار، درگیریهایی داشته و شاید همو بود که قاریان دینور را متقاعد کرده تا دست کم در ادغام، به مذهب ابی‌عمرو گردن نهند. وی شاگردانی چون محمد بن مظفر تربیت کرد که قرائت ابی‌عمرو را در دینور ترویج می‌کردند (نک: ابن جزری، *غایة*، ۲۶۴/۲؛ قس: همو، *النشر*، ۱۳۱/۱).

ابن حبش در روایت از سوسی انفراداتی دارد که ابن‌جزری در *النشر* به آنها اشاره کرده است. البته نام ابن‌حبش بیشتر در اختلافات مربوط به مسائل تجویدی نظیر ادغام به چشم می‌خورد (نک: همو، *غایة*، ۲۵۰/۱؛ همو، *تحبیر*، ۲۶). یکی از موارد مشهور در قرائت ابن‌حبش قول به تکبیر در پایان جمیع سوره‌هاست. نکتهٔ درخور توجه این است که وی سنت گفتن تکبیر را اولاً به جمیع قراء (لااقل مشهور) نسبت

می‌دهد، ثانیاً آن را مختص به مابعد سورهٔ ضحی نمی‌داند. او برخلاف مقری معاصرش کارزینی، شاگردان خود را ملزم به ذکر تکبیر می‌کرد، حال آنکه کارزینی این عمل را مخالف سنت نقل در قرائت می‌دانست (همو، *النشر*، ۴۱۰/۲؛ همو، غایة، ۲۵۰/۱؛ قس: ذهبی، *معرفة*، ۲۶۱/۱). شاگردان ابن حبش به خصوص ابوالعلا نیز گاه در نقل از او دچار اختلاف شده‌اند (به عنوان نمونه نک: ابن جزری، *النشر*، ۲۸۳/۱، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۵).

ابن‌حبش در حدیث نیز دستی داشته است. او از محدثان بزرگی چون ابویعلی موصلی صاحب مسند و یحیی بن محمدبن صاعد حدیث شنیده (ابن ماکولا، ۳۵۴/۲) و یک جزء روایتی گردآورده که ابونصر کسّار آن را از او روایت کرده است (ذهبی، *معرفة*، ۲۶۰/۱).

مآخذ: ابن‌جزری، محمد بن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غایة‌النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد الضباع، مصر، کتابخانهٔ مصطفی محمد، ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، عکس نسخهٔ خطی چستربیتی، شم ۴۶۶۲۹، موجود در مرکز؛ ابن ماکولا، علی‌بن هبةالله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ حَبیب، نک: بدرالدین حسن بن عمربن حبیب.

اِبْنِ حَبیب، ابوجعفر محمد (د ۲۴۵ ق / ۸۵۹ م)، مورّخ، نحوی و لغوی. وی در بغداد زاده شد و در سامرا درگذشت. او از باب ولاء به‌خاندان محمد بن عباس هاشمی، هاشمی نیز خوانده شده و از باب اشتهار به‌علم تاریخ، «اخباری» و به‌سبب تألیف کتاب *المُحبّر*، مُحبّری لقب یافته بود. از زندگی او تقریباً هیچ نمی‌دانیم، حتی معلوم نیست پدرش که بوده است. گویند حبیب نام مادر او بود (و به‌همین جهت آن کلمه را غیرمنصرف تلقی کرده‌اند) که شاید پیش از ولادت محمد، بر اثر ملاعنه از شوی خود جدا شده بود (قس: ابوالطیب، ۹۶؛ قفطی، ۱۱۹/۳؛ خطیب بغدادی، ۲۷۷/۲؛ ابن ندیم، ۱۱۹؛ سمعانی، ۱۱۱/۱۲؛ یاقوت، ۱۱۲/۱۸ - ۱۱۳). برخی نیز حبیب را پدر او انگاشته و سلسلهٔ نسب او را چنین نوشته‌اند: محمد بن حبیب بن اُمیّة بن عُمَر (ابن ندیم، همانجا، چ اروپا: عمرو؛ نیز قس: خطیب بغدادی، سمعانی، همانجاها).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق / ۹ م، کار گردآوری آثار و اخبار و ادب عربی به‌اوج رسیده و کار تدوین و نگارش و ابداع آغاز شده بود. میان دو مرحلهٔ گردآوری و تدوین، ابن حبیب و برخی از هم عصران وی حلقهٔ پیوند به‌شمار می‌آیند. از فهرست کتابهای او که پس از این خواهد آمد، چنین برمی‌آید که وی هم به‌جمع‌آوری اشعار و اخبار شعرا همت گماشته، هم به‌تاریخ و انساب پرداخته و هم خود به‌تألیف کتابهایی که از نوآوری تهی نیست، دست زده است. همچنین ملاحظه می‌کنیم که وی در میان بزرگ‌ترین راویان زمان خویش جای دارد. او خود از ابن کلبی (د ۲۰۶ ق / ۸۲۱ م)، ابن اعرابی (د ۲۲۵ ق / ۸۴۰ م)، قُطرُب (د ۳۰۶ ق / ۹۱۸ م)، ابوعُبیده (د ۲۱۱ ق / ۸۲۶ م) و دیگران روایت کرده و مردانی چون سکّری (د ۲۷۵ ق / ۸۸۸ م) و محمد بن احمد بن ابی عرابه از او روایت کرده‌اند (این نامها در همهٔ منابع کهن مذکورند، جز نام محمد بن احمد که فقط خطیب بغدادی و سمعانی آورده‌اند). وی همچنین با ثعلب (د ۲۹۱ ق / ۹۰۴ م) روابط دوستی داشت.

حکایت این روابط، یکی از نادر روایاتی است که دربارهٔ ابن حبیب به‌دست ما رسیده است و نشان می‌دهد که وی، با آنکه چندین سال از ثعلب بزرگ‌تر بود، از حضور او در مجلس خویش بیمناک بود و از «املاء» خودداری می‌کرد، به‌خصوص که یک بار وی در توضیح بیتی از حسّان فرو ماند و ثعلب به‌جای او پاسخ گفت (ابوالطیب، ۹۷؛ زبیدی، ۱۵۳، ۱۵۴؛ خطیب، ۲۷۸/۲). با اینهمه از این روایات، هیچ بوی خصومت و رقابت به‌مشام نمی‌رسد و گویی هم حضور ثعلب در مجلس او و هم سکوت ابن حبیب، از باب احترام متقابل بوده است. اما نمی‌دانیم مجلس درس ابن حبیب چگونه بود. غالباً گفته‌اند (خطیب بغدادی، ابن ندیم، همانجاها؛ سیوطی، بغیه، ۷۳) وی آموزگار بود. یاقوت از ابن ابی رُؤْبه نقل می‌کند که وی در مکتب خود فرزندان عباس بن محمّد را درس می‌داده است و تنها شعری که از وی می‌شناسیم دو بیت در بیانِ حالِ نابسامان «معلم» است که بر اثر معاشرت با کودکان عقل خود را نیز از دست می‌دهد (۱۸ / ۱۱۲). نکتهٔ جالب توجه آنکه وی با پدر ابن رومی (د ۲۸۳ ق / ۸۹۶ م) دوستی داشت و شاعر نیز در جوانی نزد او درس خوانده است (یاقوت، ۱۸ / ۱۱۴؛ قس: GAS, II / 585).

همگان (قفطی، ۱۱۹/۳؛ خطیب، ۲۷۷/۲ - ۲۷۸؛ ابن ندیم، سمعانی، همانجاها؛ صفدی، ۳۲۵/۲؛ ابن تغری بردی، ۳۲۱/۲ و از همه مهم‌تر سیوطی، بغیه، همانجا)، وی را عالم به‌انساب و اخبار و راوی مورد اعتمادی دانسته‌اند، امّا در این میان مرزبانی که از تکریم و تمجید او فروگذار نکرده است (یاقوت، ۱۱۲/۱۸)، روایت شگفتی آورده مبنی بر اینکه وی آثار دیگران را می‌گرفت و به‌نام خود می‌ساخت و به‌عنوان نمونه از کتاب اسماعیل بن ابی عُبَیدالله نام برده که ابن حبیب آن را سراسر نقل کرده و سپس نام شعرایی را که به‌بیتی از ابیات خود شهرت یافته‌اند، به‌آن افزوده و آن مجموعه را متعلق به‌خود خوانده است (یاقوت، ۱۱۳/۱۸). این داستان را اگرچه صفدی (۳۲۶/۲) و ابن قاضی شُهبة (ص ۸۱) و سیوطی (بغیه، همانجا) به‌اختصار آورده‌اند، اما گویی چندان مورد تأیید دانشمندان نیست، به‌خصوص که می‌بینیم غالب نویسندگان به‌روایات او استناد کرده‌اند، مثلاً ابوالفرج اصفهانی (۲۱ / ۲۷۶ - ۴۰۳) ۱۷ روایت از روایات مربوط به‌فرزدق را از قول او نقل کرده است. قابل ذکر آنکه او خود اکثر این روایات را از اصمعی (د ۲۱۵ ق / ۸۳۰ م) که در شمار استادان او یاد نکرده‌اند، اخذ کرده است.

نمی‌دانیم که ابن حبیب به‌چه مذهب بوده است. با اینهمه حمیدالله («کلمة الختام»، ۵۰۹) به‌استناد اینکه وی نام عائشه و ابوبکر و عمر را با عبارت «رحمه الله» و نام خدیجه و علی (ع) را با «رضی الله عنه» همراه کرده و گاه نیز خطاهایی به‌عمر نسبت داده، وی را شیعی مذهب پنداشته است.

ابن حبیب اگرچه در اخبار و انساب صاحب دانش گسترده بود، گویا در لغت چندان دستی نداشت. سیوطی (*المزهر*، ۴۱۳/۲) می‌گوید که کتابهای او را بررسی کرده و در آنها از نظر لغت، خلط و اشتباه فراوان یافته است.

آثار: بخش اعظم آثار ابن حبیب را کتب انساب تشکیل می‌دهد. تقریباً همهٔ کتابها و رساله‌هایی که از او به‌چاپ رسیده، در همین زمینه یا در باب ضبط اسماء است. کتابهای شعر، که وی جمع‌آوری و تدوین یا روایت کرده نیز بسیار متعدد است؛ همچنین از عناوین کتابهای مفقود او می‌توان دریافت که وی در لغت و حدیث و حتی «انواء» آثاری تألیف کرده بوده است. آنچه از او به‌چاپ رسیده بدین قرار است:

۱. *المُنمَّق واخبار قریش*، شامل شرح احوال آدم (ع) و سلسلهٔ پیامبران و سپس قریش و پیامبر اسلام (ص)، به‌کوشش احمد فارق، دهلی، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م.

۲. *المُحبَّر* که حاجی خلیفه (۱۲۸/۲) آن را *تاریخ الخلفاء* نیز خوانده است (ضبط المجبر در *کشف الظنون* احتمالاً غلط چاپی است)، مهم‌ترین اثر اوست و سکّری آن را روایت کرده است. مطالب این کتاب با *المنمّق* یکی است. این کتاب را خانم لیختن شتیتر در حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م و حمیدالله با تحقیقاتی دربارهٔ ابن حبیب و آثار او در بیروت به‌چاپ رسانده‌اند.

۳. *المؤتلف والمختلف فی النّسب*، یا *مختلف القبائل ومؤتلفها* در ضبط نامهای قبائل، به‌کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۰ م.

۴. *کتاب أُمّهات النّبی*، به‌روایت ابوالحسن احمد بن محمد بن جهم، به‌کوشش حسین علی محفوظ، بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ مشکوة، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م.

۵. *کتاب قبائل الکبیر و الایام*، که به‌قول ابن ندیم (ص ۱۰۷) برای فتح بن خاقان تألیف شده، به‌کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۲۶۶ ق / ۱۸۵۰ م.

۶. «اسماء المغتالین من الاشراف فی الجاهلیة والاسلام و اسماء من قُتِلَ من الشعراء»، به‌کوشش عبدالسّلام هارون، در *نوادر المخطوطات*، شم ۶، ص ۱۰۶ به‌بعد، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م.

۷. «القاب الشعراء ومَنْ یُعْرَفُ منهم بأُمّه»، به‌کوشش عبدالسلام هارون، در *نوادر المخطوطات*، شم ۷، صص ۲۹۷ تا ۳۲۸، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م.

۸. «کُنی الشعراء ومَن غَلَبَت کُنیَتُهُ علی إسمه»، به‌کوشش عبدالسلام هارون، در *نوادر المخطوطات*، شم ۷، صص ۲۷۹ تا ۲۹۶، قاهره، ۱۳۷۴ ق ـ ۱۹۵۴ م.

۹. *رسالة فی اسماء القبائل المتشابهة وغیر المتشابهة*، به‌کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۰ م (فاندیک، ۹۴).

۱۰ و ۱۱. دو رساله به‌نامهای «الامثال» و «ماجاء إسمان أحدهما أشهرُ مِنْ صاحبه قُسمّیابه»، به‌کوشش حمیدالله، در *مجلة المجمع العلمی العراقی*، (۳۵/۴ به‌بعد)، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م.

۱۲. *کتابُ مَن نُسبَ الی امّه من الشعراء* (سزگین، ۲ (۱) /۱۵۹؛ سید، ۱۰۸/۳).

کتابهای زیر از او به‌صورت خطی در کتابخانه‌ها محفوظ است: ۱.*کتاب فی اخبار الشعراء وطبقاتهم*؛ ۲. *کتاب الشعراء وانسابهم*، این دو نسخه در حلب موجود است (سزگین ۲ (۱) / ۱۵۱)؛ ۳. *خَلْقُ الانسان*، بروکلمان می‌نویسد که سیوطی از این کتاب نقل کرده و به‌نسخه‌ای از آن در برلین اشاره می‌کند (GAL, S, 1/105).

برخی عناوین دیگر نیز جزء آثار او ذکر شده که احتمالاً بر اثر اختلاف روایت، به‌دو یا چند گونه نقل شده‌اند و شاید بر کتاب واحدی دلالت داشته باشند مانند: *الامثال علی افعل* یا *أفعلُ مِنْ فی الامثال* (نک: حمیدالله، «رسالتان لابن حبیب»، ۳۶) که شاید همان *الامثال* باشند که در شمارهٔ ۱۰ و ۱۱ ذکر کردیم.

انبوهی دیوان شعر نیز می‌شناسیم که وی روایت کرده یا دیگران از او روایت کرده‌اند؛ برخی از این آثار اینک موجود است و برخی نیز نابود شده‌اند.

دیوانهای موجود از این قرارند: ۱. *دیوان الفرزدق* به‌روایت ابن حبیب از ابن الاعرابی (تصحیح و ترجمهٔ فرانسوی توسط بوشه، پاریس، ۱۸۷۰ م). احتمالاً همین روایت بوده که سکّری در اختیار داشته است: *روایة السکری عن محمّد بن حبیب عن ابن الاعرابی عن المفضل و ابن السکّیت عن الجرمازی و سعدان عن ابی عُبیدة*، به‌کوشش شاکر الفحام، چاپ عکسی، دمشق، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م. به‌درستی نمی‌دانیم دیوان خطی ایاصوفیه و قاهره (نک: GAL,I/52؛ نیز قس: سزگین، ۲ (۳) / ۷۶) که باز به‌روایت ابن حبیب است تا چه حد با روایت سکری برابر است؛ ۲. *دیوان جریر*، همراه با شرح ابن حبیب، به‌کوشش صاوی، قاهره، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ ۳. *دیوان جریر*، به‌روایت ابن حبیب (GAL,I/55، به‌نسخهٔ برلین اشاره می‌کند)، قاهره، ۱۳۱۳ ق / ۱۸۹۶ م؛ ۴. *نقائض جریر والفرزدق*، جمع ابن حبیب با شرح محمد ابن عباس یزیدی، خطی بودلیان (GAL، همانجا)؛ ۵. شرح *دیوان رؤبة*، در چند نسخه (سزگین، ۲ (۳)/۸۶ـ۸۸؛ سیّد، ۳۱/۲)؛ ۶. *دیوان ابن قیس الرُّقیات*، به‌روایت سکری از ابن حبیب (سزگین، ۲ (۳) / ۱۶۸، به‌یک نسخه اشاره می‌کند)؛ ۷. *دیوان الافوَه الأودی*، در فهرست ابن خیر (سزگین، ۲ (۲) / ۳۳۸)؛ ۸. *دیوان الاخطل* (اشاره به‌نسخه در سزگین، ۲ (۳) / ۱۰).

دیوانهای دیگری که او جمع کرده و در منابع ما به‌آنها اشاره شده است عبارتند از (به‌جهت اختصار، تنها به‌سزگین ترجمهٔ عربی ارجاع می‌دهیم): دیوانهای منسوب به‌کُثَیر همراه با شرح (۲ (۳) / ۱۵۴؛ قس:

(GAL,S, I/79)؛ محمد بن بشیر خارجی (۲ (۳) / ۱۸۲ ـ ۱۸۳)، ابن الدمُینَة (۲ (۳) / ۲۱۲)، اُقَیْشِر اسدی (۲ (۳) / ۲۲)، سراقة بن مِرداس (۲ (۳) / ۲۳)، عُجَیر سَلولی (۲ (۳) / ۳۲)، اعشی تغلبی (۲ (۳) / ۳۴)، زُفَر بن حارث (۲ (۳) / ۴۰)، نعمان بن بشیر (۲ (۳) / ۶۳)، ذوالرُّمَّة (۲ (۳) / ۱۳۱)، عمروبن شأس اسدی (۲ (۲) / ۲۰۹)؛ نیز دیوان حَسّان را ثعلب از او نقل کرده و سکّری شرح نموده است (۲ (۲) / ۳۱۴)، دیوان حُطَیْئة را نیز سکّری از او روایت کرده (۲ (۲) / ۲۲۴ ـ ۲۲۵). علاوه بر این، جمع نقائض جریر و عمربن لَجَأ را نیز به‌او نسبت داده‌اند (۲ (۱) / ۱۰۰).

فهرست آثار ابن حبیب به‌این جا ختم نمی‌شود، زیرا در منابع ما، روی هم رفته به‌بیش از ۴۵ اثر اشاره شده است. اینک آنچه را که ابن ندیم (ص ۱۱۹) آورده و قبلاً نقل نکرده‌ایم، برمی‌شماریم: کتاب *النسب*، *السعود والعمور*، *العمائر والرّبائل فی النسب*، *الموشح*، *المقتنی*، *غریب الحدیث*، *الانواء*، *المشجر*، *الموشا*، کتاب *من استجیب دعوته*، *المفوف (العفوف)*، *تاریخ الخلفاء* (شاید همان *المحبّر* باشد)، کتاب *من سُمّیَ ببیتٍ قالَه*، *مقاتل الفرسان*، *العقل*، *السّماة (المسمّاة)*، *[ایام] جریر التی ذکرها فی شعره*، *امهات اعیان بنی عبدالمطلب*، *المقتبس*، *امهات السّبعة (الشیعة) من قریش*، *الحیل (الخیل)*، *النبات*، *الارحام التی بین رسول الله (ص) و بین اصحابه سوی العصبة*... و *القاب الیمن (النّمر) و ربیعة ومُضَر*.

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *النّجوم*؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، *طبقات النّحاة واللغویین*، نجف، ۱۳۹۳ ـ ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همان، به‌کوشش گوستاو فلوگل، ۱۸۷۲ م؛ ابوالطیب حلبی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة نهضة؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *اغانی*، دارالکتب، افست، بیروت؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به‌کوشش فلوگل، ۱۸۳۷ م؛ حمیدالله، محمد، «رسالتان لابن حبیب»، *مجلة المجمع العلمی العراقی* (نک: *مجلة المجمع*...، در همین مآخذ)؛ همو، «کلمة الختام»، *المُحَبّر* (نک: آثار ابن حبیب، در همین مقاله)؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به‌کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمّد، *الانساب*، به‌کوشش سیدشرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ سیّد، فؤاد، *فهرست المخطوطات*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *بُغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، *المزهر*، به‌کوشش محمد احمد جاد المولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش هلموت‌ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ فاندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ *مجلة المجمع العلمی العراقی*، جزء اول، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۹ م؛ منزوی، *خطی*؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL; GAL,S; GAS.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ حَبیب، ابومروان عبدالملک بن حبیب بن سلیمان سُلَمی (ح ۱۷۴ ـ ۲۳۸ یا ۲۳۹ ق / ۷۹۰ ـ ۸۵۲ یا ۸۵۳ م)، محدث، فقیه، ادیب، نحوی، شاعر و نسّابهٔ اندلسی. وی از موالی قبیلهٔ سُلَیم (ابن فرضی، ۳۱۳/۱) و یا به گفتهٔ ابن حارث از خود قبیلهٔ سُلَیم بوده است (حمیدی، ۴۴۷/۲). قاضی عیاض (۳۰/۳) نیای بزرگ او را ربیع بن سلیمان یاد کرده است. نیاکان وی اهل طُلَیطُله[1] بوده‌اند، اما نیای وی سلیمان به قُرطُبه کوچ کرده و پدر او حبیب (د ۲۲۱ ق / ۸۳۵ م) در «فتنة الربض» به البیره[2] مهاجرت کرده است (ابن فرحون، ۸/۲). وی به حبیب عصّار شهرت داشته (قاضی عیاض، ۳۱/۳) و از فقیهان قُرطبه به شمار می‌رفته است (ابن حیّان، ۸۰). تولد ابن حبیب به درستی روشن نیست. ذهبی تولد او را پس از ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م دانسته است (سیر، ۱۰۲/۱۲). درگذشت او را به اختلاف در ۲۳۲ ق / ۸۴۶ م (ابن قُنفذ، ۱۷۱)، یا ۴ رمضان ۲۳۸ ق (ابن فرضی، ۳۱۵/۱؛ حمیدی، ۴۴۸/۲) نوشته‌اند و حمیدی (همانجا) درگذشت او را بنا به قولی ۱۲ ذیحجهٔ ۲۳۹ ق در شهر قُرطبه ذکر کرده است. ابن حبیب مقدمات علوم را در زادگاه خود نزد ابوعبدالله صعصعة بن سلام شامی، ابومحمد غازی بن قیس وزیادبن عبدالرحمن فرا گرفت (ابن فرضی، ۳۱۳/۱) و فقه را نزد یحیی بن یحیی لیثی، عیسی بن دینار از فقیهان بنام اندلس (ابواسحاق، ۱۳۷) و زیادبن عبدالرحمن شَبَطون و دیگر اصحاب مالک بن انس در اندلس آموخت و از آنان حدیث شنید (ذهبی، *العبر*، ۳۳۶/۱). سپس برای استماع حدیث به مسافرت پرداخت و از اندلس خارج شد (ابن فرضی، همانجا) و در ۲۰۸ ق / ۸۲۳ م (ذهبی، *العبر*، همانجا) یا در حدود ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م (همو، سیر، ۱۰۳/۱۲) به مکه رفت و پس از مراسم حج به مدینه وارد شد و در حلقه‌های درس عالمانی مانند ابومروان عبدالملک بن مَاجِشُون، ابومصعب مُطَرِّف بن عبدالله یساری و دیگران شرکت کرد و از آنان حدیث شنید و تألیفات خود را به آنان عرضه کرد (ابواسحاق، همانجا؛ حمیدی، ۴۴۷/۳؛ قاضی عیاض، ۳۱/۳). وی به مصر نیز سفر کرد و از اسد بن موسی و دیگران حدیث شنید. ابن ابی مریم پس از ذکر ورود ابن حبیب به مصر، چگونگی اجازه گرفتن ابن حبیب از اسدبن موسی را بیان داشته است (ابن فرضی، ۳۱۳/۱ ـ ۳۱۴). او سرانجام در ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م (قاضی عیاض، همانجا) و یا در ۲۱۶ ق / ۸۳۱ م (ابن فرحون، ۸/۲) به اندلس بازگشت. ابن حبیب در ۲۲۰ ق / ۸۳۵ م زمانی که در شرق بوده ضمن قصیده‌ای خطاب به خانواده‌اش از دوری از وطن اظهار دلتنگی کرده است (همو، ۱۴/۲ ـ ۱۵). از این قصیده چنین برمی‌آید که در این سال در حجاز بوده است. ابن حبیب پس از مراجعت به اندلس در البیره سکنی گزید و در آنجا به اشاعهٔ حدیث پرداخت (قاضی عیاض، همانجا)، اما دیری نپایید که عبدالرحمن بن حکم بن هشام (د ۲۳۸ ق / ۸۵۲ م) امیر اموی قُرطبه ابن حبیب را به قُرطبه فرا خواند (ابن فرحون، ۸/۲). براساس روایات خشنی (صص ۱۳۲ ـ ۱۳۳) گویا امیر عبدالرحمن او را از گذشته می‌شناخته و به دانش گستردهٔ وی آگاهی داشته است. از این رو وقتی یحیی بن یحیی لیثی به وی پیشنهاد می‌کند که از وجود ابن حبیب استفاده کند، بلافاصله می‌پذیرد و او را به قُرطبه

1. Toledo 2. Elvira

منتقل می‌سازد (همو، ۱۱۳) و او و یحیی بن یحیی را در رأس فقیهان قرطبه قرار می‌دهد (ابن فرحون، ۸/۲ ـ ۹) و مقام و منزلت وی نزد امیر زیادتر می‌شود (ابن حیان، ۴۶). مقام علمی و آگاهی گستردهٔ او در فقه، حدیث، ادبیات و دیگر فنون از یک طرف و تقرب بسیار وی نزد امیر از سوی دیگر سبب برانگیخته شدن حسادت دیگر فقیهان و عالمان قُرطبه حتی یحیی بن یحیی می‌گردد (همو، ۴۶، ۴۸)، اما با همهٔ اینها هنگامی که یحیی بن یحیی لیثی متهم می‌شود که علیه عبدالرحمن توطئه کرده است، ابن حبیب به دفاع از او پرداخته نزد امیر از وی به نیکی یاد می‌کند (همو، ۵۹ ـ ۶۰). او پس از یحیی بن یحیی به ریاست فقیهان اندلس رسید و مدتها در این مقام بود. عبدالرحمن نیز حرمت او را بسیار می‌داشت و در هیچ امری از مشورت با وی عدول نمی‌کرد (همو، ۴۶، ۴۸). به اشارهٔ ابن حبیب بود که در ۲۲۹ ق / ۸۴۳ م امیر دیوار دفاعی اشبیلیه را در مقابل هجوم مسیحیان بنا کرد (ابن سعید، ۴۹/۱) و به دسیسهٔ او بود که عبدالرحمن یحیی بن معمر قاضی را که برخلاف رأی ابن حبیب حکم کرده بود، از مقام خویش عزل کرد (ابن حیّان، ۵۵ ۶۵).

حمیدی (۴۴۷/۲) نوشته است که ابن حبیب، مالک بن انس را درک کرده و از او حدیثی روایت کرده است. لیکن نظر به وفات مالک در ۱۷۹ ق / ۷۹۵ م در مدینه، و ولادت ابن حبیب در ۱۷۴ ق در اندلس این امر بعید می‌نماید.

به نوشتهٔ مقری (۶/۲) ابن حبیب عقاید فقهی ویژهٔ خود داشته که در کتابهای مالکیان نقل شده است، امّا ابن فرضی (۳۱۳/۱) معتقد است که او به علم حدیث آگاهی نداشت و صحت و سقم احادیث را نمی‌دانست و سهل‌انگار بود. ذهبی گوید: ابن حبیب در روایت متقن نبود و احادیث را بی‌محابا نقل می‌کرد. نقل وی با اجازه و حتی با وِجادّه بود و در شناخت اصحاب حدیث متحمل رنج و زحمت نمی‌شد و ابوعمر صدفی به نقل از احمدبن خالد نقل کرده که ابن حبیب دروغگو بوده و دروغ وی در کتاب *الواضحة* او آشکار شده است. ابن عبدالبر نیز گفته است که مردم زمانش نسبت دروغ به او داده‌اند و ابن حزم نیز او را ضعیف دانسته است، امّا شکی نیست در اینکه وی صحفی (کسی که مطالب و احادیث را بدون استاد از روی کتب و صحیفه‌ها می‌خواند) بوده است (ذهبی، سیر، ۱۰۳/۱۲ ـ ۱۰۶)، مقری نیز آگاهی وی به حدیث را مسلم نمی‌داند (۸/۲). پالنسیا (صص ۱۹۳ ـ ۱۹۴) او را از پیشتازترین مورخان اندلس اسلامی دانسته که آگاه به شعر و انساب و فقه و معاجم وطب وبزرگ‌ترین عامل تحول مذهب مردم اندلس به مذهب مالکیه بوده است.

ابن حبیب شاعر نیز بوده و ابیاتی از وی باقی مانده است (زبیدی، ۲۸۲ ـ ۲۸۳)، حمیدی (۴۴۹/۲)، ابن خاقان (صص ۳۶ ـ ۳۷)، ضبّی (ص ۳۶۶)، قفطی (۲۰۶/۲) و مقری (۴۶/۱، ۴۷، ۶/۲ ـ ۸) نیز اشعاری از او نقل کرده‌اند.

ابن حبیب شاگردان بسیاری تربیت کرد و بسیاری از بزرگان قُرطبه از وی روایت کرده‌اند (قاضی عیاض، ۳۱/۳). او روزانه ۳۰ حلقهٔ درس داشت که حدود ۳۰۰ شاگرد نزد او حدیث، فرائض، فقه و اعراب می‌آموختند و وی تنها کتابهای خود و موطّأ مالک را به آنان تدریس می‌کرد (ابن فرحون، ۹/۲). از شاگردان برجستهٔ او: ابوعمر یوسف بن یحیی مضامی اندلسی است که نزد وی فقه آموخته و از شاگردان مخصوص و به قولی داماد ابن حبیب بوده و کتاب *الواضحة* را از ابن حبیب روایت کرده است (حمیدی، ۵۹۳/۲) و کسانی چون مطرف بن قیس، بقی بن مَخْلَد و ابن وَضّاح از وی روایت کرده و حدیث شنیده‌اند (ابن فرضی، ۳۱۵/۱). از دیگر شاگردان وی: پسران او محمد و عبدالله (یا عُبیدالله: ابن فرحون، همانجا) بوده‌اند (قاضی عیاض، همانجا). ابن حبیب سالها در دستگاه حکومتی امیر عبدالرحمن بن حکم بن هشام بود و هنگامی که این امیر در ۲۳۸ ق / ۸۵۲ م درگذشت و فرزند وی امیر محمدبن عبدالرحمن به جای وی نشست ابن حبیب به او پیوست، اما پس از ۶ ماه که در دستگاه وی به سر برد (ابن حیان، ۴۲، ۴۵، ۴۶)، در سن ۶۴ سالگی دراندلس درگذشت (ابن فرضی، ۳۱۵/۱؛ قس: ابواسحاق، ۱۲۶: ۵۳ سالگی؛ نیز ذهبی، *العبر*، ۳۳۶/۱: ۷۴ سالگی) و پس از اینکه قاضی احمدبن زیاد یا به قولی محمد پسر ابن حبیب بروی نماز خواند، در مقبرهٔ اُم سلمه مقابل مسجد الضیافه به خاک سپرده شد (ابن فرحون، ۱۵/۲).

آثار: ابن حبیب دارای آثار بسیاری بوده چنانکه شخص وی آنها را ۱۰۵۰ اثر گفته است (ابن فرحون، ۱۲/۲). برخی آثار او در منابع مختلف آمده است (نک: ابن فرضی، ۳۱۳/۱؛ ابن فرحون، ۱۲/۲ ـ ۱۳). تنوع آثار او نشانگر دامنهٔ آگاهی گستردهٔ وی در زمینه‌های مختلف است. به گفتهٔ فحام وی نخستین عالِم اندلسی است که در زمینهٔ شرح احادیث غریب تألیف کرده است (۵۰ (۲) / ۳۱۳). بنا به گفتهٔ زرکلی *استفتاح الاندلس* نام قطعهٔ چاپ شدهٔ یکی از کتابهای اوست (۱۵۷/۴)، اما در فهارس موجود نامی از آن برده نشده است. محمودعلی مکّی (ص ۴۶۶) نیز از کتاب *تاریخ* او فصلهای مربوط به اندلس را در مادرید در مجلهٔ *معهد الدراسات الاسلامیة* منتشر کرده است (۱۹۵۷ م). این کتاب که به گفتهٔ پالنسیا (صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵) ارزش چندانی ندارد، دربارهٔ خلقت دنیا و دریاها و کوهها و بهشت و جهنم و خلقت آدم و حوّا و حکایاتی دربارهٔ پیامبران و حضرت محمد (ص) و خلفای وی و فتح اندلس و بعضی از مسائل کلامی است که بیشتر به افسانه شبیه است. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ بادلیان در آکسفورد موجود است که حوادث را تا ۲۷۴ ق / ۸۸۸ م یعنی ۳۵ سال پس از مرگ ابن حبیب دنبال کرده و گویا یکی از شاگردان وی به نام ابن ابی الرّقاع آن را تکمیل کرده است. دیگر آثار خطی وی عبارتند از: *الغایة والنهایة* (نک: زرکلی، ۱۵۷/۴ ـ ۱۵۸)؛ *الواضحة*، که بزرگ‌ترین و مشهورترین کتاب اوست و به گفتهٔ ابن فرضی مانند آن تألیف نشده است (۳۱۳/۱)، از این کتاب به گفتهٔ زرکلی (۱۵۷/۴) نسخه‌ای در کتابخانهٔ رباط موجود است؛ *الورع*، موجود در کتابخانهٔ

مادرید (نک: GAL, S, I/221)؛ وصف الفردوس، موجود در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۷۵۶/۳).

مآخذ: ابن حیّان، حیّان بن خلف، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ ابن خاقان، فتح، *مطمح الانفس ومسرح التأنس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المُغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ ابن قنفذ، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، بغداد، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ ازهریه، فهرست؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خشنی قروی، محمدبن الحارث، *قضاة قُرطبة*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش صالح السّر وشعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بُغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۸ م؛ فحّام، شاکر، «طلائع کتب الغریب فی الاندلس وکتاب الدلائل»مجلة *مجمع اللغة العربیة بدمشق*، س ۵۰، شم ۲، ربیع الاول ۱۳۹۵ ق / آوریل ۱۹۷۵ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش، احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ محمودعلی مکی، حاشیه‌بر *المقتبس* (نک: ابن حیّان، در همین مآخذ)؛ نیز: GAL, S.

علی رفیعی

اِبْنِ حَبیب، شرف‌الدین بن عبدالقادر بن برکات بن ابراهیم (د پس از ۱۰۰۵ ق / ۱۵۹۷ م)، فقیه حنفی، مفسر، نحوی از مردم غَزّه (در جنوب فلسطین).

از زندگی وی اطلاع چندانی دردست نیست. تنها مطلبی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند تبادلِ نامه‌های علمی با شیخ حسن بورینی (د ۱۰۲۴ ق / ۱۶۱۵ م) است که در نامه‌ای از ابن حبیب راجع به نکته‌ای در تفسیر ابوالسعود بن محمد عمادی مفتی قسطنطنیه برآیهٔ ۱۶ سورهٔ فرقان سؤال کرد و ابن حبیب در پاسخ آن رساله‌ای به نام *ارواء الصادی فی الجواب عن ابی السعود العمادی* نوشت. بورینی در آن تأمل کرد، پاره‌ای از جواب را ستود و برخی دیگر را رد نمود و نظرات خود را در یک رساله برای ابن حبیب ارسال داشت. آنگاه شرف‌الدین رسالهٔ دیگری موسوم به *الارج العبهری و الجادی فی الدفع عن ارواء الصادی* در جواب ایراد بورینی و شرح بیشتر گفتار ابوالسعود نوشت و این سه رساله را به ترتیب زمان نگارش در یک کتاب گرد آورد و نامش را *محاسن الفضائل بجمع الرسائل* نهاد (محبی، ۲۲۳/۲، ۲۲۴).

تاریخ درگذشت ابن حبیب معلوم نیست، لیکن از تاریخ اتمام تعلیقه‌اش برکتاب *الاشباه والنظائر* چنین برمی‌آید که تا سال ۱۰۰۵ ق زنده بوده است.

آثار او عبارتند از: ۱. *تحریر الافکار فی مسألة الاقرار* که در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (نک: زرکلی، ۱۶۱/۷)؛ ۲. *تنویر البصائر* در علم اصول که حاشیه‌ای است بر *الاشباه والنظائر*، تألیف ابن نُجیم (حاجی خلیفه، ۹۹/۱). از این اثر نسخه‌هایی در کتابخانه‌های خدیویه (۲۹/۳، ۳۰)، تیموریه (۱۵۴/۴)، ظاهریه (نک: زرکلی، همانجا) موجود است؛ ۳. *رسالة فی عصمة الانبیاء* که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قلیچ علی پاشا (ترکیه) وجود دارد (GAL. S,II/429)؛ ۴. *قواطع البرهان فی توجیه مسألة قاضی‌خان* که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بریل (شم (۱۰) ۶۲۲) نگهداری می‌شود (هوتسما، 130). گویا او تحریراتی برکتاب *دُرَر وغُرَر* در علم فقه (محبی، ۲۲۳/۲) نیز داشته است.

مآخذ: تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ خدیویه، فهرست؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق / ۱۸۶۷ م؛ نیز:

GAL,S; Houtsma, M., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1988.

احمدباد کوبه هزاره

اِبْنِ حُبَیش، ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله بن یوسف بن ابی‌عیسی انصاری (۵۰۴ - ۵۸۴ ق / ۱۱۱۱ - ۱۱۸۸ م)، مورخ، محدّث، فقیه و ادیب اندلسی. حبیش نام دایی وی بوده است (ذهبی، سیر، ۱۱۹/۲۱).

وی در المرّیه[1]، در جنوب اندلس زاده شد (ابن ابار، چ کودرا، ۵۷۵/۳). اصل خاندان وی از شارقه از توابع بلنسیه[2] بوده و جدش عبدالله از آنجا به المریه نقل مکان کرده است (ابن ابار، چ کودرا، ۵۷۳/۲).

تحصیلات مقدماتی را در المریه با فراگیری قرائات از ابوالقاسم احمدبن عبدالرحمن قَصَبی، ابوالقاسم‌بن ابی رجاءِ بَلَوی و ابوالاصبغ معروف به ابن‌الیسع و دیگران شروع نمود (همانجا؛ منذری، ۸۰/۱؛ قس: ضبی، همانجا) و نزد ابوالقاسم احمد معروف به ابن‌وَرد و ابوالحسن علی معروف به ابن نافع فقه آموخت و از دو نفر اخیر و ابومحمد عبدالحق بن غالب محاربی و ابومحمد عبدالله بن علی رُشاطی و ابوالحسن‌ابن معدان و ابوعبدالله محمدبن وضاح و ابوعبدالله محمد معروف به ابن ابی احد عشر و جز آنان حدیث شنید (ابن ابار، چ کودرا، همانجا؛ منذری، همانجا). علوم عربیت را از ابوعبدالله محمدبن ابی‌زید نحوی فرا گرفت (همانجاها). سپس در نیمهٔ سال ۵۳۰ ق / ۱۱۳۶ م بار سفر قرطبه بست و در آنجا از ابوالحسن یونس‌بن محمدبن مغیث و ابوعبدالله محمدبن اصبغ ازدی معروف به ابن‌المناصف و ابوعبدالله جعفربن محمدبن مکی و ابوبکر محمدبن عبدالله معافری معروف به ابن‌عربی و جز آنان حدیث آموخت و ابوالحسن شریح‌بن محمد و ابوالولیدبن بَقْوَة هلالی و ابوبکر عبدالله

---

1. Almeria 2. Valencia

معروف به ابن‌مدیر و ابوجعفر احمدبن عبدالرحمن بطروجی و ابوالفضل عیاض‌بن موسی‌بن عیاض به وی اجازهٔ روایت دادند و ابوطاهر سلفی نیز از اسکندریه برای وی اجازه نوشت (ابن ابار، چ کودرا، همانجا؛ قس: ضبی، ۳۵۸). پس از حدود ۳ سال که حدیث و غریب حدیث و جز اینها را فرا گرفت به المریه بازگشت و تا ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷م که صلیبیون شهر را تسخیر کردند، در آنجا بود (ابن‌ابار، همانجا؛ مقری، ۲۵۴/۶؛ قس: GAL, I/421). بنا به نقل مقری (همانجا) ابن‌حبیش پس از استیلای صلیبیون، نزد سُلَیطین (آلفونسوی هفتم) رفت و نسبت وی را تا هرقل (هراکلیوس امپراتور روم شرقی) نقل کرد و در ازای این کار، او و خاندان و همراهانش اجازه یافتند بدون پرداخت وجهی از شهر خارج گردند. ابن‌حبیش ابتدا به مُرسیه رفت و ایامی در آنجا ماند. سپس به جزیرهٔ شُقر[1] نزدیک بلنسیه رفت و متولی نماز و خطبه و احکام آنجا شد و پس از ۱۲ سال در حدود ۵۵۶ ق / ۱۱۶۱ به مرسیه بازگشت و خطیب مسجد جامع آنجا گردید و سپس در ۵۷۵ ق به قضاوت در آن دیار گمارده شد (ابن‌ابار، چ کودرا، ۵۷۳/۲ـ ۵۷۴). وی سرانجام پس از مدتی بیماری در مرسیه در گذشت و امیر آنجا ابوحفص الرشید بر جنازه‌اش نماز گزارد (همان، ۵۷۵/۲).

دربارهٔ سفرهای ابن‌حبیش جز شهرهای بر شمرده ذکری در منابع ما نیست، اما فروخ (۷۲۹/۵) متذکر شده که سهل‌بن محمدازدی غرناطی (د ۶۳۹ ق / ۱۲۴۲م) در مالقه از ابن‌حبیش کسب علم نموده است.

از شاگردان وی علاوه بر آنچه یاد شد می‌توان از محمدبن محمدبن ابی‌السداد، ابوالخطاب عمربن حسن‌بن علی معروف به ابن دِحْیهٔ کلبی، محمدبن عبدالعزیز معروف به ابن‌عیاش تجیبی، محمدبن علی همدانی معروف به ابن‌البراق، محمدبن یوسف‌بن عبدالله معروف به ابن‌عیاد و ابوبکر محمدبن احمدبن حبون معافری نام برد (ابن‌ابار، چ عزت عطار، ۵۷۳/۲، ۶۲۷، ۶۵۴؛ ابن‌خطیب، ۴۸۳/۲، ۴۸۸). احمدبن محمد طرسوسی، محمدبن ابراهیم‌بن صلتان و علی‌بن ابی‌العافیهٔ قسطلی و جمعی دیگر نیز از وی روایت کرده‌اند (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۳۵۴/۴) وابوعلی شلوبین از وی اجازه دریافت کرده است (همانجا).

ابن حبیش ظاهراً پیرو مذهب مالکی بوده است. گرچه این مطلب در منابع قدیمی ذکر نشده، اما تنبکتی (صص ۱۶۲ ـ۱۶۳) و مخلوف (ص ۱۵۷) او را در عداد مالکیان آورده‌اند. معلوم نیست چرا حاجی خلیفه (۱۴۶۰/۲) او را حنفی دانسته است. از خصوصیات فردی ابن حبیش می‌توان قوت حافظهٔ وی را یادآور شد. ابن‌ابار (چ کودرا، ۵۷۴/۲) گوید: وی زمانی همه یا اکثر تاریخ ابن‌ابی خَیْثمه را از برداشته است. ابن‌ابار (همانجا) ابن‌حبیش را آخرین بازماندهٔ محدثین بزرگ در مغرب معرفی نموده و شاگرد برجستهٔ او، ابوالربیع کلاعی نیز نظیر این تعبیر را دارد (ذهبی، سیر، ۱۲۱/۲۱). این سخن شاید اغراق‌آمیز جلوه کند، اما با توجه به روند فرهنگ اسلامی در اندلس در یکی دو نسل بعد، چندان نیز دور از حقیقت نیست (قس: ابن‌ابار، چ کودرا، ۵۷۳/۲، که‌می‌گوید ابن‌حبیش در قرطبه نزد بقایای علمای آن دیار حدیث آموخت).

مهم‌ترین اثر ابن‌حبیش کتاب *المغازی* یا *الغزوات* است که عنوان کامل آن کتاب *ذکر الغزوات الضامنة الکافلة والفتوح الجامعة الحافلة الکائنة فی ایام الخلفاء الائمة الاولی الثلاثة* است که فعلاً دو جزء آن شناخته شده و موجود است (*آلوارت*، IX/1222؛ ورهووه، VII/176). چنانکه از عنوان کتاب پیداست، در آن از لشکرکشیهای فاتحانهٔ مسلمین در ثلث اول قرن اول ق (نیمهٔ اول قرن ۷م) در ایام حکومت سه خلیفهٔ اول یاد شده است. ابن‌حبیش دستور تألیف این کتاب را در ۵۷۵ ق / ۱۱۷۹م از خلیفه الناصرلدین الله یوسف موحّدی گرفت. کتاب با ذکر مسیر خالدبن ولید به سوی بُزاخة شروع می‌شود و پس از ذکر جنگها و فتح برقه و مصر و طرابلس و صلح نوبه و غزوهٔ ذات‌الصّواری جزء اول آن پایان می‌گیرد. جزء دوم از فتح عراق و صلح احنف با اهل بلخ تا ۲۱ ق / ۶۴۲م و ورود به سرزمین روم را در بر دارد (*آلوارت*، IX/221-222). هونر باخ استفاده‌های ابن‌حبیش را از کتاب *الرّدة* واقدی که یک منبع معتبر و قدیمی است، نشان داده است (EI[2]). به گفتهٔ کائتانی (II (1) / 550) گرچه ابـن حبیش متأخرتر از طبری است، اماشاید در این کتاب از تنها منبع مطمئن برای تاریخ ردّه یعنی کتاب *الرّدة* واقدی، بهتر از طبری استفاده کرده باشد. به گفتهٔ او، ابن‌حبیش از دو منبع مفقودالاثر دیگر، کتاب یحیی‌بن سعید اموی و کتاب یعقوب‌بن محمد زهری، که این دومی ناشناخته است، نیز بهره برده است. دانلوپ (ص 361) سؤال مهمی را طرح کرده است مبنی بر اینکه چرا کتاب *الغزوات* محبوبیت و شهرت لازم را نیافته است؟ او پاسخ این سؤال را از سویی احتمالاً مربوط به همکاری وی با موحدّون و از سوی دیگر اتکاء بر قول محدّثین غیرقابل اعتماد ــ بنا به قول ابن‌دحیه ــ دانسته است. شاید این مطلب با حوادث بعدی اندلس که در پنهان ماندن بسیاری از گنجینه‌های تمدن اسلامی آن دیار نقش مؤثری داشته، مرتبط بوده است. نکتهٔ دیگر وجود کتابی به نام *الاکتفاء فی مغازی رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم و مغازی الثلاثة الخلفاء* از ابوالربیع کلاعی شاگرد ابن‌حبیش است و اینکه تا چه میزان این کتاب در گمنام ماندن و عدم محبوبیت کتاب *الغزوات* نقش داشته، قابل بررسی است.

ظاهراً ابن‌حبیش قصد داشته است بر کتاب *الصلة* ابن بشکوال تکمله‌ای بنویسد و برای همین منظور خلاصه‌ای از آن تهیه کرده، فواید و تعلیقاتی بر آنها افزود. اما خود موفق به عملی کردن مقصود نشد و یادداشتهای وی به دست ابن‌ابار افتاد و وی با استفاده از آنها در *التکملة* خود موارد مذکور را با انتساب به ابن‌حبیش نقل کرد (ابن‌ابار، چ کودرا، ۵۷۵/۲؛ نیز نک: پالنسیا، ۲۷۶).

---

1. Sucro, Alcira

اثر دیگر ابن‌حبیش مجموعهٔ کوچکی در القاب است و ابن‌ابار (همانجا) از نسخه‌ای از آن که نزد ابوالربیع کلاعی بوده است، نام برده و می‌گوید که از آن استنساخ کرده است، اما تاکنون اثری از آن به دست نیامده است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همان، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ بابا تبکتی، احمد، «نیل‌الابتهاج» در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن‌فرحون یعمری، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۷م؛ فرّوخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقری، احمدبن‌محمد، *نفح الطیب*، به کوشش محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۴م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ نیز:

Ahlwardt; Caetani, Leone, *Annali dell' Islam*, Milano, 1907; Dunlop, D.M., "The Spanish Historian Ibn Ḥubaish", JRAS, 1941; EI²; GAL; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, Leiden, 1957.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ حَجّاج، ابوعبدالله حسین (ثعالبی، ۳/۳۰: حسن) بن احمد (د ۲۲ جمادی الآخر ۳۹۱ ق/۱۹ مهٔ ۱۰۰۱ م)، شاعر شیعی مذهب و «سخیفه سرا». وی در محلهٔ «سوق یحیی» در بغداد زاده شد و بعدها، اشعار متعددی به یاد آن محله سرود (یاقوت، *بلدان*، ۳/۱۹۵).

وی هرزه درایی و پرده‌دری را در شعر، مکتب خود ساخت و در آن کار چنان چیره دست شد که به قول برخی از نویسندگان کهن (نک‍: دنبالهٔ مقاله) تنها با امرؤالقیس، ناموترین و نیز کهن‌ترین شاعر عرب قابل قیاس است. هیچ یک از منابع کهن زندگی‌نامهٔ جامع و روشنی از او به دست نداده‌اند. اینک در تدارک زندگی‌نامهٔ او حدود ۲۰۰۰ بیتی را که از وی در منابع موجود است، مستند قرار می‌دهیم و فعلاً از دیوان ۱۰ جلدی او که در بغداد است، چشم می‌پوشیم.

در باب اینکه چرا وی را ابن حجاج نامیده‌اند، چیزی نمی‌دانیم. حرّ عاملی (۲/۸۸) به استناد بیتی از او (ثعالبی، ۳/۷۵) تصور کرده که وی از اعقاب حجاج بن یوسف است، اما همو که وی را عجم می‌دانسته، آن نسبت را چندان نپسندیده، به خصوص که ابن حجاج با ایرانیان نیک درآمیخته بود و زبان فارسی را چنانکه خواهیم دید، نیک می‌دانست. با اینهمه یکی از اشعار او، تا حدی نظر نخست را تأیید می‌کند. وی در این شعر سخن‌چین مفسده جو را می‌گوید از اینکه از سرزمین فارس، کشور شاهان برخاسته است غره نگردد... (همو، ۳/۴۵). با اینهمه به قول او بر این‌گونه اشعار هیچ اعتمادی نمی‌توان کرد. مثلاً در شعری (صابی، ۸/۴۰۴) گوید: او نه کافر است و نه جدش حجاج بن یوسف است تا مالش بر دیگران حلال شود (هرچند این بیت را چنین نیز می‌توان فهمید: نه من کافرم... و نه جدم حجاج). نیاکان او همه از جملهٔ کارگزاران و دبیران حکومت بوده‌اند (همو، ۸/۴۰۳؛ ابن جوزی، ۷/۲۱۶؛ ابن تغری بردی، ۴/۲۰۴). وی نیز به شیوهٔ نیاکان، کار کتابت پیشه کرد و در نوجوانی به خدمت ابواسحاق ابراهیم صابی (د ۳۸۴ ق/ ۹۹۴ م) که خود از منشیان و دیوانسالاران آل بویه در بغداد بود، در آمد، اما به زودی دریافت که کار شعر، به‌ویژه شعرِ «مُجون و سُخْف» بس پرحاصل‌تر است. از این رو از خدمت ابواسحاق کناره گرفت. صابی (۸/۴۰۳ ـ ۴۰۷) نوادهٔ ابواسحاق نامه‌ای را که ابن حجاج به ابواسحاق نوشته، یافته و نقل کرده است. این نامه به نثری بسیار روان و تهی از هرگونه تکلف و تصنع، اما آمیخته به هزل، نگارش یافته است و در آغاز آن چهار بیت نیز در موضوع مورد بحث آمده است. چنین می‌نماید که این نامه، نه در دورهٔ جوانی و خدمتگزاری شاعر در دستگاه ابواسحاق، بلکه چندین سال پس از آن نوشته شده، زیرا موضوع آن، مصادرهٔ بخشی از دارایی اوست که چگونگی آن روشن نیست و گویا او در اواسط عمر به مال و منال رسیده باشد.

به گفتهٔ ابن شهر آشوب (*معالم*، ۱۴۹) او نزد ابن رومی (د ۲۸۳ ق/ ۸۹۶ م) درس خوانده است. اما چنانکه خواهیم دید، این روایت سخت غریب جلوه می‌کند. در میان روایات پراکنده، آنچه از همه قدیم‌تر به نظر می‌آید روایاتی است که به رابطهٔ او با مهلّبی (د ۳۵۲ ق/ ۹۶۳ م) وزیر معزالدوله و متنبی اشاره دارد. مهلبی که خود شاعر زبردستی بود، پیوسته با فقیهان و قاضیان و نیز شاعران بغداد انجمن داشت. در همین انجمنها بود که ابن حجاج و رقیبش ابن سُکَّره (د ۳۸۵ ق/ ۹۹۵ م) نیز حضور می‌یافتند. در یکی از همین انجمنها بود که وی شعر مهلبی را با الفاظ و عبارات خاص خود به ریشخند گرفت (ثعالبی، ۳/۳۷). وی با متنبی نیز معارضه داشت. متنبی در ۳۵۲ ق/ ۹۶۳ م به بغداد آمد و در مجلس وزیر حضور یافت، اما هم در آن دیدار و هم در خلال دیدارهای بعد، از مدح وزیر سرباز زد. این کار، به هر دلیل که بوده، خواه به قول صفدی (۱۲/۳۳۴) چشم داشت صله‌ای کلان و خواه به قول بلاشر (ص ۳۲۲) ملاحظات اجتماعی و سیاسی، خشم وزیر را برانگیخت و ناچار ادیبان و شاعران مجلس وی نیز بر این آتش دامن زدند و هر کدام به نوعی، متنبی را مورد حمله قرار دادند (صفدی، همانجا). بی‌گمان غرور چشمگیر متنبی از یک سو و دل چرکینی معزالدوله نسبت به او از سوی دیگر، کار دشمنان را آسان می‌کرد. در این میان زبان ابن حجاج زهرآگین‌ترین نیشی بود که بر متنبی وارد می‌آمد. صفدی (همانجا) حتی خروج متنبی را از بغداد، فرار از چنگ ابن حجاج پنداشته است. ابن حجاج کار را به جایی کشانده بود که حتی در ملأعام، در محلهٔ کرخ بغداد او را به ریشخند گرفت و متنبی خاموش ماند (بغدادی، ۱/۳۸۶؛ بلاشر، ۳۲۴). این خاموشی و وقار در مقابل «حماقات ابن حجاج» اعجاب ابن رشیق را نسبت به شاعر بزرگ برانگیخته است (۱/۱۱۱).

پیوستگی ابن حجاج به مهلبی ظاهراً خالی از صداقت نبود، زیرا چون وزیر در ۳۵۲ ق/ ۹۶۳ م درگذشت، شاعر او را با ابیات دلنشینی

رثا گفت (ابن خلکان، ۱۲۷/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۳۸/۹).

ظاهراً در زمان فرمانروایی بختیار (۳۵۶ ـ ۳۶۷ ق/۹۶۷ ـ ۹۷۸ م) بود که کار ابن حجاج رونق یافت: وی هم بختیار را مدح گفت و هم وزیران معروف او ابوالفضل شیرازی (د ۳۶۲ ق/ ۹۷۳ م)، ابوالفرج ابن فسانجس و ابن بقیّه (وزارت: ۳۶۲ ـ ۳۶۶ ق/ ۹۷۳ ـ ۹۷۷ م) را.

وی با بیانی نسبتاً متین و تهی از هرزگی، قصاید متعددی به بختیار تقدیم داشت (ثعالبی، ۴۵/۳ ـ ۴۶، ۵۷، ۵۹، ۶۶ ـ ۶۷، ۸۰، ۹۳ ـ ۹۴). با اینهمه، به رغم نزدیکی به شهریار عراق و به رغم بیمی که همگان از زبان زهرآگینش داشتند، هرگز نتوانست ــ مانند برخی از شاعران دربار ــ آنچنان مقام و قدرتی کسب کند که همهٔ درها به رویش گشاده گردد. بارها از این گله داشته که چرا حاجبان راه بر وی می‌بندند (همو، ۸۱/۳، ۸۹)؛ مثلاً هنگامی که ابوالفضل شیرازی و ابوالفرج بن فسانجس خلوت کرده بودند تا دربارهٔ سرنوشت یاران مهلبی تصمیم بگیرند، او را به دیوان راه ندادند و شاعر نیز مانند دیگران، از بیم نفتی که مأموران به سر و روی مردم می‌ریختند، از آنجا دور شد و به چند بیت نکته‌آمیز دل خویش را تسلی داد (همو، ۷۸/۳). وی ظاهراً از ابوالفضل شیرازی نیز که دیر زمانی وزارت معزالدوله و سپس وزارت بختیار را داشت، بیمناک بود، زیرا در اشعاری که در ستایش او سروده (همو، ۴۵/۳)، از «مجون» و «سخف» دوری جسته است، اما با ابوالفرج بن فسانجس که چندی در کار وزارت با شیرازی شریک بود، مزاح می‌کرد (همو، ۴۰/۳). ظاهراً در ۳۵۸ ق نیز که ابوالفرج پس از چند روز از وزارت خلع شد و شیرازی وزیر منحصر به فرد گردید، شاعر آن یک را به باد تمسخر گرفت و این یک را مدح گفت (همانجا). تفصیل این ماجرا را تنوخی که خود با ابن حجاج ارتباط داشته، به تفصیل آورده و تاریخ آن را شعبان ۳۶۰ ق ذکر کرده است (۲۱۹/۲ ـ ۲۲۰). بزرگ دیگری که در خلال این سالها، ممدوح او واقع شده، ابو تغلب حمدانی (د ۳۶۹ ق/ ۹۷۹ م) است که دوبار به بختیار در بغداد پناه برد. شاعر وی را در قصیده‌ای ستود که با خمریه‌ای آغاز می‌شود. در این خمریه، معانی دلنشین و رایج در آغاز عصر عباسی، در زبانی لطیف و روان، به معانی ابن حجاجی درآمیخته است. قصیدهٔ دیگری نیز که به همین شیوه است در بغداد و در سپاسگزاری از اسبی که به او هدیه شده بود، سروده است. (ثعالبی، ۹۶/۳).

در ۳۶۲ ق ابوطاهر بن بقیه به وزارت رسید. ابن حجاج به خدمت او شتافت و به مدحش پرداخت. دو مدحیه‌ای که ثعالبی (۶۵/۳ ـ ۶۶، ۹۴) نقل کرده هر دو خالی از «سخف» است (قس: امین، ۴۳۵/۵). به استناد یکی از اشعار اوست (ثعالبی، ۶۷/۳ ـ ۶۸) که می‌توان گفت وی در زمان همین وزیر به مقام محتسبی بغداد برگزیده شد (نک: ابن شهر آشوب، *معالم*، ۱۴۹؛ ابن جوزی، ۲۱۶/۷؛ ابن خلکان، ۱۶۸/۲؛ صفدی، ۳۳۱/۱۲). اینک چگونه می‌توان پذیرفت که مردی چون ابن حجاج که خود را پیامبر «مجون و سخف» می‌داند (ثعالبی، ۳۲/۳)، قادر است محتسب پایتخت خلافت شود و مسئولیتی بس حساس، از جمله مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر را بر عهده گیرد؟ شاید سیاست نابخردانهٔ بختیار و وضع بی‌سروسامان بغداد و ضعف اخلاقیات در آنجا (قس: بلاشر، ۳۱۹)، امکان چنین انتصابهایی را فراهم می‌آورد. شاید هم نظر مؤلفان متأخر شیعه، از نورالله شوشتری تا زمان حاضر، صائب باشد که عموماً در او، وقار و پارسایی و پاکدامنی را بر دیگر جنبه‌های اخلاقی، غالب می‌دانند. تعیین زمان شغل محتسبی او چندان آسان نیست. در ۳۶۷ ق/ ۹۷۸ م که بختیار اسیر شده بود، شاعر در محضر ابوالفتح بن عمید حاضر گردید و در شعری به محتسب بغداد که پیش از آن باده‌نوشی را ممنوع ساخته بود، اشاره کرد. ثعالبی این نکته را چنین توضیح داده است که ابن بقیه خود باده می‌نوشید و در آن هنگام ابن حجاج محتسب بود (۶۷/۳ ـ ۶۸). ابن جوزی (۲۱۶/۷؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۲۰۴/۴) به این شغل وی در دورهٔ بختیار تصریح می‌کند (عصر مهلبی که صنعانی، ۳۹۹/۱، ذکر کرده، درست به نظر نمی‌رسد)، اما ابن خلکان (۱۶۸/۲ ـ ۱۶۹) با نقل روایتی کار را سخت دشوار می‌سازد، از این قرار که به قول بعضی، وی توسط ابوسعید اصطخری، فقیه شافعی از این کار معزول شد، اما صفدی (۳۳۱/۱۲ ـ ۳۳۲) غرابت این روایت را دریافته، گوید اصطخری در ۳۲۸ ق در گذشته و ابن حجاج ۶۳ سال پس از او (نیز قس: ابن کثیر، ۳۲۹/۱۱ ـ ۳۳۰ و منابع متأخرتر)، پس چگونه ممکن است که اصطخری موجب عزل او شده باشد؟ اما امینی (۹۸/۴ ـ ۱۰۰) روایت ابن خلکان را موثق دانسته و برای پرهیز از مسألهٔ زمان، ناچار شده است به دلایل گوناگون باز نماید که ابن حجاج بیش از ۱۳۰ سال زیسته است. ابن حجاج ظاهراً چند سالی بر این کار بود، ولی گویا چندان موفقیتی حاصل نکرد، به خصوص که در اثنای آن از لودگی و مزاح دست برنمی‌داشت (نک: ثعالبی، ۷۰/۳ ـ ۷۱). سپس چون از آن کار عزل شد، اندوه خود را با شوخی و مسخرگی در قطعه‌ای بیان داشت (همو، ۸۲/۳ ـ ۸۳؛ صفدی، ۳۳۵/۱۲). صفدی (۳۳۱/۱۲) پنداشته است که وی چندین بار محتسب بغداد شد، اما دلیلی در تأیید سخن او در دست نیست. در عوض ملاحظه می‌شود که وی شغلهای متعدد دیگری ــ که البته هیچ‌کدام در ردیف حسبهٔ بغداد نبوده‌اند ــ داشته است. ثعالبی اشاراتی در این باب دارد (۷۷/۳، ۸۰ ـ ۸۱، ۸۲). ذهبی اشاره می‌کند که وی عهده‌دار کتابت نیز شد و جوائزی گرفت (۶۰/۱۷)، اما سخن ذهبی را دیگران تأیید نکرده‌اند. آنچه مسلم است اینکه او به اموری از نوع مقاطعه کاری می‌پرداخت و از این راه ثروت کلانی به دست آورده بود، مثلاً زمانی «ضمانت» نهر قُلاّ را در بغداد به عهده داشت و چنانکه خود نیز در دو بیت اشارت دارد، عاقبت از این کار زیان فراوان دید (یاقوت، *بلدان*، ۸۴۳/۴). گفته‌اند که وی زمانی مالیات (فرائض الصدقات)کشتزارهای اطراف فرات را در اقطاع داشت. در همان زمان بود که به مأمور خود در ناحیهٔ نیل، نامه‌ای به شعر و سراسر فحش و سخف نگاشت (ثعالبی، ۳۹/۳). ثروت او آنقدر بود که بتواند در زمان بختیار مهمانی مفصلی تدارک ببیند و بزرگان دولت را به آن فراخواند

و کسانی را که از پذیرفتن دعوت او سر باز زنند، به پلیدیهای شعر هرزهٔ خود بیالاید (همو، ۴۲/۳). اما ثروت فراوان او که نظر برخی از نویسندگان را نیز جلب کرده (مثلاً نک: ابن جوزی، ۲۱۶/۷)، خالی از دردسر نبود، به‌ویژه کـه حاکمان هم او را آرام نمی‌گذاشتند. چنانکه یک بار اموالش را مصادره کردند (ثعالبی، ۵۰/۳)؛ بار دیگر غله‌ای را که در تکریت داشت، دزدیدند (همو، ۵۶/۳)؛ روزی دیگر که کارش رونقی نیافته بود، از چنگ طلبکاران گریخت (همو، ۴۹/۳) و شاید گله‌های فراوانی که او از فقر و پریشان حالی سر داده (همو، ۵۴/۳، ۵۷ ـ ۵۸) مربوط به همین دورانهای تنگدستی وی باشد. دارایی او تنها از کار ــ چه شخصی و چه دولتی ــ حاصل نمی‌گشت، بلکه منبع اصلی در آمد او همانا مدح و هجا و اخذ مال از امیران و وزیران بود: از یکی عمامه می‌خواهد، از سهل بن بشر و ابن قره مرکب و مال می‌طلبد و از وزیری می‌خواهد آب انباری در خانه‌اش بسازد (همو، ۵۸/۳، ۵۹، ۶۰، ۶۱) و ممدوحان نیز از بیم هجای او (همو، ۴۵/۳) به ناچار وی را از خویشتن خشنود می‌ساختند (قس: ابن جوزی، ۲۱۶/۷). بزرگ‌ترین صله‌ای که ابن حجاج دریافت داشت، بی‌گمان آن هزار دیناری است که «صاحب مصر» برایش فرستاد (صابی، ۴۰۴/۸؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، ۶۰/۱۷). این امر احتمالاً در دوره‌های اخیر زندگی شاعر رخ داده است که دیگر شهرت و ثروت فراوانی اندوخته و کلامش نزد امیران نفوذ یافته بود (صابی، ابن جوزی، همانجاها). در ۳۶۴ ق که بختیار در معرض شکست قرار داشت، عضدالدوله به همراهی وزیرش ابوالفتح بن عمید به بغداد رفت. پس از آنکه کارها سامان یافت، عضدالدوله خود بازگشت و ابن عمید را در بغداد باقی گذاشت. ابن عمید سخت متمایل به دیدار ابن حجاج بود، اما شهرت شاعر به هرزه‌گویی و لاابالیگری او را نگران می‌داشت. سرانجام او را در سرای خود به طعام فراخواند و برخلاف انتظار مردی دید سخت خوش‌روی و خوش‌لباس، آبرومند و باوقار و پر آزرم که آداب سخن گویی و سکوت در محضر امیران را نیک می‌داند و از این رو سخت شگفت زده و شادمان شد (ابو حیان، ۱۳۷/۱). از آن پس وی به ابن عمید پیوست و به شیوهٔ خود قصایدی در مدحش سرود (ثعالبی، ۵۳/۳ ـ ۵۴، ۶۹ ـ ۷۰، ۸۹). گفته می‌شود که او در این اشعار همان‌گونه که امیران می‌خواستند، از مدح تنها به اشارتی می‌پرداخته و شعر را به همان معانی هزل‌آمیز خود منحصر می‌کرده است (نک: ابن فضل‌الله، ۲۶۳/۱۵). قصیده ای که به همین شیوه در مدح ابن عمید سروده (ثعالبی، ۶۹/۳ ـ ۷۰)، بسیار پر معنی است. با اینهمه کشاکش که در زندگی او ملاحظه می‌کنیم باز او خود ادعا می‌کند که خانه‌نشینی را بیشتر می‌پسندد و سر جنگ جز با زنان و غلامان ندارد و آواز نای را بر بانگ شیپور ترجیح می‌دهد (همو، ۴۳/۳ ـ ۴۴). با وجود این وی گاه ناچار می‌شد در رکاب امیران به سفرهای جنگی نیز برود: قطعه‌ای که دربارهٔ گشودن قلعهٔ اَرْدُمُشت سروده و به کلمات فارسی آکنده است، نشان از آن گونه سفرها دارد (همو، ۹۱/۳). این قلعه را که در جزیرهٔ ابن عمر در نزدیکی موصل قرار داشت، ابو تغلب بن حمدان بازسازی و استوار کرده بود (یاقوت، *بلدان*، ۱۹۹/۱). بنابراین قصیدهٔ ابن حجاج احتمالاً در ۳۶۷ ق/ ۹۷۸ م که عضدالدوله بر سرزمین حمدانیان و پایتختشان موصل چیره گردید، سروده شده است.

ابن عمید تنها کسی نیست که از دیدن دوگانگی شخصیت ابن حجاج آنچنان شگفت زده شده است. وی از آن روزگار تا کنون پیوسته موجب سرگردانی و حیرت محققان بوده است. این سرگردانی چند صد سال پس از مرگ او شدت یافت و در دو سدهٔ اخیر در آثار مؤلفان شیعه به اوج خود رسید. این امر را در دنبالهٔ گفتار باز خواهیم نمود.

در اواخر عمر اوست که از دوستی نزدیکش با شریف رضی آگاه می‌شویم. این مسأله از روایات مربوط به پس از مرگ او آشکار می‌شود.

ابن حجاج در ۳۹۱ ق، احتمالاً برای سرکشی به املاک خود، به قریهٔ نیل در جنوب بغداد رفت و همانجا وفات یافت (صابی، ۴۰۳/۸؛ خطیب، ۱۴/۸). جسدش را به بغداد آوردند و به خاک سپردند (صابی، ۴۰۳/۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۲۸/۹؛ قس: خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، ۲۱۷/۷). در روایات سدهٔ ۶ ق به بعد چند نکتهٔ تازه دربارهٔ وفات او می‌توان یافت. نخست آنکه شریف رضی در مرگ شاعر مرثیه‌ای سرود (همانجا؛ نک: یاقوت، *ادبا*، ۲۲۹/۹، که گوید شعر را بالبدیهه سرود؛ ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، ۳۳۲/۱۲ ـ ۳۳۳). ابن جوزی ۵ بیت از این مرثیه رانقل کرده است (همانجا). این ابیات، ضمن قصیده‌ای ۲۱ بیتی در دیوان شریف رضی (۸۶۲/۲ ـ ۸۶۴) به ترتیبی دیگر آمده است. شریف رضی در آن به زبان گزنده و زهرآگین او اشاره کرده، اما در قصیده اسمی از شاعر نبرده است.

نکتهٔ دوم که ظاهراً در سدهٔ ۷ ق از یاقوت سرچشمه گرفته (*ادبا*، ۲۲۸/۹ ـ ۲۲۹) این است که شاعر را برحسب وصیتی که کرده بود، پایین پای امام موسی کاظم (ع) به خاک سپردند و بر سنگ گورش نوشتند: «وَکَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَیهِ بِالوَصیدِ» (قس: ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، ۳۳۲/۱۲).

نکتهٔ دیگر خواب دیدن ابن خازن (ه‌م) است. ابن جوزی (۲۱۷/۷ ـ ۲۱۸) می‌نویسد شاعر پس از مرگ به خواب ابن خازن آمد و شعری برای او خواند که ابن خازن آن را بازگو کرده است (قس: ابن خلکان، صفدی، همانجاها). مضمون این شعر بسیار درخور تأمل است: ابن حجاج نخست از اینکه شیوهٔ ناپسند او، مذهبش را تباه کرده سخن می‌گوید، سپس می‌افزاید که امام علی (ع) از اینکه وی سب اصحاب پیامبر (ص) کرده، سخت ناخشنود است و بر وی خشمناک شده است. ابن حجاج در تشیع متعصب بود و از اهانت به معتقدات دیگر مذاهب باک نداشت و البته تسلط دیلمیان شیعی مذهب بر بغداد، کار را بر او آسان می‌کرد. شاید ابن خازن و یا برخی دیگر برای آنکه از شدت و حدّت این اشعار گزندهٔ اهانت بار که گویا حتی شریف رضی را آزرده خاطر کرده بود، بکاهند، این داستان و آن اشعار را ساخته و در میان

مردم پراکنده‌اند. به خصوص ابن جوزی که نخستین منبع این خبر است (همانجا)، به چشم دوستی در او نمی‌نگریسته و اشعار فحش‌آمیز او را دلیل «خساست نفس» او دانسته است. ذهبی (۶۰/۱۷) نیز وی را بر شیوه‌ای دیگر تبرئه کرده است.

واکنش آشکار داستان ابن خازن، در منابع متأخرتر پدیدار می‌شود: علاقهٔ شاعر به خاندان نبوت از یک سو و تندزبانی و جسارت و حتی بی‌آزرمی نسبت به دشمنان شیعه از سوی دیگر، البته شیعیان را سخت خوش می‌آمد. نخست لحن گفتار در حق او بسیار احترام آمیز و برازنده گردید. دیگر از او به عنوان پیامبر هرزگی سخن نرفت، بلکه شخصیتی شد سخت دانشمند، از اکابر شیعه که به اخلاقی برازنده و پارسایی فراوان آراسته بود و در دفاع از اهل بیت و محبان ایشان از هیچ خطری نمی‌گریخت (نک: شوشتری، ۵۴۴/۲ ـ ۵۴۵؛ حر عاملی، ۸۸/۲؛ افندی، ۱۱/۲؛ خوانساری، ۱۵۸/۳) و محتسب شدن مکرر او را در بغداد، دلیل پاکدامنی و دانش فراوان او دانستند (امینی، ۹۱/۴ ـ ۹۲).

پس از آن برای تبرئهٔ وی، حکایت دو رؤیا را درباره‌اش نقل کرده‌اند: رؤیای نخست تکمله‌ای است بر روایات مربوط به قصیدهٔ فائیهٔ معروف او: افندی در آغاز سدهٔ ۱۲ ق، روایت می‌کند که چون عضدالدوله (در اصل: السلطان مسعود بن بابویه؛ در منابع پس از او، «ابن بابویه» به «ابن بویه» اصلاح شده، اما لفظ مسعود که معلوم نیست از کجا سربرآورده، همچنان باقی مانده است) دیوار آستان امام علی (ع) را بساخت، ابن حجاج همانجا به حضور شهریار رسید و فائیهٔ معروف خود را که در مدح امام (ع) و دیگر ائمهٔ اطهار و ذمّ دشمنان آنان است، برخواند (۱۳/۲ ـ ۱۴). وی در این شعر پس از مدح و اظهار سرسپردگی به آستان امامان (ع) به هجای بزرگان اهل سنت، خاصه پیشوایان مذاهب چهارگانه می‌پردازد و سپس ابن سکره را هم که گویا به حضرت زهرا (ع) اهانت کرده بود، به باد هجایی آکنده به هرزگی و پرده دری می‌گیرد. منبع نخستین این شعر که شامل ۶۴ بیت است (همو، ۱۴/۲ ـ ۱۷؛ خوانساری، ۱۶۲/۳ ـ ۱۶۴)، بر ما معلوم نیست و در آثار بزرگ شیعه که بر این آثار متقدمند (چون مناقب و معالم ابن شهر آشوب تا *مجالس المؤمنین* و *امل الآمل*) نیامده است. امینی هم که دیوان او را ظاهراً دیده، به وجود آن شعر در دیوان اشاره نکرده است. به‌هرحال افندی (همانجا) در دنبالهٔ داستان می‌نویسد که شریف‌رضی شاعر را از خواندن اهاجی قصیده به شدت منع کرد، اما شب‌هنگام، هردو، هم‌شریف‌رضی و هم شاعر، حضرت امام علی (ع) را به خواب دیدند. امام به‌شریف‌رضی فرمود که از شاعر پوزش بطلبد و مانع قصیده خوانی او نشود، و از سوی دیگربه شاعر فرمودکه شریف رضی به پوزش طلبی خواهد آمد. رؤیای دوم را باز افندی (۱۱/۲ ـ ۱۳) از *الدر النضید* بهاءالدین نجفی نقل می‌کند، از این قرار که دو شیخ صالح شعر ابن حجاج را به مسخره می‌گرفتند و مردمان را از خواندن و شنیدن آن منع می‌کردند. یکی از آن دو ائمهٔ اطهار (ع) را در خواب دید که حضرت فاطمه (ع) نیز در آن میان نشسته است. سپس ابن حجاج پدیدار شد. سرانجام در پایان رؤیا حضرت فاطمه (ع) می‌فرماید: او را دوست بدارید، هر که او را دوست ندارد، از شیعهٔ ما نیست... (قس: خوانساری، ۱۶۰/۳؛ امینی، ۹۶/۴ ـ ۹۷).

با اینهمه، خاطر نویسندگان بزرگ شیعه را، پیوسته هرزه درایی و باده خواری او آزرده است و به همین جهت، تا توانسته‌اند از ذکر روایات مربوط به زندگی او چشم پوشیده‌اند، و گاه نیز که شعری را زیبا یافته و نقل کرده‌اند، از اظهار تأسف خودداری نکرده‌اند (قس: امین، ۴۲۹، به‌خصوص ۴۳۰). گاه نیز خواسته‌اند وی را از هر رذیلتی مُبَرا بدانند. این اصرار در تزکیهٔ ابن حجاج به آنجا انجامید که عاقبت، در صف رجال حدیث نشست (نک: خویی، ۱۹۰/۵).

شعر: ابن حجاج دریافته بود که اگر در قالب شعر، به پنهانی‌ترین ویژگیها و نیازهای انسانی که عموماً از بیان آنها شرم دارند، دست اندازد و به زبان طنز، پرده از چهرهٔ آنها برکشد، و گستاخی و هرزگی کند، البته کسی را نخواهد آزرد. او در این شیوه نخستین کس نبود. شاعران دورهٔ اول عباسی، به ویژه ابونواس، پیش از اوراین راه را گشوده بودند (قس: صفدی، ۳۳۱/۱۲)، اما بی‌گمان ابن حجاج تنها کسی است که جسارت و پرده دری را به نهایت رسانیده و انبوهی شعر به این شیوه سروده است. ظرافت کار او به خصوص در آن است که به کمک طرز بیان و انتخاب موضوعات خاص، بر همه آشکار ساخت که عادات و نیازهای ناگفتنی انسان، نزد همگان یکسان است و وی این احوال را نخست در وجود خویشتن باز می‌نمود و سپس، با ظرافت تمام آنها را بر مفاهیم دیگری چون روزگار، دهر، سرنوشت و اقبال منطبق می‌ساخت و آنگاه اینهمه را به زبانی سخت بی‌تکلّف و روان به مردمان سدهٔ ۴ ق عرضه می‌کرد. پیداست که آن معانی ناگفتنی، در قالبی این چنین نزدیک به عامهٔ مردم «سریع‌تر از مَثَل و خیال در آفاق» پراکنده می‌شود (ثعالبی، ۳۰/۳ ـ ۳۱) و از وی سخنوری می‌سازد که تنها با امرؤالقیس قابل قیاس می‌گردد (قس: یاقوت، *ادبا*، ۲۰۶/۹ ـ ۲۰۷؛ ابن خلکان، ۱۶۹/۲؛ ابن فضل‌الله، ۲۶۲/۱۵؛ نک: صنعانی، ۳۹۸/۱، که مهلهل را نیز برای قیاس افزوده است).

هرچند برخی به چشم خشم و حقارت در او نگریسته و پنداشته‌اند که «عقل را به شعر او راهی نیست» (نک: ابوحیان، ۱۳۷/۱) و از شدت زشتی، آنها را نه گوش می‌تواند بشنود و نه زبان تلفظ کند (ابن کثیر، ۳۲۹/۱۱)، اما همگان از آن اشعار سخت دچار اعجاب شده و اذعان کرده‌اند که او، به جادوی شعر خود، یگانهٔ زمان و پیشوای مجون گردید (نک: ثعالبی، ۳۰/۳). ابن فضل الله (همانجا) از آن در شگفت است که شاعر اینهمه معانی بدیع آفریده، اما هرگز از گفتار متداول میان مردم خارج نشده است. سخن صفدی که شعر او را نیک خوانده، از همه صادقانه‌تر است. گوید وی کسی است که به راستی می‌توان لفظ شاعر را بر او اطلاق کرد، زیرا در همهٔ انواع شعر زبردست بوده است (۳۳۱/۱۲). شاعر خود نیز بر این امر آگاهی داشته، چنانکه در شعری

(ثعالبی، ۳۲/۳) خویشتن را پیامبر مجون می‌خواند و همگان را به پیروی از خود دعوت می‌کند. وی در طنز و سخف، جادویی ساخته بود که از پادشاه و امیر گرفته تا پارسای بزرگواری چون شریف رضی همه شیفتهٔ او شده بودند. در میان انبوه مدایح او، کمتر شعری از الفاظ و معانی خاص او تهی است، و اگر پادشاهی را به شیوهٔ گذشتگان می‌ستود، البته شعرش مقبول نمی‌افتاد و از او، مدح سخف آمیز می‌طلبیدند (نک: ابن فضل‌الله، ۲۶۳/۱۵). شریف رضی به قصد برگزیدن اشعار خالی از فحش، همهٔ دیوان شاعر را مطالعه کرده است.

پیداست که بسیاری از پارسایان و اهل صلاح از شعر او روگردان بودند و دیگران را نیز از خواندن آنها منع می‌کردند: در داستان خواب شریف رضی و آن دو مرد پارسا دیدیم که نخست شعر او را سخت نامقبول می‌شمردند؛ نیز در کتابی در بابِ حِسبه به تحریم شعر او اشاره شده است (متز، ۵۰۰/۱). ثعالبی (۳۰/۳) پیش از نقل اشعار او اقدام خود را به نحوی توجیه کرده و می‌افزاید که اگر این دلایل نبود، «هر آینه کتاب خود را از ذکر اینهمه هرزگی مصون می‌داشتم». دیگر نویسندگان نیز با عنایت به همان توجیهات از ثعالبی پیروی کرده‌اند (نک: یاقوت، *ادبا*، ۲۰۷/۹).

شعر ابن حجاج هم به سبب ویژگیهای خود و هم به آن سبب که برخی خواسته بودند به بند تحریمش کشند، به سرعت همه جا انتشار می‌یافت و شاعر شهرهٔ جهان می‌شد: هم فرمانروای مصر ـــ چنانکه گذشت ـــ برایش صله می‌فرستاد و هم صاحب بن عبّاد در گرگان به شعرش استشهاد می‌کرد (نک: ثعالبی، ۳۹/۳). اندکی پس از او نسخه‌های دیوانش در اندازه‌های گوناگون همه جا پراکنده بود و به بهای ۵۰ تا ۷۰ دینار خرید و فروش می‌شد (همو، ۳۴/۳؛ صنعانی، ۳۹۸/۱). علاوه بر دیوان ده جلدی، صفدی (۳۳۱/۱۲) آنها را در یک جلد و دو جلد «فراوان» دیده است، و نسخه‌ای که ذهبی (۵۹/۱۷) دیده، ۵ جلدی بوده است. پیداست که این دیوانهای کوچک و بزرگ، گزیده‌هایی بوده است که افراد گوناگون برای خود فراهم می‌آورده‌اند. مثلاً بدیع اسطرلابی از ریاضی‌دانان سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م جنگی از اشعار او را تدارک دید و با عنوان *المعرب المحمودی* به سلطان ابوالقاسم محمودبن محمد تقدیم کرد (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۳/۲). در همین سده اسعد بن مهذب ممّاتی، کتابی به نام *قَرْقَرَة الدَّجاج فی الفاظ ابن الحجاج* فراهم آورد (یاقوت، *ادبا*، ۱۱۷/۶) و سپس جمال‌الدین ابن نباته گزیده‌ای از آن را تدارک دید (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما جنگی که صفدی (۳۳۳/۱۲) به آن اشاره کرده از همه جالب‌تر است: ابوبکر محمدبن حمدون که خود اخبار ابن حجاج را در یک مجلد گردآورده بود، روزی در بازار کتابفروشان مجموعه‌ای شامل ۵۰ برگ از اشعار او را در دکانی یافت و خواست آن را به هر قیمت که دکاندار بخواهد، از او بخرد، اما دکاندار، از فروش آن خودداری ورزید و کتاب را به کنیزکی خوش روی و خوش آواز تشبیه کرد که مایهٔ کسب او گردیده است، زیرا جوانان گروه گروه به دکان او می‌رفته‌اند و کتاب را عاریت گرفته در مقابل، مزدی به وی می‌پرداخته‌اند.

با اینهمه اشعار ظاهراً معدودی که وی در مناقب اهل بیت سروده، چندان رواجی نداشته است، چنانکه حتی نورالله شوشتری نتوانست چیزی از آنها را به دست آورد (۵۴۵/۲). در مناقب ابن شهرآشوب فقط ۴۵ بیت از این گونه اشعار او و بیشتر در قطعات دو بیتی جای جای نقل شده است. شاید سبب همان باشد که شعر او در این باب به گفتهٔ ابوحیان (۱۳۷/۱) چندان ارجمند نبوده است. در قصیدهٔ بزرگی که به آن اشاره شد ـــ اگر قصیده به راستی از او باشد ـــ نه مضامین جدی آن به پای قصاید بزرگ عرب می‌رسد، و نه بخش مجون آن به پای دیگر اشعار ابن حجاج.

یکی از عواملی که ابن حجاج را از گزند دشمنان محفوظ می‌داشت، همانا دو گانگی شخصیت او بود. در مقابل همهٔ این سخنان شرم‌انگیز گزنده، وی ـــ چنانکه پیش از این اشاره کردیم ـــ از خود شخصیتی عرضه کرده بود سخت آراسته، پر وقار، خوش سیما و خوش جامه (نک: صفدی، ۳۳۱/۱۲). در شهرهای دیگر که مردم وی را از نزدیک نشناخته بودند، او را مردی بی‌دین و عهد شکن و ضعیف در امانت می‌پنداشتند که چشم به عِرضِ دیگران دوخته... و دشوار می‌توانستند اصالت خانوادگی و فضایل دینی و اخلاقی او را باور کنند (همو، ۳۳۳/۱۲).

با عنایت به این جنبه از خلقیات اوست که برخی در تبرئهٔ او کوشیده‌اند: مثلاً ذهبی (۶۰/۱۷) در جایی از قول او خوانده است که: این هرزگیها را به منظور انبساط خاطر گفته‌ام و اینک از باب این لغزشها از خداوند مغفرت می‌طلبم.

زبان و شیوهٔ بیان: از سدهٔ ۳ ق/ ۹م در بخش عظیمی از شعر عربی که همانا شعر «مناسبات» باشد، زبان تازه‌ای پدید آمد که معمولاً از آن به «العربیة المولدّة» تعبیر می‌کنند. در سدهٔ ۲ و آغاز سدهٔ ۳ ق، شعر نوخاسته (مولّد) در جست و جوی شیوه‌های تازه‌تری در بیان موضوعات گوناگون، خاصه موضوعات اجتماعی بود و توانست خود را از قید شعر کلاسیک رسمی برهاند. با اینهمه هنوز در مقابل زبان تودهٔ مردم و نیز در برابر الفاظ فارسی فراوانی که با بار معنایی تازه به زبان و ادب عرب وارد شده بود، تا حدی مقاومت می‌کرد، اما در زمان ابن حجاج، نه تنها واژه‌های مولّد دیگر اکراهی در دل مردمان برنمی‌انگیخت، بلکه الفاظ عامیانه یا بیگانه (به خصوص فارسی) نیز که در عراق رایج شده بود، به آسانی در زبان شاعران راه یافت. شعر نیز دوش به دوش این دگرگونیها از همهٔ قالبهای کلاسیک دوری می‌گزید و با وزنهای سبک و سهل‌انگاریهای فراوان شاعرانه (= اجازات)، همهٔ جوانب زندگی روزمرهٔ عراق و ایران را در برمی‌گرفت (قس: فوک، ۱۸۲؛ متز، ۵۰۱/۱ ـ ۵۰۲؛ نیز نک: هد، ابله بغدادی و ابن بابک). در چنین احوالی بود که ابن حجاج می‌توانست، نحو و نحویانی چون زجّاج و یا رجز سرای بزرگی چون عجاج را با رکیک‌ترین کلمات به ریشخند گیرد (ثعالبی، ۳۲/۳). وی چنان قبول

عام یافته و جسوبر گشته بود که شعر سخیف را بر کار پرارج کتابت ترجیح داد و پیشنهاد یکی از بزرگان را در رها کردن مجون، رد کرد (همو، ۳۲/۳ ـ ۳۳). وی بی‌گمان با دوست گرانقدرش شریف رضی در این باب گفت و گوی بسیار داشته است. او خود اقرار می‌کند که مجون سرایی هم منبع درآمد اوست (همانجا) و هم از «مال و جاه» او پاسداری می‌کند. شکل‌گیری زبان مولد و عامیانه در او بر اثر هم‌زیستی شگفتی که با جماعاتی از عامهٔ مردم در بغداد داشت، کمال یافت. او خود در این باره چنین روایت کرده است(صفدی، ۳۳۳/۱۲ـ۳۳۴) که پدرش در همسایگی خانه خویش املاکی داشت و آنها را به کسانی فروخت و آنان این املاک را ویران کردند و به جای آنها کاروانسراهایی (خاناتی) ساختند و در این کاروانسراها جماعتی از عیاران و ولگردان و گدایان و فاسدان و «غربا»، که بیشتر از خُلد و زبَیریه (دو محلهٔ معروف بغداد) آمده بودند، مسکن گزیدند. ابن حجاج که گویا شیفتهٔ این جماعات شده بود، شبهای تابستان که آنان بیرون از سراهای خویش می‌زیستند، به سخنانشان گوش فرا می‌داد و هرچه را در نمی‌یافت بر کاغذی می‌نوشت و فردای آن روز از آنان می‌پرسید. چنین می‌نماید که روایت صفدی دلالت بر آن دارد که زبان این افراد لهجهٔ عامیانهٔ بغداد نبود، بلکه زبان خاصی آمیخته با زبان عامیانهٔ مردم بود که دیگر مردمان نمی‌فهمیدند. ابن حجاج هم مدتی در این کار صرف وقت کرد تا به قول خودش «اصمعی آن بادیه گردید». از سوی دیگر اوصافی که صفدی از این جماعت نقل می‌کند، شاید معنی دیگری داشته باشد؛ مثلاً لفظ «غربا» در آن میان، خواننده را متوجه گروهی می‌کند که اینک به غربتی و کولی مشهورند و احتمالاً از هندوستان برخاسته و در سراسر جهان پراکنده شده‌اند. این نظر را روایت ابن فضل‌الله (۲۶۲/۱۵) تأیید می‌کند که می‌گوید ابن حجاج در محلهٔ زُطّ اقامت داشت و می‌دانیم که دربارهٔ ارتباط زُطّ با کولیان ایران و اروپا چه بحثها شده است (نک: هـ د،زُطّ). با اینهمه زبان شعر ابن حجاج را به هیچ وجه نمی‌توان زبان عامیانه به شمار آورد. در قطعهٔ دل‌انگیزی (۱۱ بیت در ابن معصوم، ۳۶۱/۲) که سراسر گفت و گو میان عاشق و زن فتنه‌گر است، تنها دو کلمه (هُو به جای هُوَ؛ لقا به جای لقاء) از قیاس زبان فصیح خارج است، و شعر او بیشتر، گفت و گوهای عمر بن ابی ربیعه را با معاشیق خویش به یاد می‌آورد. در واقع الفاظی که او به کار برده، همه عامیانه نیست، بلکه بیشتر کلماتی است که به سبب مفهوم نازیبای آنها به شعر دیگر شاعران کمتر راه یافته است. البته واژه‌های ستّی (بانو)، رأسمال (سرمایه) و شَوَّشَ (ناراحت کرد) و امثال آنها در شعرش فراوان آمده است (نک: فوک، ۱۸۴)، اما آنچه بیشتر بر شعر او چیره گردیده، همانا روح عام شیوهٔ نوخاستگان است: بدین سان دیگر شعر کهن الگوی او نیست، از هیچ تعبیر و واژه‌ای روگردان نیست. ازانداختن همزهٔ کلمات و حذف اعراب بیمی‌ندارد... . این نمونه‌ها از یتیمه به دست آمده: بَري، به جای بَرِئَ، قران به جای قرآن، أظما به جای اظمأ، روِي به جای رؤِيَ، بَقي به جای بَقِيَ، صفتهای نسبی بدون تشدید، مَعْ به جای مَعَ، هو و هی با مصوت بلند، غضبانه به جای غضبیٰ ؛... (نک: همو، ۱۸۴ ـ ۱۸۵). نکات متعدد دیگری را هم می‌توان بر گفتار فوک افزود که از آن جمله است: فجا به جای فجاء (ثعالبی، ۴۲/۳)، حذف «اَن» ناصبه در جایی که استعمال آن ضروری است (همو، ۵۰/۳، سطر ۳)، الاسما به جای الاسماء (همو، ۹۴/۳)... . اما در مواردی که شعر از وزن خارج است، البته احتمال دارد اشتباه، زاییدهٔ کار ناسخان باشد نه ابن حجاج (همو، ۷۸/۳، بیت دوم، مصراع اول).

آنچه در شعر ابن حجاج نظرها را جلب می‌کند، شمار بسیاری واژه‌های غیرتازی به ویژه واژه‌های فارسی است. این واژه‌ها را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: ۱. واژه‌هایی که از دورترین زمانها، یا از آغاز اسلام در شعر عربی رایج بوده‌اند؛ ۲. واژه‌هایی که در سدهٔ اول کم‌کم به عربی راه می‌یافتند و در آغاز دورهٔ عباسی، سخت فراوان شدند؛ ۳. واژه‌هایی که ابن حجاج از زبان عامیانهٔ بغدادیان، و یا از ایرانیان وام گرفته است.

نمونه‌هایی که برای این سه نوع کلمه در یتیمهٔ ثعالبی (ج ۳) می‌توان یافت، به قرار زیر است:

۱. واژه‌های کهن: ارجوانی (ص ۶۵)؛ بازیّ (ص ۸۹)؛ بستان (صص ۴۵، ۶۸، ۹۴)؛ بلّور (ص ۶۷، احتمالاً از ریشهٔ غیرایرانی)؛ بَم (صص ۶۶، ۶۷)؛ بنفسج (ص ۹۴)؛ خیری (ص ۶۷)؛ دف (ص ۴۴، احتمالاً از ریشهٔ غیرایرانی)؛ دَوْرَق (ص ۷۰)؛ زیر (صص ۶۶ـ ۶۷)؛ سُکَّر (صص ۷۲، ۸۵)؛ سوسن (ص ۶۵)؛ طنبور (ص ۷۲)؛ کنز (ص ۶۰)؛ مسک (ص ۶۴)؛ نای (ص ۴۴)؛ نرجس (ص ۶۵، جم).

۲. واژه‌های عباسی: ایوان (ص ۴۵)؛ ببر (ص ۳۹)؛ بخت (صص ۳۸، ۸۱، به معنی بخت فارسی، اگرچه قبلاً با اندکی اختلاف در معنی به کار رفته است)؛ بوتقة (ص ۴۹)؛ بوق (ص ۶۰، احتمالاً از ریشهٔ غیرایرانی)؛ ترجمان (ص ۶۵)؛ جام (ص ۶۳)؛ جُلّنار (ص ۸۷)؛ دست (صص ۴۰، ۷۲)؛ دغباجه ودوغباج (صص ۵۹، ۷۳)؛ رخ (ص ۸۲)؛ رَوْشن (ص ۴۳، به معنی پنجره)؛ زیرباج (ص ۷۳)؛ ساذج (ص ۶۷)؛ سَکْباج (ص ۳۹)؛ سُکُرَّجة (ص ۳۷)؛ سندان (ص ۴۹، احتمالاً از ریشهٔ غیرایرانی)؛ شاه (ص ۸۲، شهنشاه در شعر جاهلی آمده است)؛ طاس (ص ۶۳)؛ طِنْفَسَه (ص ۳۹، به معنی بساط، از ریشه لاتین)؛ فالوذج (ص ۹۸)، فُستُقه (ص ۴۹، احتمالاً از ریشهٔ غیرایرانی)؛ کرفس (ص ۸۶، احتمالاً از ریشه غیرایرانی)؛ کندر (ص ۷۵، از اصل غیرایرانی)؛ لوزة (صص ۵۲، ۸۵، از ریشهٔ لاتین)؛ ماخوری (ص ۶۷، نام آهنگ)؛ مهرجان (ص ۶۵)؛ نیروز (ص ۶۶).

۳. کلماتی که یا در دوره‌های متأخرتر از فارسی به عربی راه یافته‌اند و یا اصولاً کلماتی فارسی بوده‌اند که چون معروف همهٔ مردم بوده‌اند، ابن‌حجاج از باب مزاح در میان اشعار خود گنجانیده است. مصرعهایی که وی به زبان فارسی سروده و در قصاید خود نهاده نیز در همین بخش یاد می‌شود. تصمیم‌گیری در باب واژه‌های فارسی این

شاعر و دیگر شاعران، چندان آسان نیست و تا زمانی که همهٔ دیوانها و کتابهای سده‌های ۲ ـ ۵ق / ۸ ـ ۱۱م بررسی نشود و واژه‌های فارسی آنها استخراج نگردد، کار محقق پیوسته دستخوش تردید خواهد بود. مثلاً خواننده ممکن است تصور کند کلمهٔ «نمکسود» را ابن‌حجاج از فارسی وام گرفته است، اما آن را حدود ۱۵۰ سال پیش از او در رساله‌ای منسوب به جاحظ می‌بینیم. در همین رساله واژه‌هایی دیده می‌شود که ظهور آنها در آثار عربی سدهٔ ۳ق سخت جالب توجه است؛ از آن جمله‌اند واژه‌های «پنج انگشت»، «شیربام» (نک: پلا، I/164-165).

با توجه به این گونه آثار است که نمی‌توان دیگر ابن‌حجاج یا هم‌عصرانش چون ابن بابک را در این راه بدعت‌گذار پنداشت. اینک آن واژه‌ها: بُرو(۹۱/۳)؛ بس (صص ۴۹ ـ ۵۰، ۶۰، حتی فعل از آن ساخته‌اند)؛ بوس (ص ۷۹)؛ خرگوش (ص ۵۷)؛ خفشلنج (ص ۳۴)؛ دو (ص ۹۱)؛ دکشاب (ص ۷۳، به معنی دیشب)؛ رخت (ص ۹۱)؛ زرفین (ص ۵۰)؛ سه (ص ۹۱)؛ کلاجق (ص ۸۶، کلاهک؟)؛ کمر (صص ۴۶، ۷۲)؛ کوشک (ص ۷۸)؛ مردی (ص ۵۰)؛ نمکسود (ص ۷۶)؛ هفت (ص ۹۱)؛ هم (ص ۷۳).

علاوه بر این در منابع دیگر نیز اشعاری از ابن‌حجاج نقل شده که از این گونه واژه‌ها در آنها آمده است. مثلاً: آس خسروانی و دهلیز (شیرزی، ۱۵۴) از واژه‌های کهن؛ مُسَکَّرَج (همو، ۱۵۵) از واژه‌های عباسی؛ توویریش (خوانساری، ۱۵۹/۳) ازواژه‌های دورهٔ متأخر. نیز این مصرعها: بدو یکی وتیمردم درست(؟)؛ خوی‌خانی بجفت(؟) (ص ۹۱).

از دیوان ده جلدی او که همهٔ منابع به آن اشاره کرده‌اند، ظاهراً نسخه‌ای در بغداد موجود است (نک: GAL, S, I/130)، اما هیچ کس گزارش روشنی از آن به دست نداده است. همچنین بخشهای بسیار متعددی از این دیوان در گوشه و کنار جهان پراکنده است: در موزهٔ بریتانیا: از قافیهٔ دال تا راء؛ گوتینگن: طاء تا لام؛ چستربیتی: بخشی شامل ۲۲۹ برگ؛ دارالکتب قاهره: بخشی شامل ۲۳۰ برگ؛ تیموریه: قافیهٔ ب، در ۳۲ برگ، اوقاف بغداد: از قافیهٔ میم تا آخر؛ ظاهریهٔ دمشق: قافیهٔ تاء تا حاء در ۷۱ برگ؛ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول: قافیهٔ م تا آخر در ۱۷۳ برگ؛ وهبی افندی: بخشی شامل هزار بیت و نیز بخشی در معهد المخطوطات العربیة (نک: سزگین، ۲ (۴)/۱۸۴ ـ ۱۸۵).

چنانکه اشاره شد چند نفر از شعر او مجموعه‌هایی برای خود تدارک دیده بوده‌اند که اینک برخی از آنها به جای مانده است: مجموعهٔ بدیع اسطرلابی، به نام *درّة‌التاج من شعر ابن‌الحجاج*، همراه با تعلیقات ابن‌خشاب که در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است (بلوشه، 138-139)؛ آقابزرگ (۹(۱)/۱۹) نیز به نسخه‌ای از آن در بغداد اشاره می‌کند. این کتاب احتمالاً همان *المعرب المحمودی* است که پیش از این به آن اشاره کردیم. علی آل طاهر، همین نسخه را همراه با توضیحاتی به عنوان رسالهٔ تکمیلی دکترای خویش به دانشگاه پاریس عرضه کرده است (نک: *دانشنامه*)؛ مجموعهٔ جمال‌الدین محمدبن نباته به نام *تلطیف المزاج من شعر ابن الحجاج* نیز در کپنهاک موجود است؛ ابن‌حجة همین مجموعه را تلخیص کرده و به نام *لطائف‌التلطیف* نامیده که نسخهٔ آن در گوتا موجود است؛ *مُلَح من شعر ابن الحجاج* را شخصی گمنام فراهم آورده که نسخهٔ آن اینک در ظاهریه محفوظ است (سزگین، همانجا). متأسفانه مجموعهٔ اشعار خالی از سخف او که به نام *الحسن من شعر الحسین*، توسط شریف رضی فراهم آمده و همهٔ منابع هم به آن اشاره کرده‌اند، اینک به طور کامل موجود نیست. آقابزرگ (۱۶/۷) اشاره می‌کند که این کتاب در اصل شامل ۸ جزء بوده و اینک تنها جزء ۶ از حرف غ تا ق و نیز جزء آخر شامل حروف م تا آخر آن در کتابخانهٔ سماوی موجود است. هرچند که جواهر الکلام (۱۵۶/۴) به وجود نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حضرت رضا (ع) اشاره می‌کند، ولی در فهارس آن کتابخانه یا منابع دیگر نشانی از آن یافت نشد. نام این جنگ چه در دیوان شریف رضی (۲/۱) و چه در منابع بعد به نام *الحسن من شعر الحسین* آمده، اما گاه از آن با عنوان *النظیف من السخیف* نیز نام برده‌اند (مثلاً نک: *دانشنامه*).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۷م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *المناقب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن معصوم مدنی، علی بن احمد، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ بغدادی عبدالقادربن عمر، *خزانة‌الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ق؛ بلاشر، رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۰۴۵ق / ۱۹۸۵م؛ تنوخی، محسن‌بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود الشالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة‌الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار الفکر؛ جواهرالکلام، عبدالعزیز، *آثارالشیعة الامامیة*، تهران، ۱۳۰۷ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، ۱۴۰۳ق؛ *دانشنامه*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ عرفه مصطفی، ریاض، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ شریف رضی، محمدبن حسین، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۰ق؛ شوشتری، نورالله، *مجالس‌المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیزری، مسلم‌بن محمود، *جمهرة‌الاسلام*، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م؛ صابی، هلال‌بن محسن، «تاریخ»، ذیل کتاب *تجارب‌الامم* روذراوری، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۷ق / ۱۹۱۹م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ صنعانی، یوسف بن یحیی، *نسمة‌السحر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فوک، یوهان، *العربیة، دراسات فی اللغة واللهجات والاسالیب*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1925; GAL, S; Pellat, ch., «Ğahiziana, I», *Arabica*, Leiden, 1954.

آذرتاش آذرنوش

إبْنِ حُجْر، نک: امرؤالقیس.

إبْنِ حَجَرِ عَسْقَلانی، شهاب‌الدین ابوالفضل احمدبن علی بن محمدبن محمدبن علی بن احمد بن محمودبن احمد حجر عسقلانی کِنانی مصری (۲۲ شعبان ۷۷۳ ـ ذیقعدهٔ ۸۵۲/ ۱۶ فوریهٔ ۱۳۷۲ ـ ژانویهٔ ۱۴۴۹)، یکی از علمای بزرگ حدیث و فقه شافعی، مورّخ و شاعر.

از او بـه «حـافظ العصر» و «شیخ الاسلام» و «امیرالمؤمنین در حدیث» یاد کرده‌اند (ابن تغری بردی، ۵۳۲/۱۵؛ ابن عماد، ۲۷۰/۷)؛ و در زمان او، بجز چند تن که شرح آن خواهد آمد، همه به بزرگی و دانش و احاطهٔ مسلم و بی‌چون وچرای او در حدیث و فقه گواهی داده‌اند و او در میان حفّاظ بزرگ حدیث نبوی در ردیف کسانی مانند ابونُعیم اصفهانی و دارقُطنی و خطیب بغدادی و ذهبی قرار دارد.

سخاوی بزرگ‌ترین شاگرد و شرح حال‌نویس او، نام‌او و اجداد وی را به طریقی که ذکر کردیم آورده است و تاریخ تولد او را در ۲۲ شعبان ۷۷۳ وتاریخ وفاتش را در اواخر ذیحجهٔ ۸۵۲ نوشته است (*الضوء*، ۳۶/۲ ـ ۴۰). همو کتاب جداگانه‌ای در احوال شیخ خود تألیف کرده به نام *الجواهر والدّرر فی ترجمة شیخ الاسلام ابن حجر* که هنوز چاپ نشده است و مـا به نسخ خطی آن دسترسی ندارم و آنچه از این کتاب نقل خواهد شد از کتاب محمد کمال‌الدین عزالدین است به نام *التاریخ والمنهج التاریخی لابن حجر العسقلانی*. در شرح حال ابن حجر تکیهٔ عمدهٔ ما بر گفته‌های دیگر سخاوی در *الضوء اللامع* و *الذیل علی رفع الاصر عن قضاة مصر* و مهم‌تر از همه بر کتاب *انباء الغمر بابناء العمر* تألیف خود ابن حجر است که مهم‌ترین منبع موثق دربارهٔ زندگی اوست؛ همچنین از گفته‌های معاصران او مانند ابن تغری بردی در *النّجوم الزّاهرة* و مقریزی در *السّلوک لمعرفة دول الملوک* استفاده شده است.

به گفتهٔ سخاوی (*الضوء*، ۳۶/۲) «ابن حجر» لقب یکی از اجداد او بوده است که به اولاد و احفاد او هم بسط یافته و شاخص‌ترین عنوان وی شده است. پدر او علی‌بن محمد عسقلانی (ح ۷۲۰ ـ ۲۳ رجب ۷۷۷/ ۱۳۲۰ ـ ۱۹ دسامبر ۱۳۷۵) نیز اهل علم و مدتی در حکم و قضا نایب ابن عقیل بهاءالدین ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمن شافعی (د ۷۶۹ ق) بود. او شاعر هم بود و چند دیوان داشت و به دادن فتوا و قرائات سبع مجاز بود. ابن حجر می‌گوید که در وفات پدرش هنوز چهارسالگی را تمام نکرده بود و او را مانند خیال به یاد داشت و گفته بود که کنیهٔ فرزندم احمد، ابوالفضل است (*انباء*، ۱۷۴/۱ ـ ۱۷۵). تولد ابن حجر در قاهره در خانه‌ای در کنار رود نیل، نزدیک دارالنحاس و جامع جدید، اتفاق افتاد. پدر او را فرزندی بود که در زمان حیات پدر از دنیا رفت و او از آن باب سخت اندوهناک شد. یکی از شیوخ به نام شیخ یحیی صَنافیری (د ۷۷۳ ق) او را تسلیت داد. این شیخ که اهل کشف و کرامات بود او را به فرزند دیگری بشارت داد که همین ابن حجر بود (*الدّرر الکامنه*، ۲۰۱/۶).

پس از وفات پدر یکی از بازرگانان مشهور به نام زکی‌الدین ابوبکر علی الکارمی الخَرّوبی (د ۷۸۷ ق) وصایت ابن حجر را بنا به وصیت پدرش به عهده گرفت (*انباء*، ۱۹۷/۲). ابن حجر در پنج سالگی به مکتب فرستاده شد و قرآن را نزد صدر سَفْطی مصری شافعی یاد گرفت. در ۷۸۴ ق که یازده ساله بود با وصی خود زکیّ‌الدین خرّوبی به مکه رفت و با او در آنجا مجاور شد. به گفتهٔ خودش در ۷۸۳ ق قرآن را ختم کرده بود و در همین سال که به مکه رفتند، خواست تا ختم را اعاده کند، اما چون مصادف با ایام حج شد، عمل اعاده موقوف ماند و آنها در مکه ماندند تا در سال بعد تشریفات اعاده به عمل آمد و آن خواندن نماز تراویح با مردم بود (*انباء*، ۱۰۰/۲ ـ ۱۰۱؛ ابن فهد مکی، ۳۲۶؛ سخاوی، *الذیل*، ۷۶).

در اینجا باید متذکر شد که محمد کمال‌الدین عزالدین (ص ۷۱، حاشیهٔ ۶) معنی «اعاده» را در عبارت ابن حجر «واشتغلت بالاعادة» درنیافته است، و «اعاده» را به معنی آنچه مُعید (= بازگوکنندهٔ درس استاد) انجام می‌دهد، گرفته است. ابن حجر که در ۷۸۵ ق بیش از دوازده سال نداشت و حفظ قرآن را تازه تمام کرده بود چگونه می‌توانست در دروس عالی حاضر شود و درس را برای دانشجویان «اعاده کند»؟ اعاده در اینجا به معنی اعاده ختم قرآن است برای انجام تشریفات آن که همان نماز تراویح باشد. عبارت ابن حجر در *انباء* چنین است: «وفیها (سنة ۷۸۴) حججتُ مع زکی‌الدین الخروبی وکانت وقفة الجمعة وجاورنا، فصلّیتُ بالناس فی السنة التی تلیها وقد کنت ختمت من اول السنة الماضیة واشتغلتُ بالاعادةِ فی هذه السنة فشغلنا امرُ الحج الی ان قُدِّرَ ذلک بمکة وکانت فیه الخیرة».

سخاوی به نقل از کتاب ابن حجر *المجمع المؤسّس فی معجم المفهرس* می‌گوید که به هنگام مجاورتش در مکه در ۷۸۵ ق نزد محمدبن عبدالله‌بن ظهیره علم الحدیث یاد گرفت و کتاب *عمدة الاحکام* ابن سُرور جماعیلی را نزد او خواند و در سال بعد که همراه زکی‌الدین خرّوبی به مصر بازگشت، باز به فرا گرفتن حدیث مشغول شد. نیز در مکه *صحیح بخاری* را از عبدالله بن محمدبن محمدبن سلیمان نیشابوری مکی، معروف به عفیف نشاوری (د ۷۹۰ ق) استماع کرد. (*الذیل*، ۷۵ ـ ۷۶؛ نک: عزالدین، ۷۱ ـ ۷۳).

در ۱۷ سالگی از شمس‌الدّین محمدبن علی‌بن محمد قطان مصری (د ۸۱۳ ق) که یکی از اوصیای او بود، فقه و عربیّت و حساب یاد گرفت و نیز در نزد ابومحمد (یا ابواسحاق) اَبْناسی (د ۸۰۲ ق) فقه خواند (سخاوی، *الذیل*، ۷۷). سخاوی می‌گوید که ابناسی دوست پدر ابن حجر بود و ابن حجر پس از ۷۹۰ ق ملازمت او را اختیار کرد (*الضوء*، ۱۷۳/۱). ابن حجر استادان و مشایخ بسیاری دارد و او همهٔ آنها را در کتابی به نام *المجمع المؤسّس فی معجم المفهرس* نام برده است. این کتاب هنوز چاپ نشده است و ذکر همهٔ شیوخ و استادان او در اینجا ممکن نیست، اما بعضی از مشاهیر مشایخ او را در اینجا از

قول خودش در *انباء* و از گفتهٔ سخاوی درسرتاسر *الضوء* و در کتاب *ذیل* نام می‌بریم:

۱. عمربن رِسْلان بن نُصَیْر، معروف به سراج بُلْقینی، از فقها و محدثان بزرگ شافعی (د ۸۰۵ ق). ابن حجر به گفتهٔ خودش در *انباء* (۱۰۸/۵) تصانیف او را از خود اواستماع‌کرده است و *دلائل النّبوة* بیهقی و نیز دروسی از *روضة الطالبین* و *عمدة المتقین* نَوَوی را در فقه شافعی نزد او خوانده است و بلقینی به خط خود به او اجازه داده است.

۲. ابن جَماعه عزالدین محمدبن ابی بکربن عبدالعزیز (د ۸۱۹ ق). ابن حجر می‌گوید (*انباء*، ۲۴۲/۷) که از ۷۹۰ ق تا سال وفاتش ملازم او بوده است و می‌گوید من در تعظیم او مبالغه می‌کردم حتّیٰ در غیابش او را فقط به نام «امام الائمة» می‌خواندم و او نیز مرا دوست می‌داشت و با من نهایت ادب را روا می‌داشت و در غیاب من به تقدم من گواهی می‌داد. ابن حجر *حاشیهٔ عضد* و *شرح جمع الجوامع* را از او فرا گرفت (همان، ۲۴۱).

۳. بزرگ‌ترین شیخ او در حدیث شیخ زین‌الدین کرد عراقی، عبدالرحیم بن حسین بن عبدالرحمن الکردی، معروف به زین عراقی (د ۸۰۶ ق) بود. ابن حجر می‌گوید که ده سال ملازم او بوده است (*انباء*، ۱۷۲/۵).

۴. جمال‌الدین ابوالمعالی عبدالله بن عمر بن علی بن مبارک ازهری حلاوی (د ۸۰۷ ق). ابن حجر (همان، ۲۳۹/۵ ـ ۲۴۱) می‌گوید: در میان شیوخ روایت او کسی در حسن اداء به پای او نمی‌رسید. ابن حجر *مسند* احمدبن حنبل را در مدتی کوتاه که مجالس آن طولانی بود از او استماع کرده است.

۵. ابوعلی محمدبن احمدبن علی المهدوی البزاز معروف به ابن المطرِّز (د ۷۹۷ ق). ابن حجر می‌گوید: قرأت علیه الکثیر (همان، ۲۷۰/۳).

۶. عبدالرحمن بن احمدبن مبارک‌بن حمادبن ترکی‌الغَزّی یا المعرّی (ابن عماد، ۳۵۹/۶) معروف به ابوالفرج ابن الشّیخه یا ابن الشیخه (د ۷۹۹ ق). ابن حجر در *انباء* می‌نویسد: او دوست پدرم بود. هنگامی که پدرم درگذشت، من کودک بودم و او به دیدار ما می‌آمد. بعدها که درصدد آموختن حدیث برآمدم، به او پیوستم. او مرا گرامی داشت و به صبر بر مداومت قرائت کتب وامی‌داشت تا آنجا که بیشتر روایات او را فرا گرفتم و *صحیح* مسلم را به روایت ابونُعَیم نزد او قرائت کردم (۳۴۸/۳).

۷. ابن الصّائغ علی بن محمدبن محمد الدمشقی (د ۸۰۰ق) که به «ابن خطیب عین شرما» نیز معروف بود. ابن حجر می‌گوید: *سنن* ابن ماجه و *مسند* شافعی و *تاریخ اصفهان* و غیر آن از «کتاب کبار و اجزاء صغار» و نیز بیشتر مسموعاتش را نزد او خوانده است (همان، ۴۰۷/۳ ـ ۴۰۸).

۸. زین‌الدین عمربن محمدبن احمد البالِسی الصالحی المیلقَن (د ۸۰۷ ق). ابن حجر می‌گوید: «قرات علیه الکثیر» (همان، ۳۱۱/۴).

۹. نورالدین علی‌بن ابی بکربن سلیمان الهَیْثمی (د ۸۰۷ ق). ابن حجر کتبی را که پیش او خوانده است، یاد کرده است، از جمله نیمی از *مجمع الزوائد* تألیف خود او و یک ربع از زوائد *مسند* احمد. و می‌گوید: اشتباهات او را در *مجمع الزوائد* جمع می‌کردم و چون شنیدم که این کار من بر او گران می‌آید به رعایت خاطرش دست از این کار برداشتم (همان، ۲۵۶/۵ ـ ۲۶۰).

۱۰. ابن البرهان ابوهاشم احمدبن محمدبن اسماعیل الظّاهری التّیمیّ (د ۸۰۸ ق). ابن حجر می‌گوید: سمعت من فوائده کثیراً (همان، ۳۱۷/۵ ـ ۳۱۸).

۱۱. شهاب‌الدین احمدبن عمر جوهری (د ۸۰۹ ق). ابن حجر می‌گوید: *سنن* ابن ماجه را در جامع عمروبن العاص پیش او خواندم و نیز قسمت بزرگی از *تاریخ بغداد* خطیب و *طبقات الحفاظ* ذهبی را نزد او خواندم (همان، ۱۸/۶).

۱۲. محمدبن أنَس الحنفی الطنتدائی یا طَنْتَدی (د ۸۰۹ ق). ابن حجر می‌گوید: کتبت منه الکثیر (همان، ۴۳/۶).

۱۳. مجدالدین محمدبن یعقوب فیروزآبادی شیرازی، مؤلف کتاب مشهور *قاموس* (د ۸۱۷ ق). ابن حجر ازاواستماع حدیث کرده است و او کتاب *قاموس* را به او داده و اجازه داده است که آن را از خود او روایت کند (همان، ۱۶۲/۷).

۱۴. محمدبن محمدبن علی الغُماری المالکی (د ۸۰۲ ق). ابن حجر می‌گوید: «اجازلی غیرمرّة» (همان، ۱۸۱/۴).

علاوه بر اشخاص مذکور می‌توان از جمله شیوخ و استادان او اشخاص ذیل را نام برد: زفتاوی، محمدبن احمدبن علی، د ۸۰۶ ق (سخاوی، *الضوء*، ۲۴/۷)؛ ابشیطی، سلیمان‌بن عبدالناصر، د ۵۱۱ ق (همان، ۲۶۵/۳)؛ بدر بَشْتکی، ابوالبقاء محمدبن ابراهیم انصاری دمشقی، د ۸۳۰ ق (همان، ۲۷۸/۶) که معلم ادبیات و عروض ابن‌حجر بود؛ جمال ماردانی، عبداللهبن خلیل‌بن یوسف، د ۸۰۹ ق (همان، ۱۹/۵)؛ ابن‌الملقن، سراج‌الدین، د ۸۰۴ ق (همو، *الذیل*، ۷۷)؛ قَنْبربن عبدالله شروانی ازهری، د ۸۰۱ ق (ابن‌حجر، *انباء*، ۷۷/۴) و شمس‌الدین ابوالمعالی محمدبن احمد حَبْتی حنبلی، د ۸۲۵ ق (همان، ۴۸۰/۷).

اما اینها نمونه‌ای از استادان و مشایخ اجازات اوست و برای تفصیل آن باید به مجلدات *الضوء* سخاوی و *انباءالغمر* و از همه مهم‌تر به *المجمع المؤسّس* وی مراجعه کرد. سخاوی در *الذیل* (ص ۷۹) می‌گوید: شیوخ بزرگی که او داشت و همه مشارالیه و مرجع مشکلات بودند، هیچ‌یک از معاصران او نداشتند، زیرا هر یک از این شیوخ در فن خود متبحر بودند و کسی در فن اختصاصی آنها به پایه ایشان نمی‌رسید، مانند تنوخی در معرفت قرائات و عراقی در معرفت علم‌الحدیث و هیثمی در حفظ متون و بُلقینی در وسعت محفوظات و کثرت اطلاع و ابن‌الملقن در کثرت تصانیف و مجدالدین فیروزآبادی

صاحب *قاموس* در معرفت لغت و غُماری در ادبیات عرب و عزّبن جماعه در احاطه بر علوم گوناگون.

ابن‌حجر در سفرهای متعدد خود به خانهٔ خدا و شام و قدس و یمن و عدن و اسکندریه هیچ‌گاه از کسب علم غفلت نمی‌کرد و هر جا شیخی و فقیهی می‌یافت که می‌توانست از او حدیثی بشنود و فایده‌ای بر گیرد، بی‌درنگ به دیدنش می‌شتافت.

ابن‌حجر می‌گوید: در ۷۹۳ ق به قوص و دیگر شهرهای صعید مصر سفر کردم، ولی چیزی از مسموعات حدیث در این شهرها استفاده نکردم و فقط با جمعی از اهل علم ملاقات کردم، از جمله ناصرالدین قاضی شهر «هو» و ابن‌السّرّاج قاضی شهر قوص و نیز با جمعی از اهل ادب دیدار کردم (*انباء*، ۷۷/۳). در ذیقعدهٔ ۷۹۹ از راه طور و دریای سرخ به یمن رفت (همان، ۳۳۵/۳) و در ۸۰۰ ق به یمن رسید. سلطان یمن ملک اشرف اسماعیل‌بن عباس از سلاطین رسولی (د ۸۰۳) او را به حضور خود خواند. ابن‌حجر می‌گوید که او را مدح گفتم و او به من صله داد (همان، ۲۶۵/۴). در این ملاقات نسخه‌ای از خریدة القصر را که به خط ابن‌الفوطی بود به سلطان مذکور اهداء کرد (عزالدین، ۱۲۵، به نقل از سخاوی، *الجواهر و الدّرر*). در عدن با علی‌بن یحیی الطائی الصعدی که از اعیان تجار یمن بود و از طرف سلطان بازرسی تجارت یمن به او محول شده بود، ملاقات کرد. می‌گوید در نیکی به من مبالغه کرد و از دیدن من بسیار خوشحال شد زیرا با دایی من دوستی قدیمی داشت (*انباء*، ۳۰۴/۴). در شهرهای یمن با علماء و شیوخ معتبر آن دیار دیدار کرد واز آنها استماع حدیث کرد. در ۸۰۰ ق همراه محملی که سلطان یمن برای حجّ ترتیب داده بود به مکه رفت (عزالدین، همانجا). در یمن بود که با مجدالدین فیروزآبادی صاحب *قاموس* ملاقات کرد (همو، ۱۲۳ ـ ۱۲۴). در ۸۰۳ ق به شام رفت. مدت اقامت او در دمشق صد روز طول کشید و در این صد روز در حدود هزار جزء مربوط به‌حدیث استماع کرد از جمله *معجم اوسط* طبرانی و *معرفة الصحابهٔ* ابن منده و بیشتر *مسند* ابی یعلیٰ. در اول محرم ۸۰۳ از دمشق بیرون آمد (ابن حجر، *انباء*، ۱۸۹/۴). در بازگشت به قاهره کتاب *تعلیق التّعلیق* را دربارهٔ زندگانی مشایخ بزرگ خود به اتمام رسانید (بجاوی، ۸). در سفر به شام در شهرهای قَطْیَه، غَزّه، رَمله، قدس و صالحیه از علما سماع حدیث کرد (همانجا). چنانکه در *انباء* (۷۳/۴) می‌گوید: بازگشتش به قاهره به سبب شنیدن خبر حرکت تیمور به بلاد شام بود. در قاهره به تصنیف ادامه داد و از ۸۰۸ ق در خانقاه شیخونیه *الاربعین المتباینة* و نیز قسمتی از *عشاریات صحابه* را در صد مجلس در طی چند سال املاء کرد (نک: بجاوی، همانجا).

در سوم رجب ۸۱۱ امیر جمال‌الدین یوسف البیری البجاسی استادار سلطان مدرسه‌ای را که در رحبة‌العید ساخته بود، افتتاح کرد و در آن چهار مدرس برای مذاهب چهارگانه تعیین کرد و تدریس علم الحدیث نیز به ابن‌حجر واگذار گردید (*انباء*، ۹۵/۶ ـ ۹۶).

در شرح حال علی‌بن یوسف ابیاری نحوی (د ۸۱۴ ق) آمده است که جمال‌الدین استادار تدریس در «شیخونیه» را به او واگذار کرد ولی ابیاری در آنجا فقط یک روز تدریس کرد و آن منصب را در برابر مبلغی به ابن‌حجر سپرد (*انباء*، ۳۹/۷).

در ۸۱۳ ق نورالدین علی‌بن عبدالرحمن رَبعی رشیدی مدرس حدیث در قبّهٔ بَیْبَرس درگذشت و ابن‌حجر به جای او برای محدّثان تدریس کرد (همان، ۲۵۲/۶). تدریس در بیبرسیه میان او و برادر جمال‌الدین استادار مورد نزاع بود. در ۸۱۵ ق برادر جمال‌الدین در مشیخهٔ بیبرسیه با او شریک شد و در ۸۱۶ ق بر تمام آن دست یافت. ابن‌حجر دوباره در ۸۱۸ ق آن را به دست آورد و سلطان مؤیّد شیخ (د ۸۲۴ ق) توقیعی به نام ابن‌حجر صادر کرد و برادر جمال‌الدین را از آنجا بر کنار کرد. در اینجا باید بگوییم که این امر نتیجهٔ بحث او با شمس‌الدین هروی بود و سلطان در ازای پیروزی او در این بحث از او خواست که پاداشی بطلبد. ابن‌حجر گفت که او شیخ بیبرسیّه بود و برادر جمال‌الدین آن را به زور از او گرفته است. سلطان موافقت کرد و ابن‌حجر گواهانی بر آن گرفت و فردای آن روز خلعت پوشید و در مدرسهٔ مذکور حضور یافت (*انباء*، ۱۷۸/۷). پس از آنکه شمس قایاتی (د ۸۵۰ ق) در ۸۴۹ ق قاضی شافعیه گردید، ریاست مشیخهٔ بیبرسیه را از ابن حجر گرفتند و به او دادند. سخاوی می‌گوید عقلا قبول قایاتی را نپسندیدند (*الضوء*، ۲۱۳/۸). ابن‌حجر دوباره در اوایل ربیع‌الثانی ۸۵۲ به مدرسهٔ مذکور بازگشت و دوباره معزول شد. سخاوی می‌گوید ابن‌حجر نام اشخاصی را که در مدرسهٔ مذکور بودند به ترتیب حروف معجم و به اقتباس از رسم دیوان الجیش مرتب ساخته بود، او بیشتر مستحقان مدارس را چنین ترتیبی داده بود و این اشخاص پیش از او (به سبب نامرتّب بودن) در رنج بودند (نک: عزالدین، ۱۷۱).

ابن‌حجر در صفر ۸۲۷ در خانقاه بیبرسیه شروع به املای حدیث کرد و مستملی شیخ زین‌الدّین رضوان بود. در ربیع‌الاول همان سال که ابن‌حجر هم منصب قضا و هم منصب تدریس در مدرسهٔ مؤیّدیه را داشت، شیخ شمس‌الدین برماوی ادعا کرد که واقف مدرسهٔ مذکور شرط کرده است که مدرس آن نباید منصب قضا داشته باشد و عده‌ای از او طرفداری کردند و تدریس فقه شافعی در مدرسهٔ مذکور را از او گرفتند. ابن‌حجر وقف‌نامه را به دست آورد و معلوم شد که چنین شرطی در آن نشده است، بنابراین تدریس در مدرسه را دوباره به او واگذار کردند (ابن حجر، *انباء*، ۴۰/۸ ـ ۴۱).

سخاوی نام دروس و مدارسی را که ابن‌حجر در آنها تدریس کرده است، چنین نام می‌برد: تفسیر در حَسَنیّه و منصوریه؛ حدیث در بیبرسیه، جمالیه، زینبیّه، شیخونیّه، جامع طولون و قبّهٔ منصوریّه؛ اسماع حدیث در محمودیّه؛ فقه در خَرّوبیه، فخریّه، شیخونیّه، صالحیّه، صلاحیه و مؤیّدیّه (*الذیل*، ۸۵).

در ۸۱۱ ق وظیفهٔ اِفتاء در دارالعدل به او محوّل گردید و این وظیفه همچنان ادامه یافت (عزالدین، ۱۵۲). با داشتن همین وظیفه بود که در اول شعبان ۸۱۵ در مجلس بیعت با سلطان مؤیّد شیخ به اتفاق امراء و

قضات حضور داشت و پیشنهاد کرد کنیهٔ سلطان «ابوالنّصر» باشد، زیرا نصرت با لقب مؤیّد سازگارتر است (*انباء*، ۷۰/۷).

تخصّص اصلی ابن‌حجر حدیث بود، اما چون امام مجب‌الدین‌بن الواحدی مالکی به وی پیشنهاد کرد که قسمتی از شوق و همت را صرف فقه کند و گفت چنین می‌بینم که علمای این شهر روی به انقراض نهاده‌اند و به زودی مردم به تو نیازمند خواهند شد. ابن‌حجر می‌گوید این اندرز برای من مفید افتاد و بدین جهت همیشه به او رحمت می‌فرستم (عزالدین، همانجا، به نقل از بقاعی).

ابن حجر به کثرت افتاء مشهور بود و می‌گویند: غالباً در هر روز قریب به سی فتوا صادر می‌کرد و کمتر اتفاق می‌افتاد که در یک مجلس بیست فتوا ننویسد. خود ابن‌حجر فتاوای یک ماه خود را در کتابی به نام *عجب‌الدهر فی فتاوی شهر* جمع کرده است و در آن به کسانی که به بعضی از فتواهای او اعتراض کرده‌اند، پاسخ گفته است. سخاوی می‌گوید کسی که در یک ماه بیشتر از سیصد فتوا صـادر می‌کند عجیب نیست که در سه فتوا یا حتی در سی فتوا اشتباه کند (عزالدین، ۱۵۳). از جمله مناصب و وظایف او ایراد خطبه در مساجد مصر بود، از جمله در جامع الازهر و جامع عمروبن العاص خطیب بود. وظیفهٔ خطابت در جامع الازهر را محمدبن محمدبن رزین به او واگذار کرده بود (سخاوی، *الضوء*، ۲۳۵/۹). در آخر رمضان ۸۳۸ نیمی از وظیفهٔ خطابت در الازهر را با نیمی از وظیفهٔ خطابت درجامع عمروبن العاص با شیخ شمس‌الدین محمدبن یحیی معاوضه کرد و در همین روز در جامع عمرو خطبه خواند (*انباء*، ۳۵۳/۸).

از جمله وظایف او کتابداری کتابخانهٔ مدرسهٔ محمودیه بود که محتوی نفیس‌ترین کتابها بود، و این کتابها را قاضی برهان‌الدین ابراهیم بن عبدالرحیم ابن‌جماعة جمع کرده و در آن، کتب به خط مؤلفان فراوان بود. بیشتر این کتابها را پس از او جمال‌الدین استادار گرفت و آن را وقف مدرسهٔ خود کرد (*انباء* ۲۹۳/۲۰، ۲۹۴). ابن‌حجر پس از تَصدّی کتابداری کتابخانهٔ مذکور دو فهرست برای آن تنظیم کرد: فهرستی موضوعی بر طبق علوم و فهرستی به ترتیب حروف الفباء برای اسامی کتب. ابن‌حجر هفته‌ای یک روز در این کتابخانه کار می‌کرد و توانست کتابهایی را که پیش از او از این کتابخانه مفقود شده بود، باز گرداند (عزالدین، ۱۷۲، به نقل از سخاوی، *الجواهر و الدرر*).

ابن‌حجر در مسند قضا : منصب قضا در زمان حکومت ممالیک از اهمیت خاصی برخوردار بود و چنین اهمیتی در تاریخ اسلام حتی در زمان خلافت عباسی در بغداد سابقه نداشته است. قضات در قاهره و دمشق و شهرهای مهم دیگر تحت تسلط ممالیک از استقلال خاصی بهره‌مند بودند. در قاهره و دمشق برای هریک از مذاهب چهارگانه قاضی خاصی از جانب سلطان تعیین می‌شد و این قضات نیز به نوبهٔ خود نواب یا جانشینانی داشتند که در حکم دستیاران قاضی بودند و عدهٔ نواب در مواقع مختلف فرق می‌کرد. در قرنهای ۷ و ۸ ق اعتبار و اهمیت قضات بسیار بود، اما به تدریج بر اثر فساد دربار و امرای بزرگ و عدم رعایت شرایط تقوا و اخلاق و فضیلت اهمیت معنوی این مقام رو به ضعف نهاد. ابن‌حجر در *انباء الغمر* بارها به فساد قضات و رشوه‌گیری آنان اشاره کرده است.

ابن‌حجر در اثر دانش پهناور خود در حدیث و فقه شایستگی بی‌چون‌وچرایی برای منصب قضا داشت، اما خود او در آغاز رغبت چندانی به این شغل ظاهر نمی‌ساخت و وقتی در اواخر قرن ۸ ق قاضی‌ابوالمعالی محمد بن ابراهیم سلمی (د ۸۰۳ ق) خواست او را نایب خود کند، نپذیرفت و نیز سلطان مؤیّد شیخ بارها این منصب را به او پیشنهاد کرد و گفت قاضی دمشق با مسئولیتهای دیگرش هرماه ۱۰،۰۰۰ درهم درآمد دارد و ممکن است این درآمد به دو برابر هم برسد، اما ابن‌حجر شدیداً استنکاف کرد (سخاوی، *الذیل*، ۸۰؛ عزالدین، ۱۵۶). سلطان مؤیّد شیخ او را در قضیهٔ خاصی حاکم کرد و آن دربارهٔ قاضی شمس‌الدین محمدبن عطاءالله هروی (د ۸۳۹ ق) بود که مردی ستیزه‌گر و موردبحث و شک بود و دشمنان زیاد و طرفداران زیاد داشت. خود ابن‌حجر می‌گوید که در این قضیه به دردسر افتاد و گرفتار شد (*انباء*، ۳۴۵/۷). نتیجهٔ حکمیت ابن‌حجر صدور رأی بر ضد شمس‌الدین هروی گردید و سلطان هروی را از منصب قضا معزول و جلال‌الدین بلقینی را به جای او منصوب کرد (همان، ۳۴۶/۷). ابن حجر به جهت دوستی با جلال بلقینی نیابت او را در قضا پذیرفت (سخاوی، همانجا).

پس از مرگ جلال‌الدین بلقینی در ۸۲۴ ق قاضی ولی‌الدین ابن‌العراقی به جای او منصوب شد و از ابن‌حجر خواست که نیابت او را بپذیرد. ابن‌حجر با آنکه به نیابت توجهی نداشت، این پیشنهاد را پذیرفت تا نگویند که بلقینی را بر او ترجیح می‌دهد (عزالدین، ۱۵۷). پس از ولی‌الدین ابن العراقی قاضی صالح علم‌الدین بلقینی در ذیحجهٔ ۸۲۶ به قضای شافعیه منصوب شد؛ سخاوی می‌گوید: شیخ ما (ابن‌حجر) در این کار به او مساعدت کرده بود (*الذیل*، ۱۶۰). علم‌الدّین بلقینی از ابن‌حجر خواست که نوشته‌ای را دربارهٔ مدرسهٔ خشّابیّه تنفیذ کند. ابن‌حجر پنداشت که قاضی با این درخواست می‌خواهد شأن او را بالا ببرد و به همین جهت آن را تنفیذ کرد، اما چندی نگذشت که علم‌الدین بلقینی او را نادیده گرفت و از اینجا خصومت میان این دو تن آغاز شد و طرفین از کارشکنی دربارهٔ یکدیگر دریغ نکردند و این امر تا مرگ ابن‌حجر و حتی پس از او از سوی بلقینی ادامه یافت.

علم‌الدین بلقینی در محرم ۸۲۷ از منصب قضا معزول شد و این منصب به ابن‌حجر پیشنهاد شد. ابن‌حجر با آنکه قبلاً بارها از تصدی منصب قضا استیحاش کرده بود، این پیشنهاد را بی‌درنگ پذیرفت (*انباء*، ۳۹/۸؛ عزالدین، ۱۵۷ ـ ۱۵۸). در این قبولی حتماً رنجش و خصومت او با بلقینی مؤثر بوده است و ابن‌حجر خواسته است تا پاسخ بی‌اعتنایی او را بدهد.

تاریخ استقرار او در منصب قضا ۲۲ محرم ۸۲۷ بوده است (*انباء*، همانجا). اما تعجب اینجاست که خود او در *رفع‌الاصر* (بجاوی، ۸) تاریخ آن را ۲۷ ماه مذکور و مقریزی ۲۸ محرم سال مذکور (۶۵۶/۴) گفته است. فرمان این منصب و به اصطلاح آن زمان «تقلید» آن را ابن حِجّة الحَمَوی در کتاب *قهوة‌الانشاء* آورده است (سخاوی، *الذیل*، ۸۰). در طی این دوره از تصدی منصب قضا مسألهٔ زکات گرفتن از بازرگانان پیش آمد و این در جمادی‌الآخر سال مذکور بود. دو تن از قضات یعنی ابن‌حِجّی و شمس هروی سلطان را بر این کار واداشته بودند. ابن‌حجر با اخذ زکات از بازرگانان مخالفت کرد و گفت مالیاتی که سلطان از بازرگانان می‌گیرد، چندین برابر زکات است. قاضی مالکی و قاضی حنبلی با ابن حجر موافقت کردند و مجلس داوری با این نظر موافقت کرد (ابن‌حجر، *انباء*، ۴۳/۸). در ۸ ذیقعدهٔ همین سال منصب قضای شافعیه از ابن‌حجر گرفته و به شمس هروی تفویض شد (همان، ۴۸/۸). اما در رجب ۸۲۸ دوباره ابن‌حجر را به قضا باز گرداندند و شمس هروی را معزول کردند. مقریزی (۶۸۷/۴) می‌گوید: در ۳ رجب این سال ابن‌حجر را خلعت دادند و به منصب قاضی القضاتی باز گرداندند، زیرا شمس هروی اخلاق زشت و ناپسند داشت و از هر نیکی دور بود و هرگونه بدی را دربرداشت. سخاوی (*الذیل*، ۸۱) از قول محبّ بغدادی عالم حنبلی نقل می‌کند که روز مذکور روز بزرگی بود و مردم از دو جهت شادمان شدند: یکی از جهت عزل هروی و دیگری به جهت نصب ابن‌حجر. در «تقلید» وی بر این منصب در کنار «قاضی‌القضاة بالبلاد المصریّة» ولایتِ‌وقضای «بلاد شامیة» را نیز افزودند.

در این دوره از اشتغال او به قضاء، نجم‌الدین ابن‌حِجّی کوشید تا این منصب را از ابن‌حجر بگیرد، اما موفق نشد و ابن‌حجر تا ۲۶ صفر ۸۳۳ در این منصب باقی ماند و در آن روز معزول شد و علم‌الدین بلقینی جای او را گرفت (همانجا).

ابن حجر بعضی از قضایای این دوره از قضا را که چهارسال و چند ماه طول کشید، یادداشت کرده است. از آن جمله درگیری او با قاضی عبدالرحمن بن علی تَفَهْنی (د ۸۳۵ ق) قاضی حنفیه بود. تفهنی دربارهٔ زندقه و قتل شخصی به نام میمونی فتوا داد. اما قاضی حنبلی و ابن‌حجر موافقت نکردند و ابن حجر گفت که میمونی عقل درستی ندارد و به همین جهت فتوای قتل درست نتواند بود. پس از بحث زیاد رأی ابن‌حجر غالب آمد و میمونی نجات یافت. آنچه در این قضیه جالب‌توجه است، این است که به‌گفتهٔ ابن‌حجر بیشتر سپاهیان و مباشران امور از تفهنی طرفداری می‌کردند. این شاید بدانجهت بود که سپاهیان و مباشران امور در دستگاه ممالیک بیشتر حنفی مذهب بودند. اما خُشْقَدم نامی که طرف میل سلطان بود، از میمونی طرفداری می‌کرد (*انباء*، ۷۶/۸ ـ ۷۷).

ابن حجر در ۸۳۱ ق با تدبیری که به کار بست، از انهدام کنیسه‌های یهودیان جلوگیری کرد و فقط به ویران کردن آنچه به تازگی احداث کرده بودند، رای داد (*انباء*، ۱۳۷/۸). ابن‌حجر می‌گوید دیدم که عوام با بیلها و کلنگها منتظر اجرای حکم هستند و این هنگام عصر بود. اگر به عوام اجازه داده می‌شد، همهٔ کنیسه‌ها را ویران می‌کردند. من گفتم امشب منتظر بمانید تا دربارهٔ کلیساهای مسیحیان نیز حکم داده شود، عوام این سخن را پسندیدند و پراکنده شدند و من به والی امر کردم تا آنچه را که به تازگی احداث شده بود، در آن شب ویران کنند و بدین‌ترتیب از ویرانی همهٔ کنیسه‌ها جلوگیری شد.

ابن‌حجر در رجب ۸۳۱ در مجلسی که به امر سلطان برای رسیدگی به امر مَحْمِل حج تشکیل شده بود، شرکت کرد. علاءالدین محمدبن محمد بخاری (د ۸۴۱ ق) با گرداندن محمل در بازارها و شوارع مخصوصاً در شبها مخالف بود و می‌گفت این امر سبب آذین بستن دکانها و موجب کارهای زشت و ناشایست می‌شود و بهانه‌ای به دست مردم برای فساد و اعمال خلاف می‌دهد. ابن‌حجر در آن مجلس گفت: گرداندن محمل هم متضمن مصلحت است و هم موجب مفسده، آنچه متضمن مصلحت است اعلام مردم است به اینکه راهها امن است و مردم می‌توانند به سفر حج بروند و آنچه موجب مفسده است آذین بستن بازارها و شوارع است که مردم را به فساد برمی‌انگیزد. پس آنچه موجب مصلحت است باید حفظ شود و آنچه مایهٔ فساد است باید منع گردد.

در همین مجلس علاءالدین بخاری، ابن‌عربی عارف مشهور را تکفیر کرد و قاضی مالکی به حمایت از ابن‌عربی برخاست و ابن‌حجر از علاءالدین بخاری طرفداری کرد. مسأله را نزد سلطان بردند و در آنجا قاضی مالکی از ابن‌عربی تبرّی جست. سلطان گفت آیا قاضی مالکی را باید به جهت حمایت سابقش از ابن‌عربی معزول ساخت یا تعزیر کرد؟ ابن‌حجر به هیچ‌کدام رأی نداد و گفت تبرّی او از ابن‌عربی کافی است (*انباء*، ۱۴۴/۸ ـ ۱۴۶).

در ربیع‌الآخر ۸۳۳ دعوای مهم دیگری پیش آمد که در آن علم‌الدین بلقینی دشمن سرسخت ابن‌حجر با او به مخالفت برخاست. سلطان از وکیل بیت‌المال زمینی را خرید و آن را وقف کرد. قضات شافعی و از جمله ابن حجر این وقف را تنفیذ کردند و قاضی حنفی با آن مخالفت کرد. علم‌الدین بلقینی که شافعی بود نیز مخالفت کرد و گفت وکیل در این معامله مانند خود موکلّ (یعنی سلطان) است و اگر سلطان از وکیل بیت‌المال زمینی که متعلق به بیت‌المال است بخرد، مثل این است که خودش هم بایع و هم مشتری یا هم موجب و هم قابل باشد و این امر سبب بطلان بیع می‌شود. ابن‌حجر در پاسخ گفت که وکیل بیت‌المال وکیل سلطان نیست بلکه وکیل همهٔ مسلمانان است و بنابراین اتحاد بایع و مشتری لازم نمی‌آید. سرانجام پس از بحث و جدال بسیار وقف تنفیذ شد (ابن‌حجر، *انباء*، ۱۷۵/۸ ـ ۱۷۸).

در ربیع‌الآخر ۸۳۲ ابن‌حجر در منصب قاضی‌القضاتی در مسأله‌ای مالی و اقتصادی دخالت کرد و مشکلی مهم از مشکلات اقتصادی مردم را برطرف ساخت. این مشکل دربارهٔ پول رایج که فلوس خوانده

می‌شد، پیش آمد. معاملات با فلوس صورت می‌گرفت، اما قیمت آن بالا و پایین می‌رفت و مردم متضرر می‌شدند. در ماه مذکور قیمت فلوس را در مقایسه با نقره بالا بردند و هر رطل آن را ۱۸ درهم اعلام کردند. کسانی که طلبکار بودند یا فلوس داشتند خوشحال شدند و کسانی که مقروض بودند غمگین شدند و مخصوصاً عمال دولتی مردم را مجبور ساختند که طلب خود را با وزن اول بگیرند.

ابن حجر گفت که چنین الزامی به طور مطلق لازم نیست و تابع شروط معامله است. پس دستور داده شد که در هیچ معامله و صداق و غیر آن سندی بدون تعیین نقره و طلا ننویسند. زیرا در اسناد معاملات فلوس می‌نوشتند در صورتی که گاهی فلوس بدست نمی‌آمد. ابن حجر می‌گوید این قضیه به دست او حل و فصل شد و خداوند او را به این کار موفق ساخت (همان، ۱۶۹/۸ ـ ۱۷۰، ۲۹۵).

ابن حجر در صفر ۸۳۳ از سمت قاضی القضاتی شافعیه برکنار شد و به جای او علم‌الدین بلقینی مخالف ابن حجر قاضی القضات شافعیه گردید و دوباره در ۲۶ جمادی‌الاول ۸۳۴ به این منصب گماشته شد ونظارت جامع ابن طولون و ناصریه را نیز به او واگذار کردند. ابن حجر در این سمت این بار در حدود شش سال و چهار ماه دوام کرد (سخاوی، *الذیل*، ۸۱ ـ ۸۲).

در ذیقعدهٔ ۸۳۵ دوباره مخالفت او و علم‌الدین بلقینی بالا گرفت. بلقینی می‌خواست که وظایف نظارت بر جامع ابن طولون و مدرسهٔ ناصریه را از ابن حجر بگیرند و به او واگذار کنند و دربرابر این کار او از کوشش برای دست یافتن به منصب قضا صرف نظر کند. ابن حجر به این کار رضایت داد، اما بلقینی از سلطان تشکر کرد و چون سلطان گفت که این تشکر را باید از ابن حجر کند در پاسخ گفت که این مناصب را من از سلطان دارم. این از حماقت بلقینی بود، زیرا واقف موقوفات جامع ابن طولون و ناصریه در نظارت، نظر قاضی شافعی را شرط کرده بود نه نظر سلطان را، و اگر سلطان بدون رضایت قاضی شافعی چنین اجازه‌ای می‌داد، برخلاف نظر واقف عمل کرده بود. ابن حجر با شنیدن این خبر حکم به عزل بلقینی از وظایف مذکور کرد، ولی بلقینی اعتنایی نکرد و به کار خود ادامه داد. در این میان مسألهٔ خانهٔ ابن النقاش پیش آمد. این خانه متصل به جامع طولون بود و بلقینی دستور داده بود تا خانهٔ مذکور را خراب کنند. ابن حجر و قاضی مالکی برخلاف رأی بلقینی حکم کردند و قاضی حنفی از بلقینی طرفداری کرد، اما سرانجام نظر ابن حجر غالب آمد (ابن حجر، همان، ۲۵۵/۸ ـ ۲۵۶).

ابن حجر در ۸۳۶ ق به عنوان قاضی القضاة در سفر سلطان اشرف برسبای به شام و دیار بکر همراه او بود. ابن حجر (همان، ۲۷۴/۸ ـ ۲۸۳) شرح این سفر و منازل سر راه را نوشته است. سلطان و همراهان در نیمهٔ شعبان سال مذکور وارد دمشق شدند وابن حجر در ۱۶ همان ماه مجلس املاء ترتیب داد و مُستملی قاضی نورالدین‌بن‌سالم بود و علمای دیگر مانند حافظ شمس‌الدین‌بن‌ناصرالدین ودیگران در این مجلس شرکت جستند. روز پنجشنبه ۲۴ شعبان به بیرون شهر حمص رسیدند و بعد به راه افتادند و پنجم رمضان با موکبی با شکوه وارد حلب گردیدند و ۱۵ روز در آن شهر ماندند. پس از آن به راه افتادند و ابن حجر بعد از مدتی همراهی با سلطان به حلب بازگشت. در ۲۸ شوال کسوفی اتفاق افتاد و ابن حجر در جامع کبیر حلب با مردم نماز آیسات خواند. این سفر که به قصد جنگ با امیر عثمان قرایولوک امیر ترکمانان آق قویونلو بود، نفعی به حال سلطان نداشت ومحاصرهٔ آمِد ناکام ماند. سلطان پس از آشتی با قرایولوک به حلب بازگشت و از آنجا به دمشق آمد. در آغاز محرم ۸۳۷ سلطان روی به مصر نهاد و ابن حجر همراه او بود و پس از گذشتن از غزه روز پنجشنبه عاشورای آن سال به قاهره رسیدند.

ملک اشرف در جمادی الآخر ۸۳۷ بیمار شد و ابن حجر دوبار از او عیادت کرد. در شعبان همین سال بنا به رسم همیشگی در قلعهٔ قاهره شروع به قرائت صحیح بخاری کردند و مردی به نام ابن الحلاج ادعا کرد که صد و بیست علم می‌داند و از ابن حجر مسائل مشکلی پرسید. ائمه و قضات به او سوءظن پیدا کردند و او را مورد اهانت قرار دادند. این شخص بعدها از ابن حجر پوزش طلبید و گفت او را برای توهین به ابن حجر و کاستن ارزش او به این کار واداشته بودند (همان، ۳۰۱/۸ ـ ۳۰۲).

در محرم ۸۳۷ رسولی از جانب ایران به نام تاج‌الدین عبدالله حسینی شیرازی با هدایای فراوان به قاهره آمد و از طرف شاهرخ پسر امیرتیمور از سلطان تقاضا کرد تا اجازه دهد او نیز پوششی برای کعبه بفرستد. سلطان دستور داد تا در ماه صفر همان سال مجلسی از قضات با فرستادهٔ شاهرخ تشکیل شود و در این باره تصمیم بگیرند. قضات در مجلس مذکور این تقاضا را رد کردند برای آنکه بهانه‌ای می‌شود تا سلاطین و امرای دیگر نیز چنین تقاضایی بکنند. سلطان می‌خواست این تقاضا بی‌چون و چرا و بطور مطلق رد شود و از جهت نرمی پاسخ قضات خشمگین گردید. همهٔ علما و قضات جز ابن حجر که همان جواب سابق خود را تأیید کرد، برای استرضای سلطان حکم به منع مطلق دادند، اما سلطان نوشته‌های آنها را نپسندید و علم‌الدین بلقینی نارضایی سلطان را فرصت شمرد و درصدد گرفتن منصب قضا از دست ابن حجر برآمد و قاضی شمس‌الدین تفهنی نیز او را تأیید کرد، اما سعی هیچ یک نتیجه‌ای نداد (همان، ۳۲۸/۸ـ۳۳۰).

اما علم‌الدین بلقینی از کوشش در به دست آوردن قضای شافعیه باز نمی‌ایستاد. در این میان حمصی قاضی شام که معزول شده بود، به قاهره آمد و بلقینی او را بر آن داشت که نامه‌ای بنویسد و قضای شافعیه را در قاهره به جای ابن حجر برای خود بخواهد. و چون از این معنی پرسیده شد، گفتند برای این است که این شخص مبلغ زیادی برای این کار می‌پردازد و اگر کسی دیگر که سزاوارتر از اوست همین مبلغ را پیشنهاد کند، او را قاضی می‌کنند. مقصود این است که حمصی به تحریک بلقینی مبلغ زیادی برای گرفتن قضا از دست ابن حجر

پیشنهاد کرده بود، اما این حیله‌ای بیش نبود، زیرا بلقینی که سزاوارتر از او بود، فوراً همین مبلغ را قبول می‌کرد و به مقصود خود که رسیدن به مسند قضا بود نایل می‌آمد. سلطان به این پیشنهاد مایل شد، ولی تا پایان ماه رمضان ساکت ماند. در ماه شوال آن شخص که برای قضای بلقینی می‌کوشید پیشنهاد خود را دوباره مطرح کرد. سلطان به یکی از خواص خود گفت تا با ابن حجر سخن بگوید و از او برای پرداخت مبلغی (برای ابقاء در منصب) سؤال کند. اما ابن حجر از پرداخت مبلغ سرباز زد و در روز پنجشنبه ۵ شوال از منصب قضا برکنار شد و قاضی علم‌الدین بلقینی به جای او منصوب گردید.

در ۶ شوال ۸۴۱ ابن حجر به منصب قضا بازگشت. در ۹ ربیع‌الآخر ۸۴۲ نامهٔ سلطنت چقمق (ملک ظاهر) که در ۱۹ ربیع‌الاول برتخت نشسته بود، در قصر خوانده شد و سخنی دربارهٔ قضات پیش آمد (ظاهراً در عیب‌جویی از آنان). ابن حجر که قاضی شافعی بود گفت: «عَزَلْتُ نَفْسی»، من خود را از قضا عزل کردم. ملک چقمق در پاسخ گفت: «أعَدْتُکَ»، ترا برگرداندم. ابن حجر پذیرفت و سلطان به او و یارانش خلعت داد و اوقافی را که از دست قاضی شافعی بیرون شده بود، به او بازپس گردانید. این اوقاف در زمان قضای ولی‌الدین عراقی وقف قراقوش و در زمان تصدی بلقینی وقف تنبغا بود. همهٔ این اوقاف با فرمان تازه‌ای بازگردانده شد (همان، ۴۲/۹).

ابن حجر در روز دوشنبه آخر ربیع‌الآخر برای تهنیت سلطنت پیش سلطان رفت و از او خواست که به آنچه از اوقاف و نظارتها به وی سپرده است، گواهی دهد و او نیز در حضور قضات گواهی داد. آنگاه ابن حجر شکایت کرد که ملک اشرف برسبای در زمان سلطنت چیزهایی از او گرفته و به علم‌الدین بلقینی بخشیده است. سلطان دستور بررسی داد و ناظرالجیوش وساطت کرد تا بلقینی نصف آنچه را که گرفته بود، بازپس داد (همان، ۴۶/۹).

در ۲۴ جمادی‌الاول ۸۴۲ حسن‌بن‌حسین‌الامیوطی که در خانه‌های قضات وکالت می‌کرد و نقیب قاضی علم‌الدین بلقینی بود، بر اثر شکایات زیاد مورد تعقیب قرار گرفت و یکی از شکایت کنندگان وَلَوی بلقینی از اقارب علم‌الدین بلقینی بود. سرانجام به وساطت ناظرالجیش ابن حجر رأی به عدم تعقیب داد. تفصیل داستان را سخاوی (*الضوء*، ۹۸/۳، ۹۹) آورده است، اما در *انباء* (۴۸/۹) نام او به غلط حسین بن حسن آمده است و میان کلمهٔ «شکا» و نام او جمله‌ای افتاده است که متضمن نام شاکی بوده است. بدون این تذکر مطلب *انباء* (چاپ حیدرآباد) قابل فهم نیست.

در رجب ۸۴۴ ابن حجر حکمی صادر کرد که دلالت بر بینش و وسعت مشرب او دارد. در آن روز در حضور سلطان بر ضدّ قاضی شمس‌الدین صفدی حنفی شکایت شد که او گفته است مقید به مذهب حنفی نیست بلکه گاهی به مذهب شافعی و گاهی به مذهب احمدبن حنبل و گاهی به مذهب مالک رأی می‌دهد و علمای حنفیه گفته‌اند که این کار او بازی با مذهب است و حکم او درست نیست. صفدی در پاسخ گفت که او چنین نگفته است، بلکه گفته است به مذهب یکی از بزرگان حنفیه مقید نیست و در مواقع مقتضی به رأی یکی از علمای مذکور عمل می‌کند. مدعیان او گفتند که دعوی در حکم به مذاهب مختلف است نه در درون یک مذهب و از این رو پاسخ او مطابق دعوی نیست. ابن حجر به کمک صفدی شتافت و گفت اگر رأی یک عالم حنفی مطابق با رأی شافعی باشد و روایت او از یک عالم حنفی دیگر مطابق با مذهب مالک باشد، جواب با ادعا مطابقت می‌کند. سلطان قاضی را به طریق سابق (از روی اهلیّت) منصوب می‌کند و آنکه اهلیت ترجیح یک رأی را دارد بر مقلِّدِ صرف مقدّم است و صفدی اهلیّت دارد و در این باب نمی‌توان بر او انکار کرد. سرانجام سلطان گفت اگر این ادعا بر او ثابت شود، چیزی بیشتر از تعزیر بر او لازم نمی‌آید و تعزیرش همین بود که از دمشق به قاهره احضار شده است (ابن حجر، *انباء*، ۱۳۳/۹-۱۳۴).

در محرم ۸۴۴ قضیهٔ دیگری پیش آمد که سبب عزل موقت ابن حجر و بازگشت مجدد او به منصب قضا گردید. تفصیل آن چنین است که روز سه‌شنبه ۲۷ محرم سال مذکور به سلطان شکایت کردند که مردی پیش از مرگ خود شخصی را وصی خود کرده بود. پس از مرگ او قاضی شافعی (یعنی ابن حجر) شخص دیگری را در وصایت با وصی اولی شریک کرده است و به سبب آن در ترکه متوفی تفریط واقع شده است. سلطان هر دو وصی را خواست و نایب قاضی را که اهلیت وصی دیگر را تثبیت کرده بود، نیز خواست و دستور داد که وصی تازه و نایب ابن حجر را در قلعه حبس کنند. پس از آن از وصی نخستین پرسش به عمل آورد و آن وصی سخنانی گفت که موجب تغیّر خاطر سلطان بر ابن حجر گردید، زیرا پنداشت که آن شخص راست می‌گوید. اما حقیقت قضیه این بود که آن وصی اول مشهور به دروغگویی و بهتان بود و قاضی برای مصلحت وراث شخص دیگر را در وصایت دخالت داده بود تا او نتواند خودسرانه هر چه می‌خواهد بکند. اما وصی اول سخنانی گفت که وصی دوم را متهم می‌ساخت و سلطان خیال کرد که این همه از قاضی (ابن حجر) است. پس بر قاضی خشم گرفت و دستور داد که روز جمعه خطبه نخواند و یکی از نواب حکم به نام برهان‌الدین ابراهیم بن احمد، معروف به ابن المیلق (د ۸۶۷ ق) را برای خواندن خطبه تعیین کرد و از او برای تعیین قاضی آینده مشورت خواست. ابن المیلق، شمس وِنائی را که از قضای دمشق منفصل شده بود، پیشنهاد کرد. علم‌الدین بلقینی رقیب ابن حجر کوشش زیاد کرد که او را به جای ابن حجر منصوب کنند، اما توفیق نیافت و قضای شمس ونائی محقق شد و این در روز شنبه ۲ صفر سال مذکور بود. اما در همین روز در نتیجهٔ مجلس تحقیقی که به ریاست نایب قلعه و حضور شهود و دو وصی مذکور و یکی از تجار معروف تشکیل گردید، دغلبازی و دروغگویی وصی اول ثابت شد و برائت ابن حجر و نایب او مسلم گردید. روز یکشنبه ۳ صفر نایب قاضی و وصی دوم را از زندان آزاد کردند و پسر سلطان امیر ناصرالدین محمد که شاگرد ابن

حجر بود، دخالت کرد تا التیام خاطر ابن حجر به عمل آید. با این کار قضای شمس ونائی باطل شد و سلطان خلعتی از جبّهٔ سمور به ابن حجر بخشید. ابن حجر این خلعت را روز دوشنبه پوشید. آن روز به قول ابن حجر روز «مشهودی» بود (همان، ۱۲۰/۹_۱۲۱).

روز دوشنبه ۱۵ ذیقعدهٔ ۸۴۶ واقعه‌ای اتفاق افتاد که منجر به عزل موقت ابن حجر از منصب قضا گردید، ولی بعداً به منصب خود بازگشت. مسأله از این قرار بود که دو خواهر در شام مدت ۵ سال و یک ماه و ۱۰ روز برای نظارت بر موقوفهٔ پدرشان نزاع کردند تا آنکه حمصی قاضی شافعیه در دمشق حکم کرد که هر دودر نظارت شریک باشند. پس از مدتی ونائی که قاضی شده بود، به نفع خواهر بزرگ‌تر رأی داد و خواهر کوچک‌تر را از نظارت منع کرد. در حضور سلطان مجلس محاکمه‌ای برای این قضیه تشکیل شد و بزرگان جانب خواهر کوچک‌تر را گرفتند و گفتند حکم ونائی نمی‌تواند حکم حمصی را نقض کند. سلطان به ابن حجر دستور داد که بررسی کند و هر دو خواهر را در نظارت شریک سازد. ابن حجر پس از مشاهده و تأمل در قضیه حکم ونائی را قابل نقض ندید. وکیل خواهر کوچک‌تر گفت که حکم ونائی مبنی بر اسراف و تبذیر و سفاهت خواهر کوچک‌تر در امر وقف است و چون معنی تبذیر و سفاهت را بیان نکرده است، حکم او نافذ نیست، زیرا ممکن است بعض از شهود آنچه را که او اسراف و سفاهت می‌داند، اسراف وسفه ندانند و بر این ادعای خود فتاوای جمعی از علمای شافعی را گردآوردند. ابن حجر گفت اگر ونائی حاضر شود و بگوید سفاهت و اسراف را تفسیر کرده است در حکم او قدحی نیست و سخن او پذیرفته است. وکیل و خواهر کوچک دست به دامن بعضی از بزرگان زدند و گفتند: ابن حجر جانب ونائی را گرفته است و سلطان به همین جهت ونائی و ابن حجر را از منصب قضا معزول ساخت. ابن حجر به خانه رفت و با کسی رفت و آمد نکرد. روز پنجشنبه ۱۸ آن ماه سلطان ابن حجر را به حضور خواست و ابن حجر در حضور سلطان دعوی را به تفصیل مطرح کرد. سلطان از او پوزش طلبید و منصب را به او بازگردانید ولی ابن حجر تصمیم گرفته بود که به منصب بازنگردد. پس از آن قاضی مالکی نزد ابن حجر رفت و گفت اگر تصمیم به بازگشت نگیرد خطری متوجه مال و فرزند و آبروی او خواهد شد. ابن حجر به ناچار پذیرفت، اما سلطان اصرار کرد که باید هر دو خواهر را در نظارت شرکت دهد. ابن حجر پس از مراجعه گفت که حکم ونائی سالها پیش صادر شده است و ممکن است در طی این چند سال خواهر کوچک بر سر رشد و عقل آمده باشد و باید چند تن به این کار شهادت دهند تامسألهٔ مشارکت صحیح باشد. شهادت شهود نزد نایب قاضی صورت گرفت و مسأله حل و تصفیه شد (همان، ۱۸۷/۹_۱۸۹). در ربیع‌الآخر ۸۴۸ واقعهٔ دیگری برای ابن‌حجر به هنگام تصدی منصب قضا روی داد که تفصیل آن را خود او در *انباء الغمر* چنین آورده است:

روز یکشنبه ۳ ربیع‌الآخر یکی از دَویداریّه (دوات‌داران، از صاحب منصبان بزرگ حکومت ممالیک) از جانب سلطان نزد من آمد و از سوی او امر کرد که من در خانه بمانم. این دستور کنایه از عزل من بود، پس از آن یک ساعت یا کمتر سپری نشد که شیخ شمس‌الدین رومی ندیم سلطان آمد و گفت که سلطان از کار خود پشیمان است و گفته است که مقصود او عزل من نبوده است، و از من خواست که بامداد به قلعه بروم تا «خلعت رضا» که علامت رضایت سلطان است، بپوشم. سبب این واقعه آن بود که یکی از نایبان من در حکم چیزی را ثابت کرده بود و سلطان از آن در شک افتاده بود و نایب و بعضی از گواهان را به‌حضور خواسته بود. در بازپرسی سخن گواهان بایکدیگر مطابقت نکرده بود و سلطان در خشم رفته و نایب را زندانی ساخته و به عزل من حکم کرده بود، امّا بعد در همان روز مرا به قضا برگرداند و نایب مرا نیز از زندان در آورد. من ناراحت شدم و تصمیم گرفتم که برای خود بیش از ده نایب نگیرم و کسی را بجز ایشان بدون اجازهٔ شفاهی سلطان به کار بازنگردانم. پس از آن علت آنچه را که نایب من در حکم ثابت کرده بود، روشن کردم. سلطان در حضور قاضی حنفی و شمس‌الدین ونائی سخن مرا قبول کرد و این دو قاضی گفتند که نایب در حکم خود اشتباه نکرده است. با اینهمه در دل سلطان هنوز چیزی باقی مانده بود تا آنکه در مجلس دیگر در قبول عذر تأکید کرد و از نایب راضی شد و یک فَرَجیّه باو پوشانید و اجازه داد که به شغل نیابت خود باز گردد. (۲۲۱/۹ _ ۲۲۲).

روز دوشنبه یازدهم محرم ۸۴۹ ابن حجر از مقام حکم و قضا منفصل گردید و به جای او شمس‌الدین محمد بن علی القایاتی قاضی القضاة شافعیه شد. علت انفصال او سقوط منارهٔ مدرسهٔ فخریه در بازارچهٔ صاحب بود که موجب مرگ عده‌ای و زخمی شدن و ناقص شدن عده‌ای دیگر گردید. ناظر مدرسهٔ مذکور شخصی به نام نورالدین قلیوبی بود که یکی از نایبان ابن حجر در قضا بود و سلطان خیال کرد که او نایب ابن حجر در مدرسهٔ مذکور نیز بوده است و سقوط مناره بر اثر غفلت ابن حجر از مرمّت منارهٔ مذکور بوده است. ولی بعد معلوم شد که ابن حجر نه متولی مدرسهٔ مذکور بوده است و نه نایبی در آن داشته است. این واقعه سبب شد که دشمنان ابن حجر فرصت یافتند و به سلطان رساندند که ابن حجر او را ظالم و ستمکار می‌داند. سلطان سخت در خشم شد و او را از منصب قضا و حکم معزول کرد و او را ملزم ساخت که دیهٔ کشته شدگان زیر آوار منار مدرسه را بپردازد (همان، ۲۳۲/۹_۲۳۳). ابن حجر در این دوره هفت سال و اندکی بیش از سه ماه در منصب قضا بر جای ماند.

شمس‌الدین محمد قایاتی روز دوشنبه ۲۸ محرم ۸۵۰ پس از یک سال و ۱۵ روز جلوس بر مسند قضا فوت کرد و در روز دوشنبه ۵ صفر آن سال ابن حجر به جای او منصوب گردید، اما باز در اواخر ذیحجهٔ همان سال منفصل گردید و باز روز دوشنبه ۸ ربیع‌الثانی ۸۵۲ به منصب قضا بازگشت تا سرانجام روز ۱۵ جمادی‌الآخر همان سال به کلی از این منصب کناره‌گیری کرد و دیگر این منصب را نپذیرفت. مجموع

مدت جلوس او بر مسند قضا در سرتاسر زندگیش کمی بیش از ۲۱ سال بود (سخاوی، *الذیل*، ۸۴ـ۸۵).

تفصیل دربارهٔ ادوار گوناگون جلوس و تصدی منصب قضا از ابن حجر برای آن است که از روش حکم و داوری او و نیز از شخصیت او، که مقام قضا محک و معیاری برای آن است، و همچنین از کیفیت و وضع این منصب در آن زمان که از دورانهای مهم قضا در عالم اسلام است، نمونه‌هایی به دست داده شود. اهمیت این منصب و اهمیت بزرگانی که این منصب را در دورهٔ ممالیک و مخصوصاً در قرنهای ۷ـ۹ق اشغال کرده بودند، هیچ گاه در عالم اسلام سابقه نداشته و پس از آن دوره هم هیچ گاه دیده نشده است.

با اینکه در عصر ابن حجر قضا از استقلال نسبی و اهمیت زیادی برخوردار بود، باز سلاطین و امرا از اعمال نفوذ در دستگاه قضایی خودداری نمی‌کردند. با اینهمه نفوذ دین و روحانیت و قضات عالی مقام سد و مانعی در راه اعمال نفوذ و تسلط کامل دستگاه نظامی و سلطنتی بود. از مقاومتهای ابن حجر در برابر سلاطین معاصرش شخصیت و تقوای او نمایان می‌شود، گرچه حرص و ولع او برای این مقام و رقابتها و هم‌چشمیهای او با معاصران و اقران خود، که ناشی از ضعف کلی انسانی است، اندکی از معنویت او کاسته و زبان مخالفانش را بر او دراز کرده بود.

سخاوی که از معتقدان و پیروان پرو پا قرص اوست، مشکلاتی را که بر سر راه ابن حجر در کار اعمال حق و عدالت بوده است، می‌شمارد. او می‌گوید: شیخ ما روز به روز از این که کار قضا را پذیرفته بود، پشیمان‌تر می‌گردید، زیرا دولتیان میان قاضیان صاحب فضیلت و دیگران فرقی نمی‌گذارند و اگر درخواستهای ایشان از قاضی، گرچه برحق نباشد، پذیرفته نشود، در ذمّ او مبالغه می‌کنند، بلکه دشمنش می‌دارند. از این‌رو قاضی ناگزیر است با کوچک و بزرگ بسازد تا جایی که دیگر نمی‌تواند موفق به اجرای عدالت بشود. نیز می‌گوید که ابن حجر صریحاً می‌گفت که با قبول این منصب برخود جنایت کرده است و بسا اشخاصی که آرزوی ملاقات او را داشته‌اند و چون شنیده‌اند که او این منصب را پذیرفته است، از او روی برگردانده‌اند. در ۸۴۱ ق که ابن حجر مجدداً قضا را پذیرفته بود و قضات برای تهنیت حلول ماه پیش سلطان رفته بودند، از او مؤکّداً خواست که هرگز نامه و توصیهٔ صاحب جاهی را برای فشار بر قاضی نپذیرد و اگر صاحب مقامی خواست ملک وقفی را اجاره کند، قبول نکند تا قاضی از این راه بتواند از روی حق و عدالت حکم کند. سخاوی می‌گوید شرط خوبی بود، اگر مراعات می‌شد (*الذیل*، ۸۰ـ ۸۲). سخاوی در جای دیگر (*الضوء*، ۳۸/۲) می‌گوید: ابن حجر سرانجام در آخر عمر از کثرت رنج و محنتی که در این راه بر او وارد آمد، تصمیم گرفت دیگر این منصب را نپذیرد و گفت در بدنش مویی نیست که بخواهد این منصب را قبول کند.

اما ابن حجر ظاهراً به مرور زمان به مناصبی که به او داده شده بود، دلبستگی پیدا کرده بود و با از دست دادن آنها غمگین می‌شد. چنانکه پس از گرفتن تدریس بیبرسیه از او تأثر خود را نهان نکرد و به ملک ظاهر گفت: وظیفه (یعنی وظیفهٔ تدریس) مرا به کسی دادی که از اسلام خبر ندارد (عزالدین، ۱۶۱، به نقل از سخاوی، *الجواهر و الدرر*). و نیز دربارهٔ عزل خود از قضا گفته بود که از ولایت قضا مسرور نبوده اما از معزول شدن ناراحت گردیده است (همو، ۱۶۰). ابن فهد مکی (د ۸۷۱ ق) می‌گوید که گاهی سلطان از ابن حجر ناراضی می‌شد و در میان مردم شایع می‌گردید که می‌خواهند او را معزول کنند. ابن حجر مقداری پول هدیه می‌کرد و در منصب خود باقی می‌ماند. آنگاه می‌افزاید که اگر ابن حجر خود را از مسند قضا دور می‌داشت و شب و روز به علم مشغول می‌گردید و به زیارت حج و قبر نبی می‌رفت و مجاور حرمین می‌شد، مقامش نزد خدا و مسلمین بالا می‌رفت؛ اما حبّ منصب در دل او جای گرفت و فریب پسرش را خورد و این پسر او را در مهلکه‌ها انداخت (صص ۳۳۰ ـ ۳۳۱).

دربارهٔ این انتقاد ابن فهد مکی باید گفت که دارای دو قسمت است: یکی راجع به پسرش و دیگری راجع به منصبش. نظر ابن فهد دربارهٔ پسرش از منابع دیگر نیز تأیید می‌گردد: پسر او بدرالدین محمد (د جمادی الاول ۸۶۹) نام داشت. ابن تغری بردی (۵۳۳/۱۵) می‌گوید: در ابن حجر عیبی نبود جز آنکه پسرش را خیلی به خود نزدیک کرد و این پسر نادان و بدسیرت بود، اما او در این باره چه می‌توانست بکند. ابن حجر جز این پسر که فرزند صلبی او بود، پسری دیگر نداشت. ولی الدین سَفَطی که در ربیع الاول ۸۵۱ پس از بلقینی بر مسند قضای شافعیه نشست، برای دور نگاهداشتن ابن حجر از منصب قضا امر به تعقیب پسر او کرد با آنکه او به شمس قایاتی به جهت همین کار، یعنی تعقیب پسر ابن‌حجر، سخت اعتراض کرده بود (سخاوی، *الذیل*، ۲۴۹). البته اگر پسر ابن حجر بهانه‌ای به دست نمی‌داد، تحت تعقیب واقع نمی‌شد. ابن حجر برای دفاع از پسرش کتابی نوشت به نام *رَدْعُ المجرم فی الذّبّ عن عرض المسلم* (همانجا). خود ابن حجر هم وقتی که مردم به خانهٔ او برای دلداریش از عزل از منصب و تهنیت به قاضی قایاتی برای تصدی منصب رفته بودند، شعری از یکی از شعرای پیشین انشاد کرد که در آن تلویحاً به حرص و ولع خود به منصب اقرار کرده بود (همان، ۸۴).

اما انتقاد ابن فهد که چرا به جای اشتغال به قضا به تصنیف و زیارت مشغول نشد، بی‌معنی است، زیرا ابن حجر بارها به زیارت حج رفته است و همهٔ اوقات فراغت خود را صرف تدریس و تصنیف کرد و شمارهٔ تألیفات او به صدوپنجاه می‌رسد.

اما حرص و ولع او به منصب چنانکه اشاره شد واقعیت دارد. او هم مانند قضات دیگر در مقابل مناصب «بذل» یا «تقدمه» (هدیه و تحفه) می‌داد. چنانکه از مطالعهٔ کتب تاریخ آن زمان برمی‌آید، این امر به منزلهٔ رشوه نبوده است. بلکه صاحبان مناصب بایستی از درآمدهای حاصل از وظایف خود و مخصوصاً تصدی اوقاف بدون پرده‌پوشی مبلغی به

سلطان بدهند و این در حقیقت در حکم مالیات بردرآمد بود. به گفتهٔ سخاوی، ابن حجر از درآمد خالص سالانهٔ خود از بابت وظایف ۱۳۰۰۰ دینار به ملک ظاهر می‌داد، در حالی که برای وصول این درآمد و مصرف حاصل اوقاف به او سند می‌دادند (عزالدین، ۱۶۰، به نقل از سخاوی). اتهام ابن حجر به اینکه در منصب قضا و وظایف دیگر تعدّی و اجحاف کرده نیز نادرست است. او با داشتن مخالفان و دشمنان سرسخت هرگز به تصرف در اموال متهم و محکوم نشد، در صورتی که بسیاری از قضات و صاحبان مناصب شرعی و متولیان اوقاف تحت تعقیب و مصادره قرار می‌گرفتند، مانند همان ولی الدین سفطی که با همهٔ سختگیری در املاک موقوفه و زیاد کردن عایدات آن متهم و محکوم به سوء استفاده گردید (نک: سخاوی، *الذیل*، ۲۴۵ ـ ۲۵۵).

از مواردی که احتیاط و تعهد ابن حجر را به مبانی شرعی در برابر الزام امرا و سلاطین می‌رساند، مسألهٔ تکفیر قرایوسف آق قویونلو است. این تکفیر مسأله‌ای سیاسی بود و غرض از آن برانگیختن مردم به جنگ با قرایوسف و حمایت از دشمن سرسخت او امیر عثمان قرایولوک امیر آق قویونلو بود. در قاهره محاضری برای تکفیر قرایوسف و پسرش ترتیب دادند و به مشایخ علم نشان دادند تـا امضا کنند. ابن حجر می‌گوید که این لطف خدا دربارهٔ من بود که ملتزم به امضای تکفیرنامه شدم، اما آن را امضا نکردم. سلطان در ۴ شعبان ۸۲۳ قضات و امرا را جمع کرد و فتاوای فقها در این باب خوانده شد. سلطان چون امضای ابن حجر را ندید، سبب امتناع او را پرسید. ابن حجر عذر آورد که چون استشهادنامه را نخست به او نشان نداده‌اند، او از امضا خودداری کرده است. سلطان دستور داد نسخهٔ جدیدی بنویسند و آن را نزد او بفرستند. اما ابن حجر این بار نیز به بهانه‌ای از امضا سرباز زد. زیرا تکفیرنامهٔ قرایوسف متضمن اتهاماتی بود که اثبات آن از نظر شرع مشکل بود (*انباء*، ۳۸۷/۷ ـ ۳۸۸).

مخالفان ابن حجر: ابن حجر با داشتن دوستان و شاگردان و معتقدان زیاد، مخالفانی هم داشته است که مخالفت ایشان بیشتر یا به سبب رقابت برای به دست آوردن مناصب و وظایف و یا به سبب رقابت در علم و یا صرفاً از حسد بوده است.

یکی از مخالفان مشهور او قاضی بدرالدین محمود بن احمد عِنتابی حنفی، معروف به عینی (د ۸۵۵ ق) است (برای شرح حال او نک: سخاوی، *الضوء*، ۱۳۱/۱۰ ـ ۱۳۵؛ همو، *الذیل*، ۴۲۸ ـ ۴۴۰). وی و ابن حجر در آغاز با همهٔ رقابتی که میان معاصران اتفاق می‌افتد، با یکدیگر دوستی داشتند و در سفر ملک اشرف برسبای به شام و دیار بکر همراه او بودند و عینی در زادگاه خود عینتاب از ابن حجر، پذیرایی کرد. این دو از یکدیگر استفاده‌های علمی نیز کردند و عینی به هنگام تصنیف *رجال طحاوی* از ابن حجر استفاده کرد و ابن حجر نیز از او چند حدیث استماع کرد، ولی رقابت این دو پس از آنکه ابن حجر کتاب *فتح الباری* را در شرح صحیح بخاری نوشت و منتشر کرد، شروع شد. بدرالدین عینی یک کتاب دو جلدی در شرح صحیح بخاری به نام *عمدة القاری* نوشت و با آنکه از کتاب ابن حجر نقل و استفاده کرد، اعتراضـاتی بـر او وارد ساخـت. ابـن حجـر دو کتـاب در جـواب اعتراضات او نوشت: یکی به نام *الاستنصار علی الطاعن المعثار* و دیگری به نام *انتقاض الاعتراض*. فضلا و علما در مقایسهٔ اعتراضات عینی و پاسخهای ابن حجر حق را به جانب ابن حجر دادند و کتاب عینی آن مقبولیتی را که کتاب ابن حجر یافت، پیدا نکرد (سخاوی، همانجاها).

عینی کتابی در سیرهٔ ملک مؤیّد شیخ نوشت به نام *السّیف المهنّد فی سیرة الملک المؤیّد* و ابن حجر کتابی در ردّ آن نوشت به نام *قَذی العین فی ردّ غراب البین*. ظاهراً مخالفت این دو از ۸۲۰ ق شروع شد. در آن سال منارهٔ برج شمالی جامع مؤیّدی در شرف افتادن بود و ابن حجر در مجلس سلطان دو بیت در این‌باره گفته بود که بعضی از اعضای مجلس آن را تعریض به عینی دانستند. عینی که خود شعر خوب نمی‌گفت از یکی خواست تا دو بیت در جواب ابن حجر بگوید و آن را به خود نسبت داد (*انباء*، ۲۸۱/۷). سخاوی می‌گوید: سرانجام عینی در مرض موت ابن حجر به عیادت او رفت و در یک مسأله مربوط به حدیث با او گفت و گو کرد (*الذیل*، ۴۳۴).

از دیگر مخالفان او شمس‌الدین محمدبن عطاء الله، معروف به شمس هروی (د ۸۲۹ ق) است و ما شمّه‌ای از مناسبات او را با ابن حجر گفته‌ایم. ابن حجر در مجلس مناظره‌ای که در ۲۸ ربیع الآخر ۸۱۷ با حضور علما و فقها تشکیل شد، او را سخت در تنگنا قرار داد. داستان این مجلس مناظره و توطئه‌ای که طرفداران هروی و مخالفان او برای خوار داشتن یکدیگر کرده بودند و رفتار سلطان مؤیّد در آن مجلس از داستانهای بسیار جالب مباحثات علماست و ابن حجر در *انباء* آن را به تفصیل ذکر کرده است (۱۷۲/۷ ـ ۱۷۹).

یکی دیگر از مخالفان او علم‌الدین بلقینی است. او سرسخت‌ترین دشمن ابن حجر بود و دائماً می‌کوشید تا به مناصب و وظایف او دست یابد و دشمنی او تا بدانجا رسید که پس از مرگ ابن حجر می‌خواست با بیوهٔ او ازدواج کند، ولی سخاوی او را از این کار بازداشت. چنانکه قبلاً اشاره شد ابن حجر او را به حمق متصف و به تصرفات غیرشرعی متهم کرده است (عز الدین، ۱۷۹).

شمس‌الدین محمد بن علی قایاتی نیز از مخالفان او بود و هنگامی که به قضا رسید، پسر ابن حجر را تحت تعقیب قرار داد (سخاوی، *الذیل*، ۲۸۴). همو به مساعدت و تحریک بلقینی وظیفهٔ مشیخه و نظارت خانقاه بیبرسیه را از ابن حجر گرفت. ابن حجر ناگزیر از خانقاه مذکور نقل مکان کرد و عیالش را به جای دیگر برد (همان، ۲۸۵ ـ ۲۸۶) با اینهمه ابن حجر در حق او خوبی کرد و پس از مرگش او رابه «نزاهت» و «عفت» ستود (*انباء*، ۲۴۷/۹).

زنان و اولاد ابن حجر: ابن حجر زنی فاضله داشت که از خاندان بزرگی بود و این زن برای او چند دختر آورد که همگی در زمان

حیات مادرشان فوت کردند. زن دیگری هم داشت که بیوهٔ ابوبکر امشاطی (د ۸۳۳ ق) بود. از این زن دختری پیدا کرد که دیر نپایید. زن دیگری بنام لیلی داشت که از او فرزندی پیدا نکرد. سرانجام کنیزی گرفت که مادر محمد تنها پسرش بود و این کنیز را به اصرار زنش رها کرد (عزالدین، ۷۷ ـ ۸۳).

پسر او بدرالدین محمد در ۱۸ صفر ۸۱۵ متولد گردید و زیر نظر پدر بزرگ شد و در مجالس املای او شرکت جست و در زمان حیات پدر مشیخهٔ خانقاه بیبرسیه و امامت جامع طولون را عهده‌دار گردید، اما پس از مرگ پدر به دنبال به دست آوردن مشاغل و وظایف او نرفت و در ۸۶۹ ق پس از تحمل صد روز بیماری سخت وفات یافت (همو، ۸۷ ـ ۸۸).

ابن حجر یک سبط (نوهٔ دختری) داشت به نام ابوالمحاسن یوسف ابن‌شاهین‌بن‌قطلوبن‌الکرکی. او با آنکه مدعی علم بود، به قول سخاوی، سیرتی ناپسندیده داشت و حرمت جد خود ابن حجر و دایی خود (پسر ابن حجر) را نگاه نداشت و بدین سبب سخاوی او را نکوهش کرده است (نک: *الضوء*، ۳۱۳/۱۰ ـ ۳۱۷).

وفات ابن حجر: ابن حجر در ذیقعدهٔ ۸۵۲ پس از پایان مجلس املاء بیمار شد. بیماری او را مؤلف *لحظ الالحاظ* اسهال و استفراغ خون نوشته است. درمان اطباء مفید نیفتاد و در شب شنبه ۲۸ ذیحجهٔ سال مذکور وفات یافت (ابن فهد مکی، ۳۳۷). مردم قاهره بازارها و دکانها را بستند و در تشییع جنازهٔ او شرکت جستند. عدهٔ تشییع کنندگان را ۵۰٬۰۰۰ تن نوشته‌اند و می‌گویند پس از تشییع جنازهٔ ابن تیمیه چنین تشییعی دیده نشده بود. سلطان و خلیفه در تشییع جنازه حاضر بودند و سلطان از خلیفه خواست که بر او نماز گزارد (عزالدین، ۹۳ ـ ۹۴). در حاشیهٔ *لحظ الالحاظ* (ص ۳۳۸) به نقل از *تاریخ* ابن طولون دمشقی آمده است که علم الدین بلقینی، دشمن سرسخت ابن حجر، به درخواست خلیفه بر او نماز خواند. نعش او را به قرافهٔ صغری حمل کردند و در آنجا در گورستان بنی الخرّوبی میان مرقد امام شافعی و شیخ مسلم سُلَمی در برابر جامع دیلمی به خاک سپردند. مؤلف *لحظ الالحاظ* می‌گوید: سلطان و رؤسای دولت جنازهٔ او را به دوش کشیدند (ابن فهد مکی، ۳۳۸).

ابن حجر خوش صورت با قدی مایل به کوتاهی و نحیف اندام و فصیح زبان بود. معاصرانش همه او را به قدرت حافظه و هوش تند و دانش زیاد و موثق بودن ستوده‌اند، استادش شیخ زین‌الدین عراقی گواهی داده بود که او داناترین اصحاب او به علم حدیث است. شعر خوب می‌گفت و اشعار زیادی حفظ داشت. بسیار روزه می‌گرفت و بسیار عبادت می‌کرد، متواضع و حلیم و خوش معاشرت بود. محضرش دوست داشتنی و خلقش پسندیده بود. شاگردان فراوانی داشت و چندین نسل از علماء شاگردان او بودند. بزرگ‌ترین و مشهورترین شاگردان او شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی مورخ مشهور قرن ۸ ق است و چنانکه سابقاً گفته شد، کتابی در شرح حال استادش به نام *الجواهر والدرر* تألیف کرده است.

تألیفات ابن حجر: فهرست کامل تألیفات ابن حجر را شاگردش سخاوی در *الجواهر والدرر* در ۱۰ برگ آورده است. سخاوی می‌گوید: او تصنیف را از ۷۹۶ ق آغاز کرد. بعضی از تألیفاتش را پیش از وفات تکمیل کرد و بعضی از آنها همچنان به حال مسوده باقی ماند. بعضی از آنها را فقط شروع به نوشتن کرد و بعضی از آنها را می‌توان در مرحلهٔ آمادگی گفت. خود او نام بیشتر مصنفات خود را در «کرّاسه»ای جمع کرده است. من از خودش شنیدم که می‌گفت: من از هیچ یک از تألیفات خود راضی نیستم، زیرا به این امید تألیف آنها را آغاز کردم که کسی در تحریر آنها مرا یاری دهد، ولی کسی را نیافتم بجز در مورد کتابهای شرح بخاری و *المشتبه* و *التهذیب* و *لسان المیزان*. در *لسان المیزان* می‌گوید اگر پیش‌بینی کار را می‌کردم در این کتاب مقید به ذهبی نمی‌شدم (زیرا *لسان المیزان* اختصار وتهذیب کتاب *میزان الاعتدال* ذهبی است) و کتابی مستقل و ابتکاری در این باب می‌نوشتم. سایر کتابهای من زیاد است اما از لحاظ ماده و «عُدّت» ضعیف است (بجاوی، ۱۲/۱).

سخاوی می‌گوید: من اوراقی را که ابن حجر در فهرست تألیفات خود نوشته است، بررسی کردم و دیدم که گاهی پس از ذکر اسم کتاب می‌گوید «تبییض آن راکامل کردم» یا «تبییض کردم» و یا «قسمتی از اوایل آن را تبییض کردم» و یا «به صورت مسوّده است» (همانجا). طبیعی است کسی که سالیان دراز عمر خود را در مسند قضا و نظارت اوقاف مدارس وجوامع گذرانده باشد، نمی‌تواند تمام صد و پنجاه تألیفی را که از او ذکر کرده‌اند، به طور کامل در دست مردم قرار دهد. با اینهمه ابن حجر یکی از پرکارترین مؤلفان جهان اسلام است.

تألیفات ابن حجر به طور عمده در حدیث و رجال حدیث و تاریخ است. مهم‌ترین کتاب او در حدیث *فتح الباری بشرح حدیث البخاری* است. چنانکه خود در پایان کتاب گفته مقدمهٔ آن‌رادر۸۱۳ق/۱۴۱۰م نوشته است. این مقدمه به نام «هَدْی الساری لمقدمة فتح الباری» است که در ۱۰ فصل است و در بیان موضوع کتاب بخاری و تحقیق در بارهٔ شروط رواة و تراجم آن (عناوین ابواب) است و نیز علت اینکه چرا بخاری گاهی احادیث را تقطیع و یا تکرار و اعاده کرده است و نیز اینکه بعضی احادیث را «معلق» و «موقوف» آورده است، نیز ضبط کلمات غریب، نامهای مشکل، کنی و انساب، همچنین جواب انتقادات دارقطنی و دیگران و مطالب دیگر است. این مقدمه یکی از کتابهای مهم درباب *صحیح* بخاری است. او در ۸۱۷ ق شروع به شرح متن صحیح بخاری کرد. مؤلف *کشف الظنون* می‌گوید: ابتدا به طریق املاء در تألیف آن آغاز کرد و بعد به تدریج شروع به نوشتن آن کرد، پس از آنکه «کُرّاسه»ای (در حدود ۸ ورق) را تمام می‌کرد، جمعی از ائمهٔ معتبر آن را می‌نوشتند و با اصل مقابله و یک روز در هفته در بارهٔ آن بحث می‌کردند و علامه ابن خضر آن را می‌خواند. تألیف کتاب با این ترتیب ادامه یافت تا آنکه در اول رجب ۸۴۲ به پایان رسید. بعد مطالبی

به آن الحاق می‌کرد که تا اندکی پیش از وفات او ادامه داشت. پس از آنکه تألیف کتاب در تاریخ مذکور به پایان رسید، مجلسی بزرگ از علما و قضات در بیرون قاهره در محلی به نام «التاج و السّبع وجوه» تشکیل داد و قسمت آخر کتاب خوانده شد. در این مجلس ولیمه‌ای داد که هزینهٔ آن ۵۰۰ دینار شد (به تاریخ شنبه دوم شعبان ۸۴۲). ملوک اطراف از جمله ابوفارس عبدالعزیز پادشاه مغرب از روی آن نسخه نویساندند و یک نسخه به ۳۰۰ دینار فروخته شد (حاجی خلیفه، ۵۴۸/۱). مدتها پیش از اتمام کتاب شهرت آن به اطراف ممالک اسلامی رسیده بود و شاهرخ پسر تیمور در ۸۳۳ ق رسولی به دربار الملک الاشرف برسبای فرستاد و این کتاب را خواست. ابن حجر سه جلد کتاب را که تا آن تاریخ تمام کرده بود، فرستاد. شاهرخ در ۸۳۹ ق دوباره آن را خواست، ولی کتاب هنوز به پایان نرسیده بود (ابن حجر، *انباء*، ۱۹۴/۸). ابن حجر دو کتاب دیگر هم در بارهٔ صحیح بخاری دارد: یکی به نام *تغلیق التعلیق* که در بیشتر فهارس *تعلیق التعلیق* نوشته شده است و آن اشتباه است، زیرا خود در مقدمهٔ این کتاب می‌گوید: «وسمیّته تغلیق التعلیق لان اسانیده کانت کالابواب المفتوحة فغلقت». مؤلف *کشف الظنون* می‌گوید که تألیف آن در ۸۰۷ ق به پایان رسید، اما خود ابن حجر در کتاب *انتقاض* گفته است که آن در ۸۰۴ ق تکمیل شده است و شاید این آخری تاریخ کتابت باشد. *انتقاض* کتابی است که نام کامل آن *انتقاض الاعتراض* است و در پاسخ اعتراضات بدرالدین عینی بر کتاب *فتح الباری* است. کتاب دیگر ابن حجر در بارهٔ صحیح بخاری *الاعلام بمن ذکر فی البخاری من الاعلام* است (حاجی خلیفه، ۵۵۱/۱ ـ ۵۵۲).

از جمله کتب مهم ابن حجر کتاب *لسان المیزان* است که اختصار و تکمله‌ای است بر کتاب *میزان الاعتدال* ذهبی دربارهٔ رجالی که به‌قول اهل سنت از ضعفا و متروکین و مجهولین هستند. ابن حجر در *لسان المیزان* نام راویان کتب‌ستّه‌راکه‌مزّی در *تهذیب الکمال* ذکر کرده، در کتاب خویش نیاورده است، زیرا حاجتی به تکرار آنها احساس نمی‌کرده است (*لسان المیزان*، ۴/۱). ذهبی در *میزان الاعتدال* تشیع و غلو در تشیع را جزء بدعت کوچک شمرده است و می‌گوید این‌گونه اشخاص در میان تابعین و اصحاب تابعین زیاد بوده‌اند و اگر حدیث آنها رد شود، مقدار زیادی از احادیث نبوی از میان می‌رود، اما رفض را جزو بدعت کبری شمرده است و آن عبارت از رد ابوبکر و عمر و نقص مقام آنان است و می‌گوید در میان اهل رفض آدم راستگو دیده نمی‌شود (همان، ۹/۱). ابن حجر در مقدمهٔ *لسان المیزان* پس از نقل قول ذهبی می‌گوید: مالک و اصحاب او و ابوبکر باقلانی قول مبتدعه (مانند رافضه و خوارج) را مطلقاً منع می‌کنند. ابوحنیفه و ابویوسف روایت آنها را مطلقاً قبول کرده‌اند، مگر اینکه بدعت راوی موجب کفر باشد، یا اینکه راوی کذب را حلال شمرد و از شافعی نیز چنین روایت شده است. اما بیشتر اهل حدیث قائل به تفصیل شده‌اند، مثلاً برخی از ایشان گفته‌اند: اگر مبتدع راستگو باشد و مبلّغ (داعی) نباشد، حدیث او مقبول است و فقط حدیثی که در تأیید بدعت خود نقل کند، مقبول نیست... (همان، ۱۰/۱ ـ ۱۱). ابن حجر و ذهبی فراموش کرده‌اند که در میان اهل سنت هم راویانی هستند که دشمنان سرسخت شیعه بوده‌اند و احادیثی دربارهٔ شیعه و مذمت ایشان و نفی عقاید شیعه نقل کرده‌اند. اگر میزان رد حدیث، حدیثی باشد که مبلغ یا داعی در تأیید قول خود می‌آورد، فرقی میان شیعه و اهل سنت نباید باشد.

از کتابهای مهم ابن حجر در تاریخ، *الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة* است.در مقدمهٔ کتاب می‌گوید: در این کتاب ترجمهٔ احوال اعیان و ملوک وامرا و نویسندگان و وزرا و ادبا و شعرا و روات حدیث نبوی را در قرن ۸ ق گرد آورده است و در آن از *اعیان العصر واعوان النصر* صفدی و *مجانی العصر* ابوحیان محمدبن یوسف اندلسی (د ۷۴۵ ق) و *ذهبیة العصر* شهاب‌الدین بن فضل الله العمری و ذیل *سیر النّبلای* ذهبی و دیگران استفاده کرده است. تألیف کتاب در ۸۳۰ ق تمام شده ولی تا ۸۳۷ ق آن را تکمیل می‌کرده، با این حال کامل نشده است. از مطالعهٔ متن کتاب و تراجم اشخاص برمی‌آید که کتاب به‌طور کامل از سواد به بیاض نیامده است. بعضی از نواقص کتاب را سخاوی تکمیل کرده است. اصل کتاب شامل ۴۵۰۰ ترجمه است و سخاوی ۹۰۰ ترجمه بر آن افزوده است. چاپی که در مصر با مقدمهٔ محمدسید جادالحق منتشر شده، در پنج جلد است و شامل ۵،۲۰۴ ترجمه است (*الدرر الکامنة*، ۲/۱ ـ ۳؛ نک: عزالدین، ۴۷۵ ـ ۴۷۶). کتاب مهم دیگر ابن حجر در تاریخ *إنباء الغُمر بأبناء العمر* است. ابن حجر دراین کتاب حوادث زمان خود را از ۷۷۳ ق تا ۸۵۰ ق آورده و در آن تاریخ پادشاهان و امرا و بزرگان و روات حدیث ومشایخ خود را ذکر کرده است. و در تألیف آن از کتابهای ناصرالدین ابن الفرات و صارم‌الدین ابن دقماق و ابن حِجّی دمشقی و مقریزی و تقی‌الدین محمدبن احمد فاسی و اَقْفَهْسی و بدرالدین محمد عینی استفاده کرده، ولی کتاب عینی را سخت مورد انتقاد قرار داده و گفته است: عینی گاهی یک ورقهٔ کامل را از روی تاریخ ابن دقماق استنساخ وحتی اغلاط او را تکرار کرده است. و در بعضی موارد نیز مدعی شده که شاهد وقوع حادثه‌ای بوده است که در مصر رخ داده، درحالی که او در شهر خود عَیْنتاب بوده است (*انباء*، ۲/۱ـ۳).

کتاب *انباءالغمر* ازکتابهای مهم تاریخ ممالیک در اواخر قرن ۸ و نیمه اول سدهٔ ۹ ق است و در آن مؤلف نه تنها به حوادث سیاسی و نظامی زمان خود توجه کرده، بلکه اوضاع مالی و اقتصادی و کشاورزی مصر را نیز از نظر دور نداشته است و به جزئیاتی از قبیل وضع هوا و باران و قحطیها و بیماریهای مسری مخصوصاً طاعون که در آن زمان در سالهای مختلف در مصر و شام کشتار وحشتناک می‌کرده، پرداخته است. در شرح حال علما و امرا به خصوصیات اخلاقی آنها اشاره کرده و از انتقاد بسیاری از معاصران غفلت نکرده است. ابن حجر این کتاب را کاملاً به بیاض نیاورده‌است، لذا در آن نقص و تکرار بسیار دیده می‌شود.

در اینجا باید افزود که بعضی ابن حجر را به عدم رعایت اصول بی‌طرفی در شرح حال معاصران خود متهم داشته‌اند، مثلاً گفته‌اند: ابن حجر به سبب اشتغال به شعر و ادب و مدح و هجا از جوانی به جست وجوی خطاها در تراجم رجال پرداخته و گاه آنان را حتی اگر از اصحاب و شیوخ او بوده‌اند، انتقاد کرده است. و بقاعی گفته است: او کسانی را که واقعاً شایستهٔ اکرام بوده‌اند، چنانکه بایست وصف نکرده است. ابن شحنهٔ حنفی نیز در مقدمهٔ شرح *هدایه* دربارهٔ ابن حجر گفته است که او بر مشایخ و احباب و اصحاب خود سخت حمله کرده است و مخصوصاً بر حنفیان سخت تاخته است،همچنانکه ذهبی نیز دربارهٔ شافعیه و حنفیه چنین کرده است و بهمین جهت سبکی گفته است نباید در ترجمهٔ حال شافعیان و حنفیان از ذهبی نقل کرد، همچنانکه نباید در ترجمهٔ حال هیچ حنفی اعم از متقدم و متأخر به ابن حجر مراجعه کرد (نک: طهطاوی، ۳۲۷ ـ ۳۲۸).

از جمله مواردی که ابن حجر جانب عناد و تعصب را گرفته و جانب حق و ایمان و عدالت و تقوا را رها کرده، شرح حالی است که از شهید اول در *انباءالغمر* آورده است و در آنجا می‌گوید: «در این سال محمدبن مکی رافضی در دمشق کشته شد و این به جهت آن بود که بر ضدّ او به الحاد واعتقاد به‌مذهب نصرانیت و حلال شمردن شراب و قبایح دیگر [!] گواهی دادند و این در جمادی‌الاول ۷۸۱ بود و بعضی از اصحاب ما آن را در ۷۸۶ ق نوشته‌اند» (۳۱۱/۱). و در حوادث سال ۷۸۶ ق نوشته است: محمدبن مکی عراقی دانای اصول و عربیت بود. او را به جهت مذهب رفض و نُصَیری در جمادی الاول کشتند (همان، ۱۸۱/۲). از دو قطعهٔ مذکور که در شرح حال یکی از پارساترین و بزرگ‌ترین فقهای شیعه است، مقدار تعصب و بی‌دقتی ابن حجر معلوم می‌شود که گاهی او را به مذهب نصرانیت و گاهی به نصیریت متهم داشته است و اگر نصیریت درست باشد و نصرانیت تحریف آن باشد، باز از شدت اتهام نمی‌کاهد زیرا نُصَیریّت در نظر فقهای شیعه و همین شهید اول از نصرانیت بدتر بوده است، زیرا نصرانیها را اهل کتاب می‌دانند ولی نُصَیریها را به غلو و الحاد متهم می‌دارند.

از کتابهای مهم و مشهور ابن حجر *الاصابة فی تمییز الصحابة* است که شاید از مهم‌ترین کتابها در علم رجال باشد. تألیفات ابن حجر زیاد است و بسیاری از آنها به چاپ رسیده است و فهرست آن در کتابهای سخاوی و در *شذرات الذهب* و دیگر کتب شرح حال او آمده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش ابراهیم علی طرخان، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، *تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، *فتح الباری*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فهد مکی، محمد، *لحظ الالحاظ*، به کوشش احمد رافع طهطاوی،همراه ذیل *تذکرة الحفاظ* ذهبی، به کوشش حسام الدین قدسی، قاهره؛ بجاوی، علی محمد، مقدمهٔ *تبصیر المنتبه* (نک: ابن حجر در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *التبرالمسبوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح،قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طهطاوی، احمد رافع، حاشیه بر *لحظ الالحاظ* (نک: ابن فهد در همین مآخذ)؛ عزالدین، محمد کمال الدین، *التاریخ والمنهج التاریخی لابن حجر*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م.

عباس زریاب

اِبْنِ حَجَرِ هَیْتَمی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن بدرالدین محمدبن شمس‌الدین محمدبن نورالدین علی بن حجر هیتمی سعدی انصاری (۹۰۹ ـ رجب ۹۷۴ ق/ ۱۵۰۳ ـ ۱۵۶۷ م)، فقیه، عالم و مؤلف پرکار شافعی. نسبتهای هیتمی و سعدی از محلهٔ ابو الهیتم در ایالت غربیه و قبیلهٔ بنی سعد در ایالت شرقیهٔ مصر گرفته شده است. اگر چه خانوادهٔ او را از انصار شمرده‌اند، اما او از افزودن نسبت انصاری به نام خویش خودداری می‌کرد. جدّ بزرگ او که اصلاً از اهالی سَلْمُنت (نزدیک عین الشمس در مصر: یاقوت، ۲۳۸/۳) بود، چون کم سخن می‌گفت، حَجَر لقب یافت و ابوالعباس نیز از همین روی به ابن حجر معروف شد. ابن حجر در کودکی *قرآن* و قدری از *منهاج نَوَوی* را حفظ کرد و چون پدرش و سپس جدش حجر در گذشتند، سرپرستی او را دو دانشمند بزرگ آن روزگار شمس‌الدین ابن ابی‌الحمایل (د ۹۳۲ ق/۱۵۲۶ م) و شمس‌الدین شناوری که از استادان پدرش بودند، به عهده گرفتند. وی پس از فرا گرفتن مقدّمات در اوایل ۹۲۴ ق که حدود ۱۴ سال داشت، به جامع الازهر رفت و با وجود خردسالی با دانشمندان مصر همنشین شد و از شاگردان ابن حجر عسقلانی که بزرگ‌ترین آنان شیخ الاسلام زکریّا بود دانش آموخت (مقدمهٔ *الفتاوی*، ۳/۱). نویسندهٔ مقدمهٔ *الفتاویِ* ابن حجر (۴/۱) نام چند تن از دیگر استادان او از جمله عبدالحق سنباطی (د ۹۳۱ ق/ ۱۵۲۵ م) و محمدبن سالم طبلاوی (د ۹۶۶ ق/ ۱۵۵۹ م) را آورده است. ابن حجر، خود در معجم مشایخ نام استادان خویش را ذکر کرده (نک: آثار) و نام بعضی از آنان نیز در *النور السافر* عیدروس (صص ۲۵۹ ـ ۲۶۰) آمده است. در اواخر ۹۲۹ ق در حالی که هنوز ۲۰ سالش تمام نشده بود، از رملی و طبلاوی و دیگران اجازهٔ افتاء و تدریس گرفت (مقدمهٔ *الفتاوی*، همانجا) و در دانشهای گوناگون چون تفسیر، حدیث، کلام، اصول و فروع فقه، فرایض (تقسیم ارث)، حساب، ادبیات، منطق و تصوف سرآمد گشت (عیدروس، ۲۶۰). در ۹۳۲ ق/ ۱۵۲۶ م با مساعدت شناوی با خواهرزادهٔ او ازدواج کرد. در ۹۳۳ق به حج رفت و سال بعد نیز در مکه ماند. در آن سال به اندیشهٔ تألیف در موضوع فقه افتاد و چون به مصر برگشت متن *الروض* ابن مقری (د ۸۳۷ ق/ ۱۴۳۴ م) را اختصار و شرح کرد. در ۹۴۰ ق دوباره به حج رفت و در مکه مقیم شد و به تألیف، افتاء و تدریس مشغول گشت (مقدمهٔ *الفتاوی*، همانجا) و سرانجام همانجا در گذشت و در معلاة در آرامگاه طبریین دفن شد (عیدروس، ۲۵۸).

ابن حجر در روزگار خویش از مرتبهٔ والایی برخوردار بود، چنانکه در سرزمین حجاز ائمهٔ وقت به او اقتدا می‌کردند (همو، ۲۵۹).

او را ناشر علوم امام شافعی خوانده‌اند (همو، ۲۵۸). مسائل فقهی را از بلاد دور همچون ملیبار (مالابار) و کالیکوت هند از او می‌پرسیده‌اند (سید، ۱۶۱/۲) و همایون پادشاه مغولی هند از او خواست تا کتابی در ردّ بدگویان معاویه تألیف کند (نک: *الصواعق المحرقة*، در همین مقاله).

ابن حجر، چنانکه در ذکر آثار او یاد خواهیم کرد، مطالبی در فضایل و مناقب اهل بیت نوشته، اما بیشتر به ردّ شیعه نظر داشته است. او به معاویه ارادت می‌ورزیده، چنانکه یکی از تألیفات خود را به او اختصاص داده، و به نفی کفر یزید هم بی‌علاقه نبوده است (نک: آثار).

نظریات ابن حجر مورد انتقاد شدید علمای عصر قرار می‌گرفت و گاهی این انتقاد به سرحدّ تکفیر می‌رسید، چنانکه هنگام تألیف *قواطع الاسلام* در ۹۴۲ ق / ۱۵۳۵ م علما، فتاوای او را کفر شمردند. همچنین ابن زیاد، مفتی زَبید (د ۹۷۵ ق / ۱۵۶۸ م) به کتاب *قرّة العین* او خرده گرفت. ابن حجر در هر دو مورد کتابهایی در دفاع از خویش نوشت که در آثار او ذکر شده است. غزّی شعری منسوب به او را نقل کرده و آن را رکیک خوانده است (۱۱۲/۳).

ابن حجر علاوه برآنکه در اغلب آثارش شیوهٔ منتقدانه دارد، صریحاً به ردّ آرای بعضی از علما می‌پردازد که در بحث آثار او به شرح آنها خواهیم پرداخت. از شاگردان ابن حجر، برهان بن احدب (ابن عماد، ۳۷۱/۸) و محمدبن عبدالعزیز زمزمی مفتی مکه (غزی، ۱۱۱/۳) را نام برده‌اند.

آثـار: ابن حجر مؤلفی پرکار بود و در زمینه‌های قرائت، فقه شافعی، حدیث، کلام، ادبیات، تعلیم و تربیت، تصوف و جز آنها به تألیف پرداخت.

آثار چاپی: ۱. *اتمام النعمة الکبری علی العالم بمولد سید ولد آدم*. این کتاب در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م در استانبول به چاپ رسیده است. قس: *تحفة الاخبار فی مولد المختار* که در دمشق، ۱۲۸۳ ق منتشر شده است (سرکیس، ۸۲). ۲. *الاعلام بقواطع الاسلام*. این کتاب در توجیه مسأله‌ای است که در ۹۴۲ ق در مکه فتوا داده بوده و بعضی از علما بر او اعتراض نموده وتکفیرش کرده بودند. این کتاب در مصر (۱۲۹۳ ق) و نیز در ذیل *زواجر* چاپ شده است. ۳. *تحفة المحتاج فی شرح المنهاج*، در فقه شافعی. این کتاب شرحی است بر *منهاج الطالبین* محیی‌الدین نووی (د ۶۷۶ ق/ ۱۲۷۷ م) (مصر، ۱۲۸۲، ۱۲۹۰، ۱۳۱۵ ق). ۴. *تطهیر الجنان و اللسان عن الخطور و التفوّه بثلب سیدنا معاویة* ابن ابی سفیان، در ستایش معاویه. این کتاب در مصر (۱۳۰۷ ق) در حاشیهٔ *الصواعق*، و در بیروت (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م) مستقلاً به چاپ رسیده است. ۵. *الجوهر المنظم فی زیارة القبر المکرم*. در این کتاب آداب زیارت پیامبر بر مشرب صوفیان و دفاع از آن بیان شده است (مصر، ۱۲۷۹، ۱۳۰۹ ق). ۶. حاشیه بر *ایضاح* نووی در مناسک (مصر، ۱۳۲۳، ۱۳۲۹ ق، ۱۹۶۹م). ۷. *الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان* (مصر، ۱۳۰۵ ق). مؤلف در این کتاب به‌ردّ مطاعن غزالی پرداخته است. ۸. *الزواجر عن اقتراف الکبائر*، مجموعه‌ای است از احادیث دربارهٔ گناهـان کبیره (مصر، ۱۲۸۴، ۱۳۱۰، ۱۳۳۱ ق). ۹. *شرح قصیدة البردة* (مصر، ۱۳۲۲ ق). ۱۰. شرح بر مختصر *المقدمة الحضرمیة* از عبدالله بن عبدالرحمن حضرمی (مصر، ۱۳۰۱، ۱۳۰۳، ۱۳۰۹ ق). ۱۱. *الصواعق المحرقة فی الرّدّعلی اهل البِدَع و الزندقة* (مصر، ۱۳۰۷ ق، لاهور، ۱۸۹۵ م). مؤلف در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد که از او خواسته شده بود تا کتابی در حقانیت خلافت ابوبکر و عمر بنویسد و در رمضان ۹۵۰ ق / دسامبر ۱۵۴۳ م به سبب بسیاری شیعیان در مکه از او خواستند تا آن کتاب را در مسجد الحرام اقراء کند. وی بعداً اضافاتی در حقانیت خلفای چهارگانه برکتاب نوشت و آن را *الصواعق المحرقة* نام نهاد. از دو کتاب که در ردّ *صواعق* تألیف شده اطلاع داریم: *البحار المغرقة*، از احمد بن محمد المرتضی (د ۱۰۳۹ ق / ۱۶۳۰ م)، صنعاء (عیسوی، ۱۴۰) و *الصوارم المهرقة* از قاضی نورالله شوشتری (د ۱۰۱۹ ق / ۱۶۱۰ م) (تهران، ۱۳۶۷ ش). ۱۲. *الفتاوی الحدیثیة* (مصر، ۱۳۰۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۹۰ ق). چنانکه در مقدمهٔ کتاب یاد شده ذیلی است برفتاوای فقهیهٔ مؤلف. مطالب این کتاب را پاسخ به پرسشهایی که از او شده است تشکیل می‌دهد و از «قرائت سورهٔ اخلاص» آغاز شده به «معنای توحید صوفیان» پایان می‌پذیرد. ۱۳. *الفتاوی الکبری الفقهیة* (مصر، ۱۳۰۸، ۱۳۳۳ ق، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م). این کتاب نیز پاسخ به پرسشهاست و به شکل ابواب فقهی مرتب شده است. ۱۴. *فتح الجواد فی شرح الارشاد* که شرح *ارشاد* ابن مقری در فقه شافعی است (مصر، ۱۳۰۵ ق). ۱۵. *الفتح المبین* که شرح *اربعین* نووی است (مصر، ۱۳۰۷ ق). ۱۶. *القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر*. این کتاب یک بار به صورت عکسی در استانبول به چاپ رسیده است (در مورد نسخه‌های خطی آن نک: طباطبائی، ۹۸ ـ ۱۰۱). ۱۷. *کفّ الرّعاع عن محرّمات اللّهو و السّماع*. ابتدا در مصر در ذیل *الزواجر* و سپس در بیروت (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م) به طور مستقل به چاپ رسیده است. او این کتاب را در واقع در ردّ کتاب *فرح الاسماع* تونسی نوشته است. در این کتاب تحریم انواع موسیقی و انواع بازی بیان شده است و علاوه برآنکه از نظر فقه شافعی مهم است، از نظر جامعه‌شناسی نیز اهمیت دارد، زیرا در آن انواع سازها و آلات موسیقی و نیز انواع بازیهای مرسوم در سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م در آن ناحیه تعریف شده است. ۱۸. *مبلغ الارب فی فخر العرب*. در ۱۹۸۷ م به‌کوشش مجدی السید ابراهیم در قاهره به‌چاپ رسیده است. ۱۹. *مناسک الحج*. مکرّر چاپ شده است، از آن جمله در مصر یک بار در ۱۳۲۳ ق و بار دیگر در ۱۹۶۹ م. ۲۰. *المنح المکّیة*. شرح قصیدهٔ همزیهٔ بوصیری (د ۶۹۶ ق / ۱۲۹۷م) موسوم به*امّ القری فی مدح خیرالوری* است (مصر، ۱۲۹۲ و ۱۳۰۷ ق). ۲۱. *النخب الجلیلة فی الخطب الجزیلة*، (مصر، ۱۲۹۰ و ۱۳۱۰ ق).

آثـارخطی ۱. *اتحاف اخوان الصفاء بنبذ من اخبار الخلفاء*. ظاهراً مؤلف این کتاب را پیش از *الصواعق المحرقة* تألیف کرده است و *الصواعق* چنانکه در مقدمه آن اشاره شده تألیف مجدد و مشروحی از

این کتاب است، (برج، شم 1587). ۲. *اشرف الوسائل الی فهم الشمائل* که شرح شمائل ترمذی است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های کوپریلی (کوپریلی،۱/۱۶۵، ۲/۴۲۶)، بیرمنگام (هاپ وود، شم 124)، خدیویه (خدیویه، ۱/۲۶۷)، آصفیه (آصفیه، ۴/۳۷۶)، جامع کبیر صنعا (رقیحی، ۱/۴۷۳)، اوقاف بغداد (طلس، ۵۱)، دارالکتب مصر (سید، ۱/۵۱)،سلیمانیه (محمّد، ۱/۱۰۰) و دانشگاه پنجاب (کوکب، شم 658) نگهداری می‌شود. ۳. *قواطع الاسلام*، فتاوایی است که در ۹۴۲ ق / ۱۵۳۵ م در مکه بیان کرده است و گروهی از علما براو خرده گرفته و آن فتاوی را کفر شمرده‌اند (خدیویه، ۷/۱۹۴؛ سید، ۲/۲۲). ۴. *معجم مشایخ*. در این کتاب مؤلف استادان خویش و نیز کتابهایی را که اجازهٔ روایت آنها را گرفته تا ۹۷۰ ق / ۱۵۶۳م یاد کرده است. نسخه‌هایی از این کتاب به نامهای *اجازات ابن حجر* و *ثبت ابن حجر* در کتابخانه‌های اوقاف بغداد (طلس، ۳۴)، برلین (آلوارت، شم 174) و *معجم ابن حجر* در کتابخانهٔ خدیویه (خـدیویـه، ۱/۲۵۱) موجود است. در مورد نسخه‌های خطی برخی دیگر از آثار او به بروکلمان مراجعه شود (GAL, II/185, 196,223, 508,511,527, 529, 555; GAL, S,I/6).

مآخذ: ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، *الفتاوی الکبری الفقهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ آصفیه، خطی؛ خدیویه، فهرست؛ رقیحی، احمدبن عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعاء*، صنعا، ۱۹۸۴ م؛ سرکیس، خطی؛ سید، خطی؛ طباطبائی، عبدالعزیز، «اهل البیت فی المکتبة العربیة»، *تراثنا*، شم ۱۸؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ عیسوی، احمد محمدو محمد سعید ملیح، *فهرست المخطوطات الغربیة بالجامع الکبیر بصنعاء*، ۱۹۷۸م؛ غزی، نجم الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ کوپریلی، خطی؛ محمد، محمود احمد، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف المرکزیة فی السلیمانیة*، بغداد، وزارة الاوقاف؛ *مقدمة الفتاوی* (نک: ابن حجر در همین مآخذ)؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:
Ahlwardt; GAL;GAL.S; Hopwood, Derek, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Birmingham, 1983; Kaukab, Qazi Abdul Nabi, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Punjab University Library*, Lahore, 1982; Pertsch, Wilhelm; *Die arabischen Handschriften der herzöglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1878-1892.

محمد آصف نکرت

اِبْنِ حِجَّهٔ حَمَوی، تقی‌الدین ابوبکر بن علی بن عبدالله (۷۶۷ - ۱۵ شعبان ۸۳۷ ق / ۱۳۶۶ م - ۲۷ مارس ۱۴۳۴ م)، ادیب، شاعر، موشّح سرا و مؤلف حنفی که علاوه بر مشاغل اجتماعی برخی از وظایف و مناصب دینی را نیز برعهده داشت (ابن حجر، ۸/۳۱۰؛ ابن تغری بردی، ۱۵/۱۹۰). وی در حماة شام به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت. از دوران جوانی او اطلاع چندانی دردست نیست، جز آنکه گفته‌اند به حفظ قرآن اهتمام داشت و از طریق کار حریر و دگمه‌سازی امرار معاش می‌کرد. از همین روست که گاه او را «ازراری» نامیده‌اند (سخاوی، ۱۱/۵۳). ابن حِجّه زندگی ادبی خویش را با شرکت در مجلس علمای حماة از جمله شیخ هیتی و عز موصلی آغاز نمود و از محضر آنان بهره‌ها برد و نیز ملازم مجلس علاء قضامی شد تا آنکه در سرودن «زجل» و «موالیا» مهارت یافت (همانجا). سپس به سبک کهن روی آورد و در مدح بزرگان حماة قصیده‌ها پرداخت و چون در این کار شهرتی یافت، به دمشق رفت و برهان بن جماعه قاضی شام را در قصیده‌ای شیوا مدح کرد. آنگاه شهرت وی فراگیر شد و از آن پس سفرهای متعدد خود را میان قاهره و شام آغاز کرد. در قاهره به وزیر ابن مکانس (د ۷۹۴ ق / ۱۳۹۲ م) که خود نیز شاعر بود، پیوست و او را مدح گفت. در این سفر به حضور بسیاری از بزرگان نیز از جمله ابن خلدون راه یافت و به مدح آنان پرداخت (ربداوی، ۴۳، ۴۴). پس از چندی به شام بازگشت و زمانی به دمشق رسید که ظاهر برقوق آن را پس از چندی محاصره، به آتش کشیده بود (۷۹۱ ق). ابن حجه مشاهدات خود را از شهرِ در آتش سوخته در نامه‌ای بس شورانگیز تحت عنوان *یاقوت الکلام* ... برای ابن مکانس وصف کرده است که بی‌گمان یکی از زیباترین آثار او محسوب می‌گردد (نک: دنبالهٔ مقاله). وی در طول اقامتش در شام به مدح امرای دمشق، حِمْص و حماة پرداخت که از آن جمله‌اند: علاءالدین ابن ابی البقا قاضی دمشق و امین‌الدین حمصی (ابن حجر، ۸/۳۱۱). در فاصلهٔ سالهای ۸۰۱ تا ۸۱۵ ق بارها بین شام و مصر سفر کرد و شاهد بسیاری از وقایع از جمله حریق مجدد دمشق توسط تیمورلنگ (نک: ربداوی، ۴۶) بود. در ۸۰۳ ق در حلب به خدمت علاّن نایب شهر درآمد. سپس چون علان از بیم سلطان فراری شد، وی مدتی در خفا زیست، لیکن با وساطت صدرالدین ابن آدمی به خدمت نایب دمشق شیخ محمودی درآمد. آنگاه دمرداش را که در طرابلس برفرنگان پیروز شده بود، مدح گفت و براثر آن، به دمشق رفت و کار کتابت دیوان او را به عهده گرفت. در ۸۱۳ ق که الملک الناصر به دمشق وارد می‌شد، دوباره مدتی پنهان شد و در ۸۱۴ ق به حلب رفت. بی‌گمان طی همین سالها بود که وی فرصت تألیف و تصنیف یافت (همو، ۴۶-۴۸). پس از قتل فرج برقوق در ۸۱۵ ق / ۱۴۱۲ م چون شیخ محمودی، با نام المؤید ابوالنصر زمام امور را در قاهره به دست گرفت، ابن حجه را همراه خویش به آن دیار برد و ندیم و شاعر مخصوص خود ساخت و سپس بر مناصب عالی برگماشت. بدین سان، ابن حجه اعتباری فراوان و ثروتی کلان فراهم آورد (نک: قریشی، ۱۲ - ۱۳). ابن حجه نمونه‌ای از نامه‌های خود را که در همین روزگار نوشته و مربوط به ۸۱۹ ق / ۱۴۱۶ م است، در کتاب *ثمرات الاوراق* نقل کرده است (صص، ۳۴۶ - ۳۴۷). پس از چندی ابن حجه متصدی دیوان انشا در دربار ملک مؤید شد (ابن حجر، ۸/۳۱۱؛ سخاوی، ۱۱/۵۴؛ ابن ایاس، ۲/۱۵۵). ابن حجه را به حکم وظایفی که داشت، غالباً در التزام رکاب ملک می‌یابیم. در سفری که ملک به بلاد روم کرد، وی شرح سفر و فتوحات سلطان را در شمال شام و آسیای صغیر به نثری نسبتاً مغلق و مسجع شرح داده که در *ثمرات الاوراق* (صص ۳۷۰ - ۳۸۰) می‌توان یافت. البته در اکثر این موفقیتها که نصیب ابن حجه می‌شد، نباید تأثیر قاضی ناصرالدین بارزی را فراموش کرد (سخاوی، همانجا). وی که خود منشی

مخصوص سلطان بود، ابن حجه را تا مقام شیخوخت ادبای مصر برکشید (ابن ایاس، همانجا). ابن حجه در *خزانة الادب* (ص ۲) صریحاً به این مسأله اعتراف می‌کند و وی را مشوق خویش می‌شمارد.

ابن حجه با همهٔ خوش خلقی و جوانمردی، بسیار مغرور و متکبر بود و در دیگر شعرا به چشم شاگردان خویش می‌نگریست و سرقتهای ادبی ایشان را آشکار می‌ساخت و بدین‌سان موجب رنجش و آزار آنان می‌گردید. از این‌رو همینکه بزرگ‌ترین حامی او یعنی ملک مؤید در ۸۳۰ ق / ۱۴۲۷ م درگذشت، شاعران که کینهٔ وی را به دل داشتند، فرصت را غنیمت شمرده، به هجو او پرداختند و در هجاهای خویش از هیچ سخن گزنده‌ای فروگذار نکردند و حتی خضاب بستن او را در کهنسالی، به باد ریشخند گرفتند.

دگرگونی احوال شاعر موجب شد که حتی دوستان و یاران کهن از او روی برتابند. مثلاً نواجی (صاحب *حلبة الکمیت* که اشعار بسیاری از او نقل کرده است) همهٔ مراتب مودتی را که با او داشت، فراموش کرده کتاب *الحجة فی سرقات ابن حجة* را در انتقاد از او تألیف کرد (سخاوی، ۵۴/۱۱ ـ ۵۵؛ ابن ایاس، ۱۵۶/۲). ابن حجه که عرصهٔ حیات را برخود تنگ می‌دید، به ناچار در ۸۳۰ ق قاهره را ترک گفت و به زادگاه خود بازگشت و باقی عمر را در کار علم و ادب سپری کرد (ابن حجر، ۳۱۱/۸). ابن حجه با آن که در حماة از زندگی آسوده‌ای برخوردار بود، باز در اواخر عمر در روزگاری که کمال‌الدین ابن بارزی ریاست دیوان انشا را به عهده گرفت، مقدمات بازگشت به قاهره را مهیا ساخت، اما اجل مهلتش نداد و در زادگاه خویش از دنیا رفت (سخاوی، همانجا) و به قول صابونی در *تاریخ حماة* او را در نزدیکی باب جسر به خاک سپردند (زرکلی، ۶۷/۲، حاشیهٔ ۲) و بقایای آرامگاهش تا اواخر سدهٔ ۱۳ ق / ۱۹ م هنوز باقی بود (همانجا). ابن حجه در تمامی دوران حیات خود مجالست و مصاحبت علما را ترک نکرد و نیز بسیاری از بزرگان علم از محضر وی بهره بردند. ابن حجر از ملاقاتهای مکرر خود با وی در ۸۳۶ ق و محبت و صداقتی که میانشان بود، یاد می‌کند و متذکر می‌شود که در حماة کتب و اشعار و شروح بسیاری را از او استماع کرده است. ابن خطیب ناصریه نیز که وی را امام ادبای زمان معرفی می‌کند به مراتب دوستی و مذاکراتی که در ادب و تاریخ میانشان جریان داشته است، اشاره می‌کند (ابن حجر، ۳۱۱/۸؛ سخاوی، ۵۴/۱۱) و مقریزی نیز می‌گوید که نخستین بار ابن حجه را در ۸۱۲ ق / ۱۴۰۹ م در دمشق دیده است و سپس مقداری از اشعارش را نقل می‌کند (همو، ۵۵/۱۱).

بی‌تردید ابن حجه را می‌توان یکی از بزرگ‌ترین شعرا و ادبای دورهٔ ممالیک به شمار آورد. وی از جمله کسانی است که شیوهٔ زجل و موالیا را در شرق رونق بخشید. اشعار او آینهٔ تمام نمای ادبیات این دوره است. عنایت خاص به صنایع لفظی که از ویژگیهای این روزگار است، به نحو بارزی در آثار وی پدیدار است. یکی از فنونی که بسیار مورد توجه او بوده، همانا مخمس کردن قصاید مشهور است، از جمله مشهورترین تخمیسات وی تخمیس «الاسماء الحسنی» ــ عینیهٔ مشهور سهیلی ــ است (GAL, I/312) و دیگر تخمیس «بُردهٔ» بوصیری (بلوشه، شم 6072؛ شوزا، ۲۴۵/۷) و تخمیس قصیدهٔ عبدالقادر گیلانی با عنوان «رشف‌المنهلین فی‌تخمیس ابیات الشیخ عبدالقادرالکیلانی» (GAL, II/19). از جمله معارضات وی بدیعیهٔ معروف اوست که در معارضه با بدیعیات صفی‌الدین حلی و عزالدین موصلی سروده است. برخی از نویسندگان متأخر و معاصر در عین ستایش شعر او، برخلاف گذشتگان، آن را خالی از تکلف و تصنع نمی‌دانند (نک: شوکانی، ۱۶۵/۱؛ فروخ، ۸۴۰/۳)، امّا نثر او را به شیوایی و استواری ستوده و برتر از شعرش شمرده‌اند (همانجاها؛ شکر، ۱۲۳/۱). کثرت نسخ خطی و عناوین متعدد مؤلفات ابن حجه دلیل روشنی بر اقبال مردمان به آثار اوست. تبحر او در علوم و فنون مختلف ادب قابل توجه و تعمق است. با اینهمه هیچ ابایی از «سرقت ادبی» نداشت چنانکه پیش از این به *الحجة فی سرقات ابن حجة* اشاره شد. قریشی مصحح کتاب *بلوغ الامل* او در مقدمه (صص ۲۹ ـ ۳۳) اشاراتی به سرقتهای وی در زمینهٔ ازجالِ دیگر شاعران کرده است.

آثار متعدد او برخی به چاپ رسیده و بسیاری از آنها هنوز به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های مختلف دنیا پراکنده است. وی علاوه بر تألیف، به جمع‌آوری اشعار دیگر شعرا، تلخیص کتب و شرح قصاید معروف نیز پرداخته است (نک: GAL, I/33).

آثار چاپی:

۱. بدیعیه، قصیده‌ای است شامل ۱۴۳ بیت که با وزن و قافیهٔ قصیدهٔ مشهور «بردهٔ» بوصیری و چنانکه اشاره شد، در معارضه با بدیعیه‌های معاصرانش صفی‌الدین‌حلی و عزالدین موصلی سروده شده است. اگر چه ابن‌حجه از جهت صدق نیت در مدح پیامبر و قدرت بیان و قوت ترکیبها و استعمال فنون بلاغی، به پایهٔ بوصیری نمی‌رسد (فروخ، ۸۴۰/۳)، اما از جهت روانی و سلاست، با وجود برخی تکلفها، بر دو قصیدهٔ سابق‌الذکر تقدم دارد (ضیف، ۳۶۲ـ۳۶۳). وی این قصیده را که به درخواست ناصرالدین بارزی (ابن‌حجه، *خزانة الادب*، ۲) سروده و حاوی ۱۳۶ نوع از انواع صنایع بدیعی است، «تقدیم ابی‌بکر» نامیده است (قریشی، ۲۵). ابن‌حجه خود دو شرح بر این قصیده نوشته است که: یکی شرح مختصر قصیده با نام *ثبوت الحجة* که برخی «تقدیم ابی‌بکر» را نام همین شرح مختصر دانسته‌اند (فروخ، همانجا) و دیگری شرح مفصل قصیده با نام *خزانة الادب و غایة الارب* در ۳ جلد (نک: دنبالهٔ مقاله). بدیعیه بارها به چاپ رسیده است. در باب این اثر کتب بسیاری تألیف شده که از جمله می‌توان به کتابهای زیر اشاره کرد: کتاب *اقامة الحجة علی‌التقی ابن‌حجة* تألیف ابوبکر ابن شهاب حضری که در آن به تکلفهای بدیعیه و رکاکت آن می‌پردازد؛ کتاب *الحجة علی من زاد علی ابن‌حجة* تألیف عثمان‌بک حیانی جلیلی (د ۱۲۴۵ ق / ۱۸۲۹م). عثمان بک با آنکه اعتراف می‌کند ابن‌حجه دیگر مسأله‌ای در علوم بدیع باقی نگذاشته (نک:

قریشی، ۲۱)، باز سعی می‌کند بر شمار صنایع بدیعی بیفزاید. این کتاب به کوشش محمد صدیق جلیلی در موصل (۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م) به چاپ رسیده است؛ *العقد البدیع فی فن البدیع* تألیف خوری بولس عواد که در واقع شرحی است بر آن قصیده. این کتاب در ۱۸۸۱م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. *بلوغ الامل فی فن الزجل*، یکی از معدود کتابهایی است که به شعر عامیانهٔ عرب پرداخته است. این اثر با آنکه از ۱۰۰ صفحه تجاوز نمی‌کند، یکی از مهم‌ترین منابع پژوهش در «زجل»، «قوما»، «کان ماکان» و احیاناً «موالیا» است. وی در این کتاب به روش صفی‌الدین حلی در *العاطل الحالی و المرخص الغالی* که زجل سرایان شام را معرفی کرده، به ذکر زجل گویان مصر می‌پردازد. او بارها به کتاب حلی استناد کرده و گاه مطالب او ــ و حتی زجل دیگران ــ را به خود نسبت می‌دهد (همو، ۲۹ - ۳۳). وی ابن‌قزمان را مخترع زجل دانسته (ابن حجه، بلوغ، ۵۲) و بارها به او و شعرش استناد کرده است. این کتاب در دمشق به کوشش رضا محسن قریشی در ۱۹۷۴م به چاپ رسیده است.

۳. *تأهیل الغریب*، ذیلی است بر کتاب *ثمرات الاوراق* که در ترتیب موضوعات با این کتاب هماهنگ است. واندیک (ص ۴۸۶) اشتباهاً *تأهیل* را منسوب به ابراهیم احدب ــ مؤلف دیگر ذیل کتاب ــ می‌داند. این ذیل یک بار در ۱۲۹۲ ق در حاشیهٔ *المستطرف* و بار دیگر در ۱۳۰۰ ق در حاشیهٔ *ثمرات الاوراق* به چاپ رسیده است.

۴. *ثمرات الاوراق*. ابن‌حجه در ضمن این کتاب حکایات و نوادری را که معمولاً در مجالس و محافل نقل می‌کنند، جمع‌آوری کرده، از این رومطالب کتاب او را منتخباتی از اخبار، گلچینی از اشعار، گزیده‌ای از رسایل و سفرنامه‌ها که از کتابهای ادب و تاریخ برگرفته شده تشکیل می‌دهد. در مطاوی این کتاب نکات بسیار مفیدی در زمینه‌های تاریخی فراهم آمده است. از میان سفرنامه‌هایی که در این اثر آمده است، دو سفرنامه را از خود نوشته است: یکی سفرنامهٔ روم در ملازمت ملک مؤید است و دیگری به صورت نامه‌ای است خطاب به ابن‌مکانس در وصف شهر دمشق (نک: ذیل رسالهٔ *یاقوت الکلام* در همین مقاله). ظاهراً همین نامه سبب شده است که بروکلمان به خطا موضوع این نامه را بر کل کتاب تعمیم دهد و آن را شرح سفر ابن‌حجه از قاهره به دمشق و وصف این دو دیار بداند (نک: EI[2]). این کتاب دارای دو ذیل است که یکی توسط ابراهیم احدب و دیگری توسط خود ابن‌حجه و با عنوان *تأهیل الغریب* ــ که پیش از این بدان اشاره شده ــ تألیف شده است. این کتاب بارها در قاهره به چاپ رسیده که از آن جمله است چاپ ۱۹۷۱م، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم؛ در ۱۹۷۲م نیز گزیده‌ای از این کتاب توسط یعقوب عبدالنبی و به کوشش حامد عبدالقادر در قاهره به چاپ رسید.

۵. *خزانة الادب و غایة الارب*، شرح مفصل ابن‌حجه بر بدیعیهٔ خود اوست. شاید بتوان این شرح و نیز قصیدهٔ بدیعیه را مهم‌ترین اثر ابن‌حجه و موجب شهرت او به شمار آورد. *خزانة الادب* بی‌گمان در نوع خود کامل‌ترین و مشروح‌ترین کتب در زمینهٔ علوم بلاغی است (شوکانی، ۱/۱۶۵) و علاوه بر شرح ابیات قصیده، حاوی شواهد شعری بسیاری نیز هست. ابن‌حجه که در ۸۲۶ ق / ۱۴۲۳م تألیف این شرح را به پایان برده، تنها به نقل شواهد بسنده نمی‌کند، بلکه بسیاری از آنها را در ترازوی انتقاد نهاده و نقاط قوت و ضعف هریک را باز می‌نماید. وی علاوه بر این شواهد، انبوهی از آثار منظوم یا منثور خود را در لابه‌لای کتاب گنجانده است و از آنجا که کتاب شامل بسیاری از آثار شاعران گمنام آن عصر و اواخر دورهٔ ایوبی است، از این جهت نیز خالی از فایده نیست (ضیف، ۳۶۳). این کتاب همراه با بدیعیه بارها به چاپ رسیده که از آن جمله است چاپ بولاق (۱۸۵۷م و ۱۳۰۴ ق / ۱۸۸۷م) همراه با *رسائل* بدیع‌الزمان.

۶. *دیوان*، مجموعهٔ قصاید ابن‌حجه که بیشتر شامل مدح است و به صنایع بدیعی به خصوص توریه آکنده است. آن را گاه *الدیوان الحموی* و گاه *جَنَی‌الجنّتین* و گاهی نیز *الثمرات الشهیة فی الفواکه الحمویة* خوانده‌اند. سخاوی (۸/۵۴) این عناوین گوناگون را ــ علاوه بر *دیوان* ــ دو کتاب مستقل پنداشته است، اما چاپها و نسخه‌های موجود دلالت بر کتاب واحدی دارد. ابن‌حجه علاوه بر بزرگان دولت، قصایدی نیز در مدح حضرت پیامبر (ص) سروده است. این *دیوان* علاوه بر جنبهٔ ادبی از جهت وقایع تاریخی نیز دارای ارزش ویژه‌ای است. در *دیوان* علاوه بر قصاید او دو قصیده از ابن‌نباته و احمدبن یهودا و همچنین مطالعی از ابن‌نباته، قیراطی، حلی و صفدی به چشم می‌خورد که ابن‌حجه به جهت معارضه و بیان تسلط خویش به ذکر آنها پرداخته، همین مسأله حاجی خلیفه (۱/۶۰۷) و به تبع وی برخی از معاصران را بر آن داشته که *جنی الجنتین* را جُنگ گونه‌ای از مدایح او و دیگران بپندارند. اشعار پراکندهٔ او توسط نواجی و با عنوان «الزوائد المصریة» به *دیوان* افزوده شده است. این کتاب در دمشق (۱۹۲۹م) چاپ شده است (نک: نقشبندی، ۱۳۷؛ ربداوی، ۵۹ - ۶۳).

۷. *کشف اللثام عن وجه التوریة والاستخدام*. در این کتاب از فن توریه و انواع آن بحث شده و مؤلف برخی از اشعار خود را نیز که متضمن توریه است در کتاب وارد کرده است. این کتاب در بیروت (۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۴م) به چاپ رسیده است.

۸. *یاقوت الکلام فیما ناب الشام*، عنوان نامه‌ای است که برای ابن‌مکانس نوشته و با اسلوب پر تکلف و پرتصنع خویش مشاهداتش را از شهر ماتم گرفته و ویران شده وصف کرده است (نک: *ثمرات الاوراق* در همین مقاله). بروکلمان از این نامه با عنوان *رسالة لابن مکانس* یاد کرده است. این اثر در ۱۹۵۶م به طور مستقل در مجلهٔ *المجمع العلمی العربی* (شم ۳۱) در دمشق به چاپ رسیده است. از ابن‌حجه چند رساله به صورت چاپی نیز در دست است که در کتابهای مختلف او مندرج است (نک: *قهوة الانشاء* در همین مقاله).

آثار خطی: *قهوة الانشاء*، مجموعهٔ نامه‌ها و مکاتبات رسمی

(دیوانیات) و غیررسمی (اخوانیات) معاصران اوست که حاصل دوران اشتغال او در دولت سلطان سیف‌الدین مؤید است. این مجموعه علاوه بر نامه‌های ملک مؤید وملک ظاهر، نامه‌های بسیاری از اشراف و بزرگان و قضات و رؤسای مصر را نیز در بردارد و به همین جهت می‌تواند نمونهٔ جالبی از انشا و ادب آن دوره باشد. این کتاب که علاوه بر جنبهٔ ادبی، حاوی فواید تاریخی بسیاری نیز هست، تا آنجا که اطلاع داریم، هنوز به چاپ نرسیده، اما محقق کتاب *اسماءالکتب* در حاشیهٔ کتاب اظهار می‌دارد که مشغول تحقیق کتاب است (تونجی، ۲۳۴؛ دربارهٔ نسخ خطی کتاب نک: GAL, II/19).

از جمله رسایل اخوانی وی می‌توان به این رساله‌ها اشاره کرد: *الرسالة البحریة* که هنگام فرار از طرابلس به مصر برای بدرالدین دمامینی انشا نمود؛ *رسالة السکین* که در بیان قدرت وی در کتابت و در وصف چاقو (سکّین) است؛ *رسالة وفاءالنیل*، تألیف در ۸۱۹ ق در معارضه با قاضی فاضل و ابن نباته. این رسایل در ذیل کتب مختلف ابن حجه چون *ثمرات‌الاوراق*، *تأهیل الغریب* و... به‌چاپ‌رسیده‌است.

از تألیفات دیگر وی منتخباتی است که از آثار منظوم دیگران ترتیب داده است، بدین شرح: ۱. *تحریر القیراطی*، گزیده‌هایی از *دیوان* قیراطی؛ ۲. *تغرید الصادح*، مختاراتی است از ارجوزهٔ بلند ابن هباریه با عنوان «الصادح والباغم»؛ ۳. *زاویة شیخ الشیوخ*، گلچینی از زیباترین توریه‌های شیخ الشیوخ حماة عبدالعزیز انصاری است که ابن حجه آن را در «زاویه‌ای» از *کشف اللثام* تحت همین عنوان گرد آورده است. همچنین بسیاری از نسخ خطی دیگر کتابهای او در کتابخانه‌های جهان پراکنده‌اند که عبارتند از: ۱. *ازهار الانوار*، مجموعه‌ای از ظرائف و نوادر؛ ۲. *بلوغ المراد من الحیوان والنبات والجماد*، مزیت این کتاب بر کتب مشابه چون *الحیوان* جاحظ و *حیاة الحیوان الکبری* نوشتهٔ دمیری، شمول کتاب بر نباتات و جمادات است که قبل از آن سابقه نداشته است؛ ۳. *بلوغ المرام من سیرة ابن هشام والروض الأنف والاعلام* (طلس، شم ۵۱۱) که تلخیصی از *سیرهٔ* ابن هشام به طور خاص و *الروض الأنف* سهیلی و *الاعلام* قرطبی است؛ ۴. *مجری السوابق*، جنگی است از اشعار متقدمین و معاصرین وی در وصف اسب؛ ۵. *ملتقطات*، کتابی است در وصف خلقت و مخلوقات. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین (شم ۱۳۹۳) موجود است (نک: *آلوارت*، II/186؛ ربداوی، ۵۸)؛ ۶. *بیوت العشرة*، مجموعه‌ای است شامل ۱۰ قصیده، ۵ قصیده از ابن نباته و ۵ قصیده دیگر از ابن حجه، که در معارضه با ۵ قصیدهٔ نخست سروده شده است (نک: دوسلان، شم 3387). خطبهٔ کتاب در نسخهٔ خطی *قهوة الانشاء* موجود است (ربداوی، ۶۸) و امکان دارد همان کتابی باشد که سخاوی (۵۴/۱۱) با عنوان *ثبوت العشرة* از آن یاد کرده است؛ ۷. *قبول البینات*، شامل سه قصیده است که به ترتیب هر یک در معارضه با دیگری سروده شده است و شامل قصیده‌ای از جمال‌الدین ابن نباته، برهان الدین قیراطی و ابن حجه است.

مجموعه‌ای از ازجال وی نیز در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (قریشی، ۲۶) و برخی از اشعار او نیز در مجموعه‌های شعری به صورت نسخ خطی نگهداری می‌شود (نک: نقشبندی، ۵۴۰ ـ ۵۴۱، ۵۴۲). همچنین در بین تألیفات او از اثری به نام *امان الخائفین من امّة سیدالمرسلین* نام برده شده است (حاجی خلیفه، ۱۶۶/۱؛ بغدادی، ۱۲۴/۱) که به نظر می‌رسد، همان قصیدهٔ میمیهٔ «امان الخائف» در مدح حضرت رسول (ص) موجود در دیوان باشد (نک: ربداوی، ۶۱) و نیز *بروق الغیث الذی انسجم فی شرح لامیة العجم*؛ *بیاض النبات*؛ *السیرة الشیخیة* (سیرهٔ شیخ مؤید بن عبدالله حموی)؛ *لطائف التلطیف* که گزیده‌ای است از آنچه ابن نباته از *دیوان* ابن حجاج برگرفته بوده و *نوادرالادباء* که جنگ گونه‌ای از اشعار متقدمین است (شنطی، ۳۴۴/۱)، (برای نسخ خطی کتب ابن حجه نک: GAL, II/18-19; GAL,S, II/9).

چند کتاب نیز به وی منسوب است که عبارتند از: ۱. *لزقة البیطار فی عقرابن العطار*؛ ۲. *حدیقة زهیر*؛ ۳. *قطر النباتین*؛ ۴. *ناضج قلاقس* (نک: سخاوی، ۵۴/۱۱؛ ربداوی، ۸۵ ـ ۸۷). همچنین تقریظی نیز بر کتاب *حلبة الکمیت* نواجی نوشته است (سپهسالار، ۵۰۰/۲ ـ ۵۰۱).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر بابناء العمر*، به کوشش عبدالوهاب النجاری، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۵ م؛ ابن حجه، ابوبکربن علی، *بلوغ الامل فی فن الزجل*، به کوشش رضا محسن قریشی، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ همو، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ تونجی، محمد، حواشی بر *اسماء الکتب* عبداللطیف ابن محمد ریاضی زاده، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ربداوی، محمود، *ابن حجة الحموی شاعراً و ناقداً*، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سپهسالار، خطی؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ شکر، شاکر هادی، تعلیقات بر *انوار الربیع* ابن معصوم مدنی، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ شنطی، عصام محمد، *فهرس المخطوطات المصورة (ادب)*، قاهره؛ شورا، خطی؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ ضیف، شوقی، *البلاغة، تطور و تاریخ*، قاهره، دارالمعارف؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قریشی، رضا محسن، مقدمه و حواشی بر *بلوغ الامل* (نک: ابن حجه در همین مآخذ)؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع بما هو مطبوع*، به کوشش محمدعلی ببلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1925; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883–1895; EI[2]; GAL; GAL,S.

مریم صادقی

اِبْنِ حِجّی، ابوالعباس شهاب‌الدین احمدبن علاءالدین حجی ابن موسی (۷۵۱ ـ ۸۱۶ ق / ۱۳۵۰ ـ ۱۴۱۳ م)، محدث، فقیه شافعی و مورخ دمشقی. وی در دمشق متولد شد و در همانجا پرورش یافت (مقریزی، ۲۷۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۱/۴). ابتدا قرآن را حفظ کرد (سخاوی، *الضوء*، ۲۶۹) و سپس نزد پدرش علاءالدین حجی (د ۷۸۲ ق / ۱۳۸۰ م) ــ که فقیه نامدار شام و مردی زاهد و پارسا بود (ابن

حجر، *الدرر الکامنة*، ۱۰۵/۲) ــ و بهاءالدین ابوالبقا و چند تن دیگر فقه آموخت. همچنین از استادان زمانش از جمله اذرعی، عمادالدین حسبانی، ابن قاضی زبدانی، ابن خطیب یبرود، غزی، تـاج الدین سُبکی و شمس‌الدین موصلی بهره گرفت (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۱۲۲/۷؛ سخاوی، همان، ۲۶۹، ۲۷۰). به گفتهٔ خود او، پدرش که سرپرست و از نخستین استادان او بود در تعیین جهت تحصیلات او، به ویژه در رشتهٔ حدیث تأثیر داشت (ابن حجر، همان، ۱۲۳/۷). ابن حجّی حدیث را نزد ابن کثیر و ابن رافع آموخت و از بسیاری، از جمله عمادبن شیرجی و احمدبن اسماعیل و محمدبن حمید و ابن امیله و صلاح بن عمر حدیث شنید و گروهی به وی اجازهٔ روایت دادند (همان، ۱۲۲/۷؛ سخاوی، همان، ۲۷۰). علاوه بر محدثان دمشق از گروهی از استادان شهرهای مختلف از جمله قدس، مدینه، بعلبک و حلب نیز اجازه دریافت داشت (نعیمی، ۱۳۹ ـ ۱۴۱) که بنابر مرسوم، نام آنها را با تمام جزئیات تحصیل خود و همراه با کتابهای درسی در نوشته‌هایی موسوم به *المعجم* آورد. وی براثر پشتکار بسیار در فقه و حدیث برجسته و ممتاز شد (ابن حجر، همانجا) و در بسیاری از مدارس شافعی سرزمینهای شام تدریس کرد (نعیمی، ۱۴۳). ابن حجی دربارهٔ مدارس عصر خود کتابی نوشت به نام *الدارس من اخبار المدارس* و در آن زندگی‌نامهٔ وقف کنندگان و مدرسان را تا زمان خود گرد آورد. ابن قاضی شهبه این کتاب را نفیس و دارای اطلاعات بسیار دانسته است (۱۲/۴). به گفتهٔ نعیمی بیشتر این کتاب در حملهٔ تاتارها سوخت (۱۴۳/۱). ابن حجی علاوه بر تدریس حدیث و فقه در مدارس، دارای مقام فتوی نیز بود و چندی به نیابت قضا رسید. همچنین در مسجد اموی وعظ می‌گفت و نظارت آنجا را نیز برعهده داشت. وی بارها به قاهره رفت، و در آنجا حدیث گفت و درس و فتوی داد. ابن حجر (د ۸۵۲ ق / ۱۴۴۸ م) در همان شهر با او ملاقات کرده و از محضر او بهره گرفته است. پس از این ملاقات بود که ابن حجی در عنوان کتاب *تعلیق التعلیق* ابن حجر بر حافظ بودن او گواهی داد (ابن حجر، همان، ۱۲۲/۷، ۱۲۳؛ سخاوی، همانجا). او در آخرین سفر به قاهره در ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵ م حامل نامه‌ای از طرف نایب دمشق الملک المؤید امیر شیخ محمودی (د ۸۲۴ ق / ۱۴۲۱ م) ــ پیش از به سلطنت رسیدن او ــ برای ملک ناصر فرج بن برقوق (مق ۸۱۵ ق / ۱۴۱۲ م) بود (مقریزی، ۴ (۱) / ۲۷۷؛ ابن حجر، همانجا). وی پس از این سفر به دمشق بازگشت و تا پایان عمر در همانجا ماند. ابن حجی بعد از آنکه از یورش تاتارها جان به سلامت برد مقام نیابت قضا را ترک کرد و پس از آن بارها از او برای مقام قاضی القضاتی دمشق دعوت شد، ولی نپذیرفت و باقی عمر را به عبادت و تألیف کتاب و اشتغالات دیگر گذراند. وی در اواخر عمر از دانشمندان برجستهٔ شام به شمار می‌آمد. ابن قاضی شهبه، شاگرد وی که به اعتراف خود از او بهره‌های بسیار گرفته، از خصوصیات برجستهٔ اخلاقی و علمی او سخن گفته است (۱۳/۴). ابن حجی دارای تألیفات بسیاری بوده است که غیر از معجم نام استادانش و *الدارس من اخبار المدارس*، عبارتند از: شرح بر بخشی از *المحرر* ابن عبدالهادی؛ ردّیه بر *المهمات* و *الالغاز* اسنوی (د ۷۷۲ ق / ۱۳۷۰ م) که در آنها اشتباههای او را مشخص کرده؛ *جمع المفترق*، دربارهٔ فوائد علوم مختلف (ابن قاضی شهبه، ۱۲/۴؛ ابن حجر، همان، ۱۲۳/۱). سخاوی اثر دیگری نیز به ابن حجی نسبت داده که ذیلی است بر *وفیات* تقی‌الدین بن رافع (د ۷۷۴ ق / ۱۳۷۲ م) (اعلان، ۳۳۴؛ حاجی خلیفه، ۲۰۱۹/۲). آثار ابن حجی بجز ذیل او برتاریخ ابن کثیر تاکنون به دست ما نرسیده است (منجد، ۲۳۰). ذیل *تاریخ ابن کثیر* مهم‌ترین اثر ابن حجی است که مؤلف حوادث و وفیات سالهای ۷۴۱ تا ۷۶۰ و ۷۶۹ ق تا نزدیک مرگش را درآن آورده است. وی تاریخ خود را ماه به ماه تنظیم کرده و حوادث هرماه را جداگانه ثبت کرده است. به درخواست ابن حجی، ابن قاضی شهبه حوادث بین سالهای ۷۶۰ ـ ۷۶۸ ق را که مؤلف نیاورده بود تکمیل کرد و علاوه برآن، آخرین وقایع مصر و دیگر کشورها را نیز بدان افزود. افزون براین، ابن قاضی شهبه زندگی‌نامه‌های افراد دیگری را با تفصیل بیشتر دراین کتاب بیان داشت و این تاریخ را در ۷ جلد مفصل تا آخر ۸۴۰ ق فراهم آورد (ابن قاضی شهبه، ۱۲/۴، ۱۳؛ ابن حجر، همان، ۱۲۳/۷؛ سخاوی، همان، ۳۱۰، ۳۱۱؛ GAL, II/63). ابن طولون (د ۹۵۳ ق / ۱۵۴۶ م) این اثر را با نام *التاریخ التذییل* (؟) در شمار تألیفات ابن حجی آورده است (۱۸۱/۱)، اما حاجی خلیفه برخلاف مؤلفان دیگر این اثر ابن حجی را ذیل بر *عبرالاعصار* حسینی دانسته و مشخصات آن را همانند منابع قدیم‌تر ذکر کرده است (۲۷۷/۱، ۱۱۲۲). نسخه‌ای از این اثر تاریخی ابن حجی در کتابخانهٔ برلین موجود است که آن را به ابن حَجَر عسقلانی نسبت داده‌اند، اما آلوارت با دلایلی آشکار این انتساب را نادرست خوانده و این اثر را همان *ذیل تاریخ ابن کثیر* تألیف ابن حجی به شمار آورده است. این نسخه (که احتمالاً می‌بایست دو جلد بوده باشد) شامل وقایع و وفیات سالهای ۷۹۶ ـ ۸۱۵ ق است که در این بین وقایع سالهای ۸۰۵ ـ ۸۰۸ ق افتاده است (II/65-66). صلاح‌الدین منّجد اعتقاد دارد که ابن حجر در کتاب *انباء الغمر* از مطالب تاریخ ابن حجی استفادهٔ فراوان کرده و آخرین مطالبی که در آن از کتاب ابن حجی نقل شده، در شرح حال محمدبن‌عثمان السلمی الدمشقی (د ۸۱۵ق / ۱۴۱۲م) است. بروکلمان اثری را که ووستنفلد به ابن حجی نسبت داده یعنی *تکملهٔ تاریخ ذهبی*، جلد ۲۳ *مسالک الابصار* عمری (د ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸ م) دانسته است (GAL، همانجا).

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر*، به کوشش عبدالوهاب النجاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ همو، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۱ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ همو، *الضوء اللامع*، بیروت، ۱۳۵۳ ق؛

مقریزی، احمدبن علی، کتاب *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ منجّد، صلاح‌الدین، معجم *المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL.

محمد عبدعلی

اِبْنِ حَدّاد، ابوبکر محمدبن احمدبن محمدبن جعفر کِنانی مصری (۲۶۴ ـ ۳۴۴ ق / ۸۷۸ ـ ۹۵۵م)، فقیه و قاضی شافعی. وی از عنفوان جوانی به تحصیل علوم متداول زمان خود پرداخت. ادبیات را نزد استادانی چون محمدبن وَلّاد تمیمی، از شاگردان مُبَرِّد و ثَعْلَب (هم م) فرا گرفت و در رشته‌های مختلف علوم ادبی از جمله نحو، لغت و شعر متبحر شد (ذهبی، ۴۴۶/۱۵، ۴۴۹). اشعار بسیاری از حفظ داشت و گاه خود نیز شعر می‌سرود (گِست، ۵۵۲، ۵۵۴). در علوم قرآن، حدیث، رجال، انساب و تاریخ نیز صاحب اطلاع بود و از مشایخ بزرگی چون ابویزید قَراطیسی، محمدبن جعفر بن الامام، ابوالزِنباع رَوْح بن فرج، محمدبن عُقَیل فِرْیابی و دیگران حدیث شنید. مشهورترین استاد وی در حدیث ابوعبدالرحمن نَسائی بود. ابن حداد تنها حدیث وی را روایت می‌کرد و او را حجت بین خود و خدا می‌دانست. کتاب خصائص علی (ع) تألیف نسائی را نیز تدریس می‌کرد و در مواردی قائل به تفضیل امام علی (ع) بود (ذهبی، همانجا؛ گست ۵۵۵ ـ ۵۵۶). از ابن حداد بزرگانی چون ابن زُولاق و قاضی یوسف بن قاسم روایت کرده‌اند و محمدبن سعد باوَرْدی با وی ارتباط داشته است (ذهبی، ۴۴۶/۱۵ ـ ۴۴۷، ۴۴۹).

ابن حداد بیشتر به عنوان فقیه شهرت یافته است تا به عنوان محدّث یا ادیب. از مشایخ وی در فقه می‌توان قاضی ابوعُبیدبن حَرْبَوَیْه (از شاگردان ابوثَوْر و داوود ظاهری)، ابواسحاق مَرْوَزی (از حلقه‌های اتصال فقه شافعی)، محمدبن عُقَیل فِریابی، بِشْربن نصر، منصوربن اسماعیل ضَریر و ابن بَحْر را یاد کرد (سبکی، ۸۱/۳؛ گست، ۵۵۱؛ نووی، ۱۹۲/۱ ـ ۱۹۳؛ ذهبی، ۴۴۹/۱۵).

ابن حداد در ۳۱۰ ق /۹۲۲م به بغداد سفر کرد در آن شهر با دانشمندانی چون صَیْرَفی، ابوسعید اصطخری و محمدبن جریر طبری دیدار کرد (سبکی، ۷۹/۳؛ اسنوی، ۳۹۹/۱). گفته شده که وی در این سفر با نَفْطَوَیْه نحوی نیز ملاقات کرده است (داوودی، ۷۶/۲).

وی از طریق قاضی ابوعبید با روش فقهی ثوری و ظاهری و در ملاقات با طبری با روش فقهی او آشنا شد (نک: سبکی، ۷۹/۳ ـ ۸۰) و علی‌القاعده می‌بایست با فقه مالکی و حنفی که در آن زمان از قوت خاصی برخوردار بوده نیز آشنایی یافته باشد، زیرا شاگرد وی ابن زولاق متذکر شده که ابن حداد در «اختلاف علماء» یا به اصطلاح امروز در «فقه تطبیقی» متبحر بوده است (ذهبی، ۴۴۶/۱۵). ابن حداد به عنوان یک مجتهد فتاوی شاذ نیز داشته است (سبکی، ۸۳/۳ به بعد) و گاهی بعضی فتاوی وی باعث برخی درگیریهای اجتماعی می‌شد، مانند فتوایی که در مورد انهدام ساختمان کنیسه‌ای صادر کرد (گست، ۵۵۴). ابن حداد مبانی علم قضا را که از شاخه‌های عملی فقه به‌شمار می‌رود از استادش قاضی ابوعبید آموخت (سبکی، ۸۱/۳) و بارها رأساً یا به نیابت منصب قضای مصر را پذیرفت: اول‌بار در ذیقعده یا شوال ۳۲۴ ق /اکتبر یا سپتامبر ۹۳۶م توسط ابن اخشید به قضا منصوب شد و تا ربیع‌الاول ۳۲۵ ق /فوریهٔ ۹۳۷م در این منصب باقی بود (ابن‌برد، ۴۸۷؛ سبکی، همانجا). بار دیگر از جمادی‌الاول ۳۳۳ تا محرم ۳۳۴ ق /ژانویه تا سپتامبر ۹۴۵م به نیابت از ابن‌هَرَوان قضاوت کرد. همچنین مدتی به نیابت از عمربن حسن هاشمی که از رجب ۳۳۴ تا ذیحجهٔ ۳۳۹ ق /فوریهٔ ۹۴۶ تا مهٔ ۹۵۱م در منصب قضای مصر بود (ابن‌برد، ۴۹۱ ـ ۴۹۲). وی با برخورداری از تجارب خود کتاب *ادب‌القاضی* یا *ادب القضاء* را بر مبنای فقه شافعی تألیف کرد. این کتاب از نخستین تألیفات در این زمینه است. ابن حداد در احقاق حق کوشا بود و شاید به همین دلیل اغلب حکام علاقهٔ چندانی به وی نداشتند، با این حال با آنان در ارتباط بود و در ایشان تا حدودی نفوذ کلام داشت. علمای رجال گفتار، کردار، پاکی و درستی وی را ستوده‌اند (گست، ۵۵۱ ـ ۵۵۵). ابن حداد در ۳۴۳ ق /۹۵۵م حج گزارد و هنگام بازگشت در ۷۹ سالگی در نزدیکی دروازه‌های موطن خود بدرود حیات گفت (سمعانی، ۷۸/۴). امیر مصر ابوالقاسم بن اخشید و جمعی از مردم بر جنازهٔ وی نماز گزاردند (ابن خلکان، ۱۹۸/۴) و او را در گورستان قَرافه به خاک سپردند (گست، ۵۵۷).

آثار: ۱. *الفوائد* (GAS, I/497)؛ ۲. *الفروع المولّدات*، کتاب مشهور ابن حداد (نک: سبکی، ۸۰/۳) که مورد توجه بسیار علمای شافعی بوده است، و گروهی از جمله قَفّال مروزی، ابواسحاق اسفراینی، ابوعلی سِنْجی، ابوالطیب طبری و ابوالقاسم فورانی بر آن شرح نوشته‌اند (نووی، ۱۹۳/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۲۵۷/۲). احتمالاً آنچه حاجی خلیفه (۱۲۱۸/۲) تحت عنوان «فتاوی ابن حداد» ذکر نموده، همین کتاب است؛ ۳. *الباهر*، که در آن اقوال شافعی را گرد آورده است (حمیدی، ۱۲۴؛ ذهبی، ۴۴۹/۱۵)؛ ۴. *ادب القاضی* یا *ادب القضاء*؛ ۵. *الفرائض*؛ ۶. *الجامع* (ذهبی، ۴۴۷/۱۵، ۴۴۹)؛ ۷. *المسائل المنثورة*؛ ۸. *فضائل القرآن*؛ ۹. *الردّ علی محمدبن علی النسائی (یا الشاشی)*؛ ۱۰. *استئذان البکر فی تزویجها* (داوودی، ۷۷/۲).

مآخذ: ابن برد، احمدبن عبدالرحمن، *ذیل الولاة وکتاب القضاة* کندی، به کوشش رُون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم الزیبق، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمد الحلو و محمد الطناحی، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ گِست، رُون، (نک: ابن برد در همین مآخذ)؛ نووی، محیی الدین ابن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اِبْنِ حَدّاد، ابوعبدالله محمدبن احمد قیسی ملقّب به مازِنی (د ۴۸۰ ق/ ۱۰۸۷ م)، شاعر، ادیب، دانشمند و موسیقی‌دان عصر ملوک الطوایفی در اندلس، که از باب انتساب به یکی از نیاکانش ابن حداد خوانده شده است. از تاریخ تولّد و دوران جوانی او اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که اهل وادی آش[1] بوده و در خاندانی ظاهراً اهل علم که در آن شهر املاکی داشته‌اند، پرورش یافته و نزد دایی خود قاضی ابوعمربن حذّاء درس خوانده بوده است (ابن بسام، ۱(۲)/۶۹۶ ـ ۶۹۷؛ مراکشی، ۱۰/۶). وی در بسیاری از علوم و فنون عصر خود از شعر و لغت و ادب گرفته تا فلسفه و نجوم و موسیقی تبحر داشته است.

ابن حدّاد در اواسط عمر، به سبب بروز آشوب در وادی آش و نابسامانی اوضاع، زادگاه خود را ترک گفت و پس از سفرهایی چند، در المریه رحل اقامت افکند و مدیحه‌سرای بارگاه ابن صُمادح شد (ابن بسام، ۱(۲)/ ۶۹۱ ـ ۶۹۲؛ ابن ابار، ۳۹۸/۱؛ ابن خطیب، ۳۳۳/۲). از قراین چنین برمی‌آید که وی در این دوره می‌کوشیده است به دربارهای ملوک الطوایف راه یابد و از حمایت و احسان آنان بهره‌مند گردد (ابن‌بسام، ۱(۲)/۷۰۲ ـ ۷۰۳، ۳(۱)/۴۶۷ ـ ۴۶۸؛ قس: منیزل، ۱۳ ـ ۱۴). تاریخ ورود او به المریه روشن نیست. لیکن چنین می‌نماید که در اواخر حکومت مَعْن بن صمادح (د ۴۴۳ ق/ ۱۰۵۱ م) وارد این شهر شده و به خدمت وی درآمده است (منیزل، ۱۲). اما ممدوح اصلی ابن حداد معتصم بن معن (حک ۴۴۴ ـ ۴۸۰ ق) بود که دیرزمانی پس از مرگ پدر بر المریه حکم راند و تنی چند از شعرای برجسته از جمله ابن حداد را در بارگاه خود گرد آورد (ابن بسام، ۱(۲)/۷۳۲ ـ ۷۳۳؛ ابن خلکان، ۴۰/۵). شاعر سالیان دراز در بارگاه او زیست و اشعار بسیار در مدح وی سرود. با اینهمه دست کم یک بار ناچار شد تا المریه را ترک گوید و به مُرسیه و سپس به دربار بنی هود در سرقسطه پناه ببرد (ابن بسام، ۱(۲)/۶۹۲؛ ابن ابار، همانجا؛ ابن سعید، ۱۴۴/۲). مراکشی علت خروج او از المریه را قتلی می‌داند که برادر وی مرتکب شده بوده است (۱۱/۶)، اما برخی دیگر پنداشته‌اند که چون ابن حداد معتصم را هجو گفته بود، از بیم خشم او به مرسیه و سرقسطه گریخت (مقری، ۵۰۴/۳ ـ ۵۰۵؛ قس: منیزل، ۱۰ ـ ۱۲). وی در شعبان ۴۶۱ ق به سرقسطه رسید و امیر مقتدر بن هود (حک ۴۳۸ ـ ۴۷۴ ق) مقدم او را گرامی داشت و در بزرگداشت او کوشید. شاعر تا ۴۶۴ ق در بارگاه مقتدر زیست و به مدح او و پسرش مؤتمن پرداخت (ابن بسام، ۱(۲)/۷۲۵؛ ابن ابار، مراکشی، همانجاها)، سپس به المریه بازگشت و مقام و مرتبهٔ عالی خود را در بارگاه معتصم بازیافت و تا پایان عمر بر این حال زیست (ابن بسام، ۱(۲)/۷۲۸؛ مراکشی، همانجا). به روایت ابن خطیب (۳۳۷/۲) وی سفری نیز به غرناطه کرده، اما تاریخ و چگونگی آن روشن نیست.

ابن حداد شاعری کثیرالشعر بود و دیوان بزرگی داشت که اشعار آن به ترتیب حروف الفبا تدوین شده بود و ظاهراً تا سده‌های اخیر نسخه‌هایی از آن موجود بوده است (ابن ابار، همانجا؛ مراکشی، ۱۰/۶؛ حاجی خلیفه، ۷۶۵/۱). شعر او بیشتر در مدح و غزل است. تسلط بر لغت و استفاده از واژه‌های غریب و ترکیبهای نامأنوس از خصوصیات اشعار اوست (ابن صیرفی، ۷۵؛ قس: مراکشی، ۱۱/۶؛ منیزل، ۲۵). نیکل (ص 194) اسلوب او را در ارائهٔ تشبیهات متعدد و به ظاهر نامرتبط که به ابداع تصاویری دلنشین می‌انجامد، تا حدی یادآور اسلوب ابن خفاجه (ﻫ م) دانسته است. بخشی از زیباترین اشعار ابن حداد غزلهایی است که در وصف نُوَیْره سروده است. نویره راهبه‌ای قبطی بود که در دیر ریفه در شمال اسیوط بر کرانهٔ شرقی نیل اقامت داشت و ابن حداد که در سالهای جوانی عازم حجاز بود، او را دید و سخت شیفتهٔ زیبایی او شد، به گونه‌ای که از سفر حج منصرف شد و دیرزمانی در جوار آن دیر منزل کرد (ابن فضل الله، ۳۸۴/۱ ـ ۳۸۵) و اشعاری بسیار خطاب به وی سرود و او را که جمیله نام داشت (ابن بسام، ۱(۲)/۷۰۹) به کنایه نویره نامید (همو، ۱(۲)/۶۹۳؛ ابن سعید، همانجا). این عشق که ظاهراً مایهٔ رسوایی ابن حداد شد (ابن خطیب، ۳۳۴/۲)، الهام‌بخش بسیاری از سروده‌های تغزلی او گشت. این اشعار که گاه شاعر در آنها مفاهیم اسلامی و مسیحی را به هم درآمیخته، از زیباترین و لطیف‌ترین سروده‌های ابن حداد و نشان‌دهندهٔ احساسات عمیق و صادقانهٔ اوست (ابن بسام ۱(۲)/۷۰۶ ـ ۷۰۹؛ پرس، 279؛ منیزل، ۲۶ ـ ۲۷). شعر ابن حداد مورد توجه برخی از ادیبان از جمله عمادالدین کاتب (۲۷۱/۲ ـ ۲۸۹)، قفطی (۱۰۶/۱ ـ ۱۰۸) و ابن صیرفی (صص ۶۲، ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۸۳، ۱۷۷) بوده است. به روایت مقری (۵۰۳/۳ ـ ۵۰۴) برخی از سروده‌های ابن حداد را در اندلس به آواز می‌خوانده‌اند. در اشعار وی اشارات بسیار به علوم و فنون مختلف دیده می‌شود. به‌طور کلی شعر ابن حداد از لحاظ سبک و مضمون سخت متأثر از شعرای بزرگ مشرق زمین است (منیزل، ۲۷ ـ ۲۸). از دیوان وی جز قطعاتی پراکنده برجای نمانده است. بیش از ۶۰۰ بیت از اشعار او را منال منیزل از منابع مختلف گرد آورده و با مقدمه و توضیحات سودمندی به چاپ رسانده است. نثر ابن حداد نیز که پاره‌هایی از آن را ابن بسام نقل کرده (۱(۲)/۶۹۳ ـ ۷۰۴)، سبکی متصنع و پرتکلف دارد. وی آوازی خوش داشت و عود نیز نیک می‌نواخت (ابن خطیب، ۳۳۴/۲). مراکشی (۱۰/۶) سه کتاب در عروض به وی نسبت داده که عبارتند از: ۱. *المستنبط فی علم الاعاریض المهملة عندالعرب مما تقتضیه الدوائر الاربع من الدوائر الخمس التی تنفک منها اشعار العرب*. شاید آنچه پس از لفظ «المستنبط» آمده، تنها توضیحی دربارهٔ محتوای کتاب باشد نه جزیی از عنوان آن، به خصوص که سایر منابع یا به نقل همان یک کلمه اکتفا کرده‌اند (مثلاً، ابن ابار، همانجا) و یا به محتوای کتاب که همانا علم عروض است، اشاره دارند (مثلاً ابن بسام، ۱(۲)/۶۹۲)؛ ۲. *قید الاوابد وصیدالشوارد فی ایراد الشواذ والرد علی الشذاذ*؛ ۳. *الامتعاض*

1. Guadix

الخلیل. مراکشی (همانجا) می‌گوید که ابن حداد در کتاب اخیر روشهای موسیقی را با آرای خلیل بن احمد (ه م) درآمیخته است. از شاگردان ابن حداد دو تن به نامهای عبدالله بن عوف و ابوعبدالله بن احمد بن سلیمان بن صفار شناخته شده‌اند (مراکشی، همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الافضلیات*، به کوشش ولید قصاب وعبدالعزیز المانع، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن فضل الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، استانبول، ۱۳۶۰ ق/۱۹۴۱ م؛ عمادالدین اصفهانی، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱ م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *المحمدون من الشعراء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ مراکشی، محمدبن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ منیزل، منال، *شعر ابی عبدالله بن الحداد الاندلسی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ نیز:

Nykl, A.R., *Hispano–Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

إبْن حَدّاد، ابوعثمان سعید بن محمد غسّانی (۲۱۹ ـ ۳۰۲ ق / ۸۳۴ ـ ۹۱۴ م)، فقیه، متکلم و ادیب مغربی. صفدی (۱۵ / ۱۷۹، ۲۵۶) شرح حال او را در دوجا با نامهای ابوعثمان القیروانی و ابن الحداد القیروانی آورده است. او اهل قیروان بود و در آنجا زیست و هرگز، به‌علّت فقر، سفر نکرد و هیچ‌گاه حج نگزارد، اما به‌هنگام پیری و پس از مرگ یکی از بستگان (برادر: ذهبی، سیر، ۲۱۴/۱۴) مالی از او به‌ارث برد (خشنی، ۱۴۸).

ابن حداد از جمله شاگردان و اصحاب سحنون بن سعید (د ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م) از بزرگان فقهای مالکی در مغرب بود و آنگاه که ابوالحسن کوفی به‌طرابلس آمد، به‌نزد وی شتافت و از او استماع حدیث کرد (همانجا).

ابن حداد در فقه و کلام متبحّر بود و در جدل و مناظره و دفاع از معتقدات خود و ردّ فرقه‌های مخالف دستی توانا داشت. وی علاوه بر این از علمای نحو و لغت نیز به‌شمار آمده است. گرچه خود گفته است شاعر نیست، ولی شعر نیکو می‌سروده و مثلاً اشعاری در رثای فرزند و برادرزادهٔ خود پرداخته است (خشنی، ۱۴۸ ـ ۱۴۹) و ذهبی (سیر، همانجا) دو بیت از اشعار او را نقل کرده است. وی از فقهای مالکی بود و براساس‌نظر، قیاس‌واجتهاد عمل‌می‌کرد. تقلید را نکوهش کرده، آن را ناشی از نقص عقل و پستی همت مردمان می‌دانسته است (خشنی، ۱۴۹). به‌روش اهل سنت و جماعت سخت پای‌بند بود و به‌اشاعره تمایل داشت و با مذهب اعتزال مخالفت می‌ورزید. محمدبن کلاعی ردّی بر کتاب او که در پاسخ معتقدان به‌خلق قرآن بوده، نوشته است (خشنی، ۲۲۱). از اینجا معلوم می‌شود که ابن حداد در مسألهٔ قِدم یا حدوث کلام خدا بر مذهب اشاعره بوده است. نیز مناظره‌ای که میان او و سلیمان فراء معتزلی دربارهٔ مکان خدا رخ داد، قرینه‌ایست بر اینکه او همانند اشاعره، خدای متعال را در مکانی معین می‌دانسته است، هر چند که در پاسخ فراء به‌جدل متوسل می‌شود و پاسخی صریح نمی‌دهد (نک: خشنی، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ۲۲۱). نکتهٔ دیگری که در تأیید اعتقاد ابن حدّاد می‌توان آورد، آن است که علمای عراقی شاگردان خود را بر آن می‌داشتند تا با سؤالات خود او را بیازارند (زبیدی، ۲۴۰). می‌دانیم که این علما در آن وقت، غالباً اهل عدل و تنزیه و بر عقیدهٔ معتزله بودند.

ابن حداد راوی و عالمی مطلع و پارسا بود (خشنی، ۱۵۱؛ ذهبی، سیر، همانجا). شاگردان و مصاحبانی داشته است که متأثر از او بوده‌اند و پس از وی روش او را در فقه و کلام دنبال کرده‌اند که از آن جمله‌اند: ابراهیم بن محمد معروف به‌ابن البرذون، احمد بن موسی التمار، علی‌بن‌منصورالصفار،محمدالرّقادی، ابن‌احدالشرکاءوابوبکر ابن الفمودی‌وهمگان از علمای افریقیه به‌شمارآمده‌اند(خشنی، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶ ـ ۲۱۹).

به‌روزگار ابن حداد، فاطمیان به‌افریقیه در آمدند و به‌گفتهٔ زبیدی که خود از معاندان فاطمیان و شیعیان بود، بر اهل سنّت و جماعت سخت گرفتند. دو تن از بزرگان اصحاب سحنون را کشتند و ندا دادند: این است سزای پیروان مذهب مالک. بر اثر آن، ترس بر اهل سنت غالب آمد و جملگی بر ابن حداد گرد آمدند و از او خواستند که در برابر داعیان حکومت فاطمی تقیّه کنند. او تقیه را نپذیرفت و از کشته شدن نهراسید و گفت جز دفاع از دین چاره‌ای ندارد و مناظره با داعیان فاطمی را پذیرفت. مردم قیروان وضع او را در آن ایام، به‌وضع احمد بن حنبل در ایام «محنة» (ایام سخت‌گیری در عهد مأمون و معتصم بر معتقدان به‌خلق قرآن) تشبیه می‌کردند (صص ۲۴۰ ـ ۲۴۱). به‌گفتهٔ خشنی ابن حداد با ابوالعباس شیعی صنعانی یکی از داعیان فاطمی مناظره کرده و گفت‌وگوهایی را که با وی داشته، برای شاگردانش املا کرده است. کتاب *مجالس* او مجموعهٔ این گفت‌وگوهاست (صص ۱۹۹ ـ ۲۱۲؛ قس: زبیدی، همانجا؛ قفطی، ۵۳/۲). چهار مجلس از آن را خشنی نقل کرده (همانجا) و سه مجلس نیز در *ریاض النفوس* مالکی ضبط شده است (سزگین، ۱ (۴) / ۳۲؛ شبوح ۲ (۲) / ۳۶۴، حاشیهٔ ۲). موضوع گفت‌وگو در این مجالس، بیشتر مسائل مورد اختلاف سنّی و شیعه دربارهٔ خلفای راشدین و فقه و مبانی اجتهاد است.

در برخی از مآخذ آمده است (ذهبی، *العبر*، ۴۴۳؛ یافعی، ۲۴۰/۲؛ ابن عماد، ۲۳۸/۲) که ابن حداد به‌مذهب شافعی متمایل شد و ردی *برالمدونهٔ* سحنون نگاشت که بر اثر آن مالکیها از وی دوری جستند، ولی پس از مبارزات او با داعیان حکومت فاطمی مجدداً به‌او روی آوردند. مآخذ اولیه در این باره ساکتند و لذا صحت آن بعید است، به‌خصوص که به‌گفتهٔ خشنی (ص ۱۵۰) او ردّی بر شافعی نوشته که خشنی خود آن را دیده است. ردّیهٔ مذکور خطاب به‌فقیه شافعی اسماعیل مُزنی (د ۲۶۴ ق / ۸۷۸ م) است، اما مزنی از دادن پاسخ به‌آن سرباز زده و گفته است: هرکس عالم است آن را پاسخ گوید.

آثار: ابن حداد را تألیفاتی است در فقه و کلام و جدل (خشنی، همانجا) از جمله: *توضیح المشکل فی القرآن*؛ *کتاب المقالات*؛ *کتاب الاستیعاب*؛ *کتاب الامالی*؛ کتاب عصمة المسلمین (*عصمة الدینیین*: قفطی، ۵۳/۲؛ *عصمة النبیین*: سیوطی، ۵۸۹/۱، که ظاهراً نام اخیر صحیح است)؛ *کتاب العبادة الکبری والصغری* [صفدی، ۱۸۰/۱۵، ۲۵۶، به‌اشتباه این کتاب را دو کتاب و به‌نامهای *العبادة الکبری* و*العبادة الصغری* ضبط کرده است]؛ *کتاب الاستواء* و کتب دیگر که در ردّ بر ملحدان است (زبیدی، ۲۳۹). همچنین صفدی (۱۸۰/۱۵) در زُمرهٔ آثار ابن حداد از کتابی به‌نام *الرّدّ علی الملحدین* نام می‌برد، اما محتمل است که این عنوان، در واقع بخشی از عبارتی باشد که دیگر مآخذ برای بیان موضوع کتابهای او نوشته‌اند و صفدی آن را در شمار تألیفات او پنداشته است. غیر از کتاب *مجالس*، هیچ یک از نوشته‌های او باقی نیست (سزگین، ۱ (۴) /۳۲).

ابن حداد پسری به‌نام عبدالله داشت. خشنی (ص ۱۵۱) او را دیده و به‌پدر مانند کرده است. وی گوید: آنگاه که عبدالله لب به‌سخن می‌گشود، دیگران را میل سخن گفتن نبود.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ خشنی، محمد ابن حارث، «طبقات علماء افریقیة»، همراه *طبقات علماء افریقیة* ابوالعرب تمیمی، به‌کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۹۱۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام‌النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش ابوهاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویّین واللغویّین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ شبوح، ابراهیم، «سجل قدیم لمکتبة جامع القیروان»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ربیع الثانی ۱۳۷۶ ق / نوامبر ۱۹۵۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش بیرندراتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق. ابومحمد وکیلی

اِبْنِ حَذّاء، ابو عبدالله محمد بن یحیی تمیمی قُرطبی (۳۴۷ - ۴۱۶ ق/۹۵۸ - ۱۰۲۵ م)، فقیه، محدث، ادیب مالکی. وی در علم تعبیر رؤیا نیز بصیر بود (قاضی عیاض، ۷۳۳/۴؛ ذهبی، سیر، ۴۴۴/۱۷). در تاریخ ولادتش اختلاف است: بیشتر کسانی که از او یاد کرده‌اند، از جمله پسرش ابوعمر، تولد او را در محرم ۳۴۷ ق نوشته‌اند (قاضی عیاض، ۷۳۴/۴؛ ابن بشکوال، ۴۸۰/۲)، اما بغدادی (۶۳/۲)، سال ۳۴۸ ق، پالنسیا (ص ۴۲۲) ۳۴۶ ق و کحاله (۹۹/۱۲) ۳۳۶ ق را سال تولد او دانسته‌اند. قاضی عیاض (۷۳۳/۴) از قول ابن عفیف می‌گوید: این خاندان معتقدند که لقبشان «حذّاء» (=حُداخوان) بوده، زیرا جدشان در کاروان پیامبر اکرم (ص) به این شغل مفتخر بود، لکن چون نخستین نیای آنان در محلهٔ کفشدوزان، سُکنیٰ گزیده بود و نیز به سبب مشابهت دو حرف «د» و «ذ» به اشتباه «حذّاء» خوانده شدند (قس: ابن فرحون، ۲۳۷/۲). وی از اعقاب داوود یکی از بزرگان بنی امیه و فرمانروای وقت مَرْج راهِط بود که از شام به اندلس رفت و بعدها فرزندانش در آن دیار حکومت یافتند و به جاه و مقام رسیدند (قاضی عیاض، ابن فرحون، همانجاها). او در حیات خود بسیاری از بزرگان و علمای فقه مالکی (بنابر قول قاضی عیاض، ۷۳۳/۴ - ۷۳۴، حدود ۶۰ تن) را ملاقات نموده و از محضر دانشمندان عصر خویش بهره برده (ابن بشکوال، ۴۷۹/۲؛ ابن فرحون، همانجا)، به شهرهای مختلف سفر کرده و هر بار بر اندوختهٔ علمی خویش افزوده است. ۱۴ ساله بود که در قُرطبه نزد ابوبکر بن زَرْب شروع به فرا گرفتن فقه نمود (قاضی عیاض، ۷۳۳/۴؛ قس: پالنسیا، ۴۲۲) و نزد او ارج بسیار یافت آنچنانکه ابن زرب او را به فرزندی برگزید (ابن بشکوال، همانجا؛ قس: پالنسیا، همانجا). علماء و دانشمندان دیگری نیز نسبت به او سمت استادی داشته‌اند از جمله: زکریا بن برطال، ابن سلیم، محمد بن ابی دلیم، ابوجعفر بن عون الله، ابوبکر زبیدی، ابوعیسی لیثی، ابن قوطیه (قاضی عیاض، ۷۳۳/۴ - ۷۳۴؛ ابن بشکوال، همانجا؛ یاقوت، ۱۰۸/۱۹؛ ذهبی، سیر، ۴۴۴/۱۷). چندی بعد، از قرطبه به قیروان رفت و در آنجا از ابن ابی زید قیروانی دانش آموخت و از او اجازهٔ روایت یافت (قاضی عیاض، ۷۳۴/۴؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ضَبّی، ۱۴۶). در ۳۷۲ ق حج گزارد و در حجاز تنی چند از علما از جمله ابواسحاق ابراهیم بن احمد دینوری را ملاقات نمود و از او حدیث شنید (قاضی عیاض، ابن بشکوال، همانجاها). سپس به مصر سفر کرد و از محضر برخی از فقهای آن سامان مانند ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله جوهری بهره جست (ابن بشکوال، ابن فرحون، همانجاها). سپس چون در فقه و حدیث بصیرت یافت به اندلس بازگشت و نزد ابومحمد اصیلی تقرب یافت و از محضرش کسب فیض نمود و به تکمیل معلومات خود همت گماشت (قاضی عیاض، ابن بشکوال، ابن فرحون، همانجاها). بسیاری، از جمله فرزندش ابوعمر، دانش او را در علوم گوناگون از جمله تعبیر رؤیا ستوده و گفته‌اند در فقه و حدیث و درایه زبردست بود چنانکه از علمای متقدم و معاصر خویش چیزی کم نداشت (نک: قاضی عیاض، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۷۹/۲ - ۴۸۰؛ ذهبی، سیر، ۴۴۴/۱۷ - ۴۴۵).

ابن حذاء بارها شغل قضا یافت، نخست در بجایه (قاضی عیاض، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۸۰/۲؛ صفدی، ۱۹۶/۵)، سپس در اشبیلیه به کار قضا پرداخت و گویا مدت اقامتش در این شهر از جاهای دیگر بیشتر بود و اعتباری که در این زمان میان اعیان کسب کرد، بسیار بود زیرا به قول ابن بشکوال (همانجا) در همان احوال با مرکز قرطبه نیز رابطهٔ استوار داشت و از مشاوران دولت قرطبه به شمار می‌رفت. وی سپس بر اثر قیام بربرها (ح ۴۰۰ ق/۱۰۱۰ م) به ناچار به شمال اندلس رفت و در تُطیله و سپس در شهر سالم به قضا مشغول شد (ابن بشکوال، ۴۸۰/۲). عاقبت در سرقسطه اقامت گزید و همانجا در ماه رمضان ۴۱۶ ق درگذشت (قاضی عیاض، ۷۳۴/۴؛ ذهبی، همانجا؛ قس: یاقوت، ۱۰۸/۱۹: سال ۴۱۰ ق) و او را در جوار قبر حَنَش بن عبدالله

صَنْعانی (د ۱۰۰ ق/ ۷۱۸ م) به خاک سپردند و بنابر وصیتش اوراق کتاب *الانباء علی اسماء الله* او را در کفنش گذاردند (ابن بشکوال، همانجا؛ صفدی، ۱۹۶/۵).

آثار:

۱. *الاستنباط لمعانی السنن و الاحکام من احادیث الموطأ*، در ۸۰ جزء (ابن فرحون، ۲۳۷/۲؛ قس: یاقوت، ۱۰۹/۱۹).

۲. *الانباء علی اسماء الله تعالی* (یاقوت، همانجا؛ ابن فرحون، ۲۳۸/۲).

۳. *البشری فی تأویل الرؤیا*، در ۱۰ جزء (صفدی، همانجا) که به نامهای *البشری فی تعبیر الرؤیا*، *عبارة الرؤیا*، *البشری و الرؤیا* آمده است (قس: قاضی عیاض، یاقوت، همانجاها؛ ذهبی، *العبر*، ۲۳۱/۲؛ همو، سیر، همانجا؛ ابن شاکر، ۶۱/۱۰).

۴. *التعریف بمن ذکر فی مُوَطّأ مالک بن انس من الرجال و النساء*، که نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (نک: GAS,I/463,483).

۵. *الخطب و سیر الخطباء* (ابن بشکوال، همانجا).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار الحسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ احمد ثالث؛ ابن فرحون، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۰۰ م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۷۰ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، دار مکتبه الحیاة؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
GAS.

مریم صفوی

اِبْنِ حِرْزِهِم، علی بن اسماعیل بن‌محمد بن‌عبدالله (د ۵۵۹ ق/ ۱۱۶۴م)، فقیه و صوفی مغربی. وی اهل فاس بوده و کنیه‌اش را ابوالحسن گفته‌اند و نسبش را به عثمان بن‌عفّان رسانده‌اند (ابن زیات، ۷۱، ۱۴۷؛ ابن‌ابی زرع، ۲۶۵؛ ابن‌ابّار، ۲۳۲/۳). ضبط دیگر نام او ابن حِرزِم و ابن حرازِم است (سبکی، ۲۵۸/۶) که ظاهراً بیشتر در تداول عامه به‌کار می‌رفته است (یافعی، ۳۳۱/۳).

وی در سراسر مغرب، مورد تکریم و احترام بوده تا جایی‌که او را رئیس الفقهای آن دیار خوانده‌اند (یافعی، ۳۳۲/۳؛ نیز سبکی، ۲۵۹/۶؛ ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۱۲).

در منابع، او را فقیه، حافظ، زاهد، عالم، محدث، مفسر و نحوی گفته‌اند (همانجاها؛ نیز ابن زیات، ۱۴۷، ۱۴۸؛ ابن‌ابّار، همانجا). وی مردی زاهد و پرهیزگار بود و به اغراض دنیایی اعتنایی نداشت. نقل کرده‌اند که پس از مرگ پدر، سهم الارث خویش را به اصرار به برادرش ابوالقاسم بخشید (ابن‌زیات، ۱۴۹؛ بابا تنبکتی، ۱۹۸).

در آن روزگار عقاید و آثار امام محمد غزالی در میان دانشمندان مغرب به‌شدت مورد مناقشه و بحث و جدل بود؛ طبعاً ابن‌حرزهم نیز به‌بررسی آراء و کتب غزالی، به‌ویژه *احیاء العلوم*، پرداخت. گویند مدتی گوشه گرفت و به مطالعهٔ دقیق این اثر مشغول شد، تا سرانجام آثار انکار در وی پدید آمد و حتی آراءغزالی را بدعت و خلاف سنت تشخیص داد (ابن زیات، ۱۴۸؛ یافعی، ۳۳۱/۳، ۳۳۲؛ سبکی، همانجا). از این روی فتوا به سوختن تمامی نسخه‌های کتاب *احیاء العلوم* داد، و از حاکم وقت نیز خواستار تأیید و اجرای این فتوا شد. جمع‌آوری نسخه‌های *احیاء* در روز پنجشنبه پایان گرفت و قرار وی و دیگر فقها بر آن بود که فردای آن‌روز، کتابها را جملگی بسوزانند (ابن‌زیات، همانجا ؛ یافعی، ۳۳۲/۳).

ظاهراً این نخستین بار نبود که در مغرب با آثار غزالی چنین رفتاری می‌شد. قبلاً نیز فقها و دستگاه حکومتی در این باب چنین تصمیمی گرفته بودند و خود ابن حرزهم نیز در جوانی دربارهٔ آن از فقها استفتاء کرده بود (ابن‌زیات، ۷۲، ۷۳؛ ابن قاضی، ۵۵۲/۲). لیکن این بار بر پایهٔ گزارش برخی منابع کار احراق نسخ *احیاء* در نتیجهٔ خوابی که ابن حرزهم دید، به انجام نرسید (ابن زیات، ۱۴۸؛ سبکی، ۲۵۹/۶، ۲۶۰). پس از این واقعه وی بار دیگر به مطالعهٔ *احیاء العلوم* پرداخت و به موافقت این کتاب با قرآن و سنّت معتقد شد (همانجا ها؛ سبکی، ۲۶۰/۶). بعید نیست که رابطهٔ عموی ابن‌حرزهم با غزالی (ابن‌زیات، ۷۱ ـ ۷۲) در تغییر عقیدهٔ وی مؤثر بوده باشد. از این پس تمایل به تصوّف در او پدید آمد و به‌تدریج قوت گرفت، به‌طوری که همهٔ کسانی‌که از او سخن گفته‌اند او را با عنوان صوفی یاد کرده‌اند (همانجاها ؛ نیز قس : ابن‌قنفذ، *انس الفقیر*، ۱۲ ؛ مقری، ۲۴۱/۵، ۲۴۲).

ابن زیات می‌گوید (همانجا) که وی در تصوف بر طریقهٔ ملامتیه بوده است. وی سرانجام، ابن عربی (ابوبکر محمد بن‌عبدالله اندلسی، د ۵۴۳) را ــ که از مریدان حجة الاسلام غزالی بود ــ به شیخی برگزید و از او خرقه دریافت داشت (ابن قنفذ، همان، ۹۳؛ بابا تنبکتی، مقری، همانجاها)؛ پس تصوف ابن حرزهم می‌بایست تصوفی معتدل، از آن نوع که غزالی بدان پای‌بند بود، باشد. وی کتاب *احیاء العلوم* غزالی را همواره مورد ستایش قرار می‌داد (بابا تنبکتی، همانجا) و ظاهراً مدتی نیز به تدریس کتاب *الرعایة* محاسبی اشتغال داشته است (ابن‌زیات، ۳۱۹؛ ابن ابی زرع ، ۲۷۰). وی در راه تصوف، انزوا پیش نگرفت و از اجتماع و مجالس درس و وعظ نبرید. پس از آنکه به شهر مراکش کوچید شاگردان و پیروان بسیار یافت (بابا تنبکتی، همانجا؛ ابن قاضی، ۴۶۴/۲) که‌از میان آنان دو تن نامبردار ترند: یکی ابو مدین الغوث (ه م) عارف عالی مقام (ابن‌زیات، ۳۱۷؛ ابن‌ابی زرع، همانجا) که به گفتهٔ مقری تلمسانی (۲۴۲/۵) از ابن حرزهم خرقه گرفت و دیگری ابو عبدالله التاودی (بابا تنبکتی، همانجا) ، اما جانشینش در

وعظ و ارشاد و تدریس *الرعایة* عیسی بن الحداد (ابن قاضی، ۵۰۲/۲) بوده است.

وی هیچ‌گاه از دعوت مردم به زهد، توبه دادن و راهنمایی قوم باز نایستاد (بابا تنبکتی، همانجا)، و با امرا و حکام با شجاعت و تا حدّی درشتی روبرو می‌شد (ابن‌زیات، ۱۴۸)، چنانکه یک‌بار به زندان افتاد، ولی به‌زودی آزاد گشت (ابن‌زیات، ۱۵۰، ۱۵۱؛ ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۲۵). نمونه‌ای از شجاعت او در مقابلهٔ با امرا، ماجرای ابوالحکم ابن‌برّجان (ه م) است که از صوفیهٔ پیرو امام غزالی و از مخالفان جدّی دستگاه حکومتی بود. ابن‌برجان را به جرم تأویل محکوم کردند و پس از مرگش، سلطان امر داد که جسد وی را در مزبله بیندازند. چون ابن‌حرزهم از این حکم با خبر شد، دعوتی علنی از مردم کرد تا به تشییع جنازه‌اش بشتابند و او را «فاضل فقیه و زاهد» خواند. دعوت وی البته کارگر افتاد و جنازهٔ ابوالحکم با احترام تمام به خاک سپرده شد (ابن‌زیات، ۱۴۸، ۱۴۹).

کرامات و مکاشفات بسیاری نیز به او نسبت داده‌اند (نک : ابن‌زیات، ۱۵۰ ، ۱۵۳؛ ابن قاضی، ۴۶۴/۲، ۴۶۵) و از جملهٔ این کرامات، یکی پیشگویی زمان مرگش بوده است (ابن‌زیات، ۱۴۹، ۱۵۰؛ ابن ابی زرع، ۲۶۵). وفات او در آخرین روز، یا به‌قول ابن‌زیات در اواخر شعبان در زادگاهش روی داد و همانجا دفن شد (ص ۱۴۷). و چنانکه از گفتهٔ بابا تنبکتی (همانجا) بر می‌آید، مدفنش نزد مردم از مزارات متبرک شمرده می‌شد، و ظاهراً بدین سبب بود که سلطان محمد ابن‌عبدالله در ۱۱۷۷ ق /۱۷۶۳ م امر به‌بنای گنبدی بر گور او کرد (ناصری، ۱۹/۸).

آرامگاه ابن‌حرزهم تقریباً در ۱۵ کیلومتری جنوب شرقی فاس قرار دارد و به‌نام خود او «سیدی حَرازم» خوانده می‌شود و زیارتگاه مردم است (EI²).

مآخذ : ابن‌ابار، محمد بن‌عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۹۱۵ م ؛ ابن ابی‌زرع، علی بن‌عبدالله، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م ؛ ابن‌زیات، یوسف‌بن یحیی، *التشوف الی رجال التصوف*، به‌کوشش ا. فور، رباط، ۱۹۵۸ م ؛ ابن قاضی، احمد بن‌محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م ؛ ابن‌قنفذ، احمد ابن‌حسن، *انس الفقیر و عزّ الحقیر*، به‌کوشش محمد الفاسی و ا. فور، رباط، ۱۹۶۵ م ؛ همو، *الوفیات*، به‌کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م ؛ بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج بتطریز الدیباج»، در حاشیة *الدیباج المذهب* ابن فرحون یعمری، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م ؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م ؛ مقری، احمد بن‌محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م ؛ ناصری، احمد بن خالد، *الاستقصالاخبار دول‌المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر الناصری و محمد الناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م ؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدر آباددکن، ۱۳۳۷ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز: EI².

مسعود جلالی مقدم

اِبْن حُرَیوه، محمد بن صالح‌بن هادی سماوی (د ۱۲۴۱ ق / ۱۸۲۶ م)، عالم زیدی یمنی. حریوه لقب پدر وی بود. او در صنعاء پرورش یافت و بر علوم مختلف از ادبیات، علوم عقلی و اصول فقه اطلاع یافت. وی در فلسفه نظرات خاصی داشت، از جمله اینکه منشأ مشاجرات در مسائل عقلی را لفظی می‌دانست و بر آن بود که مسائل منطق بدیهی است. وی از تفکر مشّائی به حکمت اشراق گرایش یافت و به وحدت وجود قائل بود. او به جهت همین نظرات خاص فلسفی و نیز به‌سبب خرده‌گیری بر برخی از صحابه مورد سرزنش معاصران قرار گرفت. ابن‌حریوه در منازعه‌ای که بین یک فرنگی خاطی و یک فقیه یمنی در بندر مُخا رخ داد و منجر به دستگیری فقیه یمنی گردید، سلطان عبدالله بن احمد المهدی را به سهل انگاری در دین نکوهید. به همین جهت وی مجازات و زندانی شد و سپس به جزیره کمران تبعید گردید. پس ازچندی به‌بندرحدیده منتقل شد و در آنجا به‌فتوای برخی از علما به قتل رسید و جسد او را بر دار کردند (زباره، ۲۷۴/۲ ـ ۲۷۹).

آثـار : ابن حریوه آثار متعدّدی دارد که نسخه‌هایی از آنها در دست است. از جملهٔ آنهاست : ۱.*توزیع العقال فی علم الرجال* (رقیحی، ۲۴۱/۱)؛ ۲.*رسالة حول الاختلاف بین الصحابة و مایتعلّق بذلک*(همو، ۶۲۴/۲)؛ ۳.*السؤال الوارد من علماء الحرم المحرّم و الجواب علیه حول آیات الصفات* (همو، ۶۴۸/۲)؛ ۴.*سؤال و جواب حول انحطاط العلم فی آخر الزمان*(همو، ۶۴۷/۲)؛ ۵.*الغطمطم الزخّار المطهرلحدائق الأزهار* که در رد کتاب *السیل الجرّار* نوشته است (همو، ۱۱۱۱/۳؛ *قائمة*، ۳۱)؛ ۶.*القول الطیّب و العمل الصالح* (رقیحی ۷۰۶/۲) که ظاهراً همان تألیف شم ۳ است؛ ۷.*منتهی الالمام فی احادیث الاحکام* که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ عز شرقی در صنعا موجود است (*قائمة*، ۴۹).

آثار دیگری نیز به او منسوب است همچون *اختصار طبقات الزیدیة* و شرح *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیر الدین طوسی که تا انتهای بحث وجود و عدم در آن آمده است (نک : زباره، ۲۷۵/۲، ۲۷۷).

مآخذ: رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر* صنعاء، صنعا، ۱۹۸۴ م ؛ زباره، محمد بن‌محمد، *نیل الوطر*، قاهره، ۱۳۵۰ ق ؛ *قائمة بالمخطوطات العربیة المصورة بالمیکرو فیلم*، قاهره، ۱۹۶۷ م.

بخش علوم قرآنی وحدیث

اِبْن حَزْم، نک: ابوالولید ابن حزم.

اِبْن حَزْم، خـانـدانـی از بـزرگـان، سیاستمداران و دانشمندان اندلس. یزید جدّ اعلای این خاندان، ایرانی و از بردگان آزاد شدهٔ یزیدبن ابی‌سفیان برادر معاویه بود. هموست که ابوبکر، فرماندهی نخستین سپاه مسلمانان را برای فتح شام بدو سپرد. این خاندان به سبب بستگی به بنی‌امیه تعصب خاصی نسبت به آنان داشتند، چندانکه هنگام سقوط این دولت در شام (۱۳۲ ق / ۷۵۰م) و هجرت آنان به اندلس، این خانواده نیز همراه آنان بدانجا کوچیدند و در قریهٔ منته لیشم[1] در اُونَبه در ناحیهٔ لَبْلَه[2] در غرب اندلس رحل اقامت افکندند و

1. Manta Lisham 2. Niébla

سپس در زمان یکی از افراد این خاندان، سعیدبن حزم، به قرطبه منتقل گردیدند (یاقوت، ۲۳۵/۱۲ ـ ۲۳۶، ۲۴۰؛ ابوزهرة، ۲۳). به نوشتهٔ ابن‌بسام (۱(۱) / ۱۷۰) عده‌ای این خاندان را از نسبی ناشناخته و بی‌ریشه و نومسلمان می‌دانسته‌اند و این بیانگر آن است که از دیرباز دربارهٔ اصل و نسب آنان بحثهایی بسیار وجود داشته است (نک: کتانی، ۷۶ ـ ۸۲؛ ابوزهرة، ۲۳ ـ ۲۶).

مشهورترین فرد این خاندان، ابومحمد علی‌بن احمدبن سعید معروف به ابن‌حزم قرطبی است که یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگ اسلامی در اندلس بوده است (نک: هـ د). دیگر افراد شناخته شده و بنام این خاندان عبارتند از:

۱. **ابوعمر**، احمدبن سعیدبن حزم، وزیر، کاتب، ادیب و لغوی که در محلی به نام زاویه واقع در غرب اندلس دیده به جهان گشود و دوران کودکی و نوجوانی را در همانجا سپری کرد (مقری، ۸۳/۲). از ابتدای زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. قبل از او خانوادهٔ ابن‌حزم از شهرت و معروفیت چندانی برخوردار نبودند و او بود که سبب شهرت آنان گردید (یاقوت، ۲۵۰/۱۲، ۲۵۱). در ۳۸۱ ق / ۹۹۱م منصوربن ابی‌عامر، مؤسس دولت عامریان در اندلس (حک ۳۶۶ ـ ۳۹۳ ق / ۹۷۷ ـ ۱۰۰۳م) او را به مقام وزارت برگزید. و به زودی چنان اعتمادی نسبت به وی پیدا کرد که هرگاه به قصد جنگ یا به مناسبتی دیگر از قرطبه خارج می‌شد، او را جانشین خود قرار می‌داد (ابن حزم، ۲۰). ابوعمر مدت ۱۲ سال در مقام وزارت منصور باقی ماند. پس از مرگ وی که در ۳۹۳ ق اتفاق افتاد، در دربار پسر و جانشین او، مظفر (حک ۳۹۳ ـ ۳۹۹ ق / ۱۰۰۳ ـ ۱۰۰۹م) نیز مقامات معتبر گوناگونی داشت (یاقوت، ۲۳۷/۱۲). وی در شرق قرطبه در قصر مجلل خود که به کاخ الزاهرهٔ منصور متصل بود، با کمال قدرت و حسن تدبیر به ادارهٔ امور می‌پرداخت (ابن‌حزم، ۲۱) تا اینکه اغتشاشات و دگرگونیهای سیاسی قرطبه در ۳۹۹ ق (ابن‌عذاری، ۸۳/۳) که سرآغاز جنگهای داخلی اندلس بود، او را بالاجبار از سیاست بر کنار کرد و به انزوا کشانید. به دنبال آن ابن‌حزم قصر خود را رها نمود و در قسمت غربی قرطبه در محله‌ای به نام بِلاط مغیث سکنی گزید (ابن‌حزم، ۲۰۷) تا اینکه در ذیقعدهٔ ۴۰۲ ق / ۱۰۱۲م در گوشهٔ عزلت زندگی را بدرود گفت (ابن بشکوال، ۳۱).

وی علاوه بر سیاست در علم و ادب و مخصوصاً علوم بلاغت دست توانایی داشت (حمیدی، ۱۹۹/۲). بعضی از شعرا در مدح او اشعاری سروده‌اند (همو، ۳۲۲/۲، ۴۶۴).

۲. **ابوبکربن احمدبن حزم**، پسر ارشد احمدبن سعید که در ۳۷۹ ق / ۹۸۹م در قرطبه چشم به جهان گشود و با دختری به نام عاتکه که پدرش در زمان منصور، حاکم ثغراعلی بود، ازدواج کرد و در ۴۰۱ ق / ۱۰۱۱م در ۲۲ سالگی در شیوع طاعون قرطبه که تلفات بسیار داشت درگذشت (ابن حزم، ۲۱۵). از زندگی او اطلاع زیادی در دست نیست. برخی (نک: پلا، ۳۵، ۵۴، ۹۵؛ قس: EI^2) به اشتباه وی را همان کسی پنداشته‌اند که ابن شهید *رسالة التوابع والزوابع* خود را به او اهدا کرده است، در صورتی که بنا به تصریح صاحب *جذوة المقتبس* (حمیدی، ۵۹۷/۲) کسی که *رسالة التوابع و الزوابع* به او اهدا شده ابوبکر یحیی‌بن حزم است که به دودمان دیگری تعلق دارد.

۳. **ابورافع فضل‌بن علی**، وزیر، ادیب، کاتب، اهل قرطبه. وی پسر علی‌بن احمد است و ابتدا نزد پدر و ابوعمربن عبدالبر، فقیه معروف، به تحصیل علم پرداخت (ابن‌بشکوال، ۴۴۰/۲) و از آنجا که دارای هوش و فراستی سرشار بود به زودی در زمرهٔ بزرگان عصر خود در آمد و معتمدبن عبّاد حاکم اشبیلیه (حک ۴۳۱ ـ ۴۷۹ ق / ۱۰۴۰ ـ ۱۰۸۶م) او را به وزارت برگزید. عموی معتمد، ابوطالب عبدالجباربن محمد، زندگی خود را مدیون وی می‌دانست، زیرا یک بار معتمد به علت قیام ابوطالب بر ضد خود، قصد کشتن وی را داشت که ابن‌حزم با گفتار سنجیدهٔ خود معتمد را نسبت به او نرم کرد و از قتل وی منصرف ساخت (ابن‌خلکان، ۳۲۹/۳). ابورافع که خود از ذوق و استعداد شعری بی‌بهره نبود مورد ستایش و مدح شعرایی چون جَهْوَربن محمد و دیگران قرار گرفت (حمیدی، ۲۹۱/۱، ۴۵۰). وی به همراه مخدوم خود معتمد در ۴۷۹ ق در نبرد زلاّقه به قتل رسید (ابن‌خلکان، همانجا). ابن‌ابار کتابی به نام *الهادی الی معرفة النسب العبّادی* به او نسبت داده است (۳۴/۲).

۴. **ابوالمغیرة**، عبدالوهاب بن احمد بن عبدالرحمن بن سعید، وزیر، شاعر، ادیب، کاتب، برادرزادهٔ احمدبن سعید و پسرعموی علی‌بن احمد. از تاریخ و محل ولادت او اطلاعی در دست نیست. وی به گفتهٔ مقری (۶۱۷/۱) ندیم منصوربن ابی‌عامر (د ۳۹۳ ق/ ۱۰۰۳م) بوده است.

مستظهر، عبدالرحمن‌بن هشام (حک رمضان تا ذیقعدهٔ ۴۱۴ ق / نوامبر ۱۰۲۳ ـ ژانویهٔ ۱۰۲۴م) عده‌ای از علما و ادبای بنام، از جمله ابوالمغیرة و پسر عمویش علی‌بن احمد و ابن شُهَید اندلسی را به خود نزدیک ساخت (مقری، ۴۸۸/۱، ۴۸۹). مستظهر که خود در شعر و ادب و علوم بلاغت دستی توانا داشت، در مسائل علمی و ادبی، مخصوصاً در سرودن شعر با آنان به مباحثه و مناقشه می‌پرداخت. این امر باعث برانگیختن حقد و کینه در میان وزیران و بزرگان دربار شد و ناخرسندیهای بسیار به دنبال داشت (مقری، ۴۸۹/۱). مستظهر پس از ۴۷ روز خلافت به دست شورشیان به قتل رسید و جانشین او المستکفی بالله، ابوالمغیرة و پسر عمویش را به زندان انداخت (ابن سعید، ۵۴/۱ ـ ۵۵). ابوالمغیرة پس از رهایی از زندان، راهی بلاد ثغر شد و از آنجا که در علم و ادب، مخصوصاً در نظم و نثر به مقام والایی دست یافته بود، در زمرهٔ کاتبان دربار درآمد و از مواهب مادی بسیاری برخوردار گردید (ابن‌بسام، ۱(۱) / ۱۳۲، ۱۳۳). پس از آن، به مقام وزارت منذربن یحیی برگزیده شد و در ۴۳۱ ق / ۱۰۳۹م به دنبال کشته شدن منذر دستگیر و بار دیگر زندانی شد (ابن‌خطیب، ۱۹۷) و سرانجام در ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶م در طلیطله بدرود حیات گفت و در همانجا

مدفون گردید (ابن‌بشکوال، ۳۶۲/۱). عده‌ای سال وفات او را در حدود ۴۲۰ ق دانسته‌اند (حمیدی، ۴۶۱/۲)، در صورتی که وی همانگونه که ذکر شد به هنگام سقوط دولت سرقسطه در ۴۳۱ ق وزیر منذربن یحیی بوده است و در این صورت قول ابن‌حیّان که مرگ او را در ۴۳۸ ق دانسته (نک: ابن‌بشکوال، همانجا) صحیح‌تر است. این اختلاف در سال وفات او باعث شده که عده‌ای (کحاله، ۲۱۸/۶، ۲۲۸) به وجود دو ابوالمغیرة معتقد شوند.

ابن‌حزم در سرودن شعر نیز استعداد سرشاری داشت، چنانکه در ۱۷ سالگی با قصیده‌ای نسبتاً طولانی پسر عموی خود علی‌بن احمد را مورد خطاب قرار داد (ابن‌حزم، ۱۸۱). ابیات بسیاری از اشعار وی که به طور پراکنده در آثار حمیدی (۴۶۱/۲)، ابن‌خاقان (ص ۲۲)، ابن‌بشکوال (۳۶۲/۱) و ضبّی (ص ۳۹۳) به چشم می‌خورد حاکی از استعداد سرشار و ذهن خلاق اوست. رابطهٔ وی با ابن‌شُهَید اندلسی معروف است. ابن‌خاقان (همانجا) در وصف دوستی آن دو می‌گوید: دو همدمی که در قرطبه اسوهٔ دوستی و رفاقت و هم قسم در وفا و صداقت بودند. وی با علی‌بن احمد، پسر عمویش نیز روابط دوستانه و صمیمانه‌ای داشت، چنانکه در بسیاری از مجالس و محافل آن دو را در کنار هم می‌بینیم؛ هر چند بین آن دو مشاجرات و مناظراتی نیز پیش می‌آمده که اغلب ابوالمغیرة به سبب معلومات بسیار و حضور ذهن و تیزهوشی، بر علی‌بن احمد پیروز می‌شده است (ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۳۳).

ابن‌رَبیب قَروی نیز با او مکاتباتی داشته است. یک بار وی نامه‌ای به او نوشت و در آن از مردم اندلس به خاطر سستی و تنبلی در زمینهٔ علم و دانش انتقاد کرد. ابوالمغیرة با بر شمردن فضایل مردم اندلس و ذکر بسیاری از تألیفات و مصنفات دانشمندان آن دیار، به او پاسخ داد (همو، ۱(۱)/۱۳۳ - ۱۳۹). ابوالمغیرة دارای تألیفات بسیار بوده، اما از آثار او چیزی بر جای نمانده است. ابن بسام (۱(۱)/۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، جم) قطعاتی از نامه‌های وی را که به بزرگانی چون ابومحمد علی‌بن حزم و ابن‌عبدالبر و دیگران نوشته، آورده است. مجموع آنها که افزون بر ۱۲ نامه است به سبک خاصی که «رسائل» بدیع‌الزمان را تداعی می‌کند، نگارش یافته است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیرا*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزّت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵م؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *طوق الحمامة*، به کوشش صلاح‌الدین قاسمی، تونس، ۱۹۸۵م؛ ابن‌خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲، ۱۸۸۵م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، بیروت، ۱۹۲۹م؛ ابوزهرة، محمد، *ابن حزم*، بیروت، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ پلاّ، شارل، *ابن شهید الاندلسی*، اردن، ۱۹۶۵م؛ حمیدی، محمدبن ابی‌نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ کتانی، ناصر، «ابن‌حزم الاسبانی او الفارسی»، *اللسان العربی*، شم ۴، رباط، ۱۹۶۶م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مقری تلمسانی، احمدبن‌محمد، *نفح‌الطیب*، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْن حَزْم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، فقیه، محدث، فیلسوف، عالم ادیان و مذاهب، ادیب و شاعر و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگ اسلامی در اندلس (۳۸۴ - ۴۵۶ق / ۹۹۴ - ۱۰۶۴م).

زندگی و سرگذشت: وی بنابر گواهی خودش در شهر قُرطُبه در اندلس چشم به جهان گشود. نیاکان وی از ساکنان قریه‌ای به نام منته لیشَم[1] در آونَبه در ناحیهٔ لَبْله[2] در غرب اندلس بوده‌اند، اما پدرانش در شهر قرطبه می‌زیسته‌اند. گفته می‌شود که جدّ اعلایش ایرانی و از بردگان آزادشدهٔ یزیدبن ابی‌سفیان، برادر معاویه بوده است (ابن‌صاعد، ۷۵). بنابر نوشتهٔ ابن‌بسّام معاصرانش ابن‌حزم را «از نسبی ناشناخته و بی‌ریشه و جدّ نزدیکش را نومسلمان می‌دانسته‌اند» (۱(۱)/۱۴۲). شهرت خاندان وی با پدرش آغاز می‌شود. پدرش و وی در یکی از بحرانی‌ترین و پرآشوب‌ترین دورانهای تاریخ اندلس می‌زیسته‌اند، که همزمان با پایان خلافت امویان و فروپاشی وحدت جغرافیایی - سیاسی اندلس و آغاز آشفتگی و انحطاط بوده است (نک: ابن‌حزم، خاندان). پدر ابن‌حزم اهل علم و ادب و از دولتمردان زمان به شمار می‌رفته است. وی در زمان فرمانروایی ابوعامر ملقّب به المنصور (۳۶۶ - ۳۹۲ق / ۹۷۶ - ۱۰۰۲م) یکی از وزیران وی بوده است. ابن‌حزم دوران کودکی و نوجوانی را در رفاه و آسایش خانهٔ پدری و بنابر گفته خود در دامان زنان گذرانید و از ایشان بسیار چیزها، از جمله خط و خواندن قرآن آموخت و با خلقیات و رفتار و کردار و ویژگیهای روانی ایشان نیک آشنا شد. این تجارب دوران کودکی سرمایهٔ سرشاری بود که بعدها وی از آنها در نوشتن یکی از برجسته‌ترین آثار خود به عنوان *طوق الحمامة* (گلوبند کبوتر) بهرهٔ بسیار برد. ابن‌حزم در این نوشته به برخی از رویدادها و آشفتگیهای دوران جوانی خود اشاره می‌کند و از این رو می‌توان آن را سرچشمهٔ مهمی برای آشنایی با دورانی از زندگی وی به شمار آورد. نخستین رویداد مهم سیاسی و اجتماعی دوران جوانی ابن‌حزم به خلافت رسیدن محمدبن هشام بن عبدالجبّار ملقّب به المَهدی است. وی نخست در روز خلع هشام‌بن الحَکَم (دوم) ملقب به المؤیّد در ۳۹۹ق / ۱۰۰۸م با یاری هواداران بنی‌امیّه به خلافت رسید، اما پس از ۹ ماه در نیمهٔ ربیع‌الاول ۴۰۰ / ۱۰۱۰م از سوی سلیمان‌بن حَکَم کنار زده شد، و بار دوم نیز، پس از سلیمان به مدت چهل روز حکومت کرد و سرانجام در ذیحجهٔ ۴۰۰ به دست بردگان کشته شد. تاریخ‌نگاران وی را «انگیزهٔ فتنه و شقاق و نفاق» نامیده‌اند (نک: ابن‌عذاری، ۵۰/۳ به بعد؛ مراکشی، ۴۱ - ۴۳). ابن‌حزم و پدرش در نخستین روزهای خلافت وی از خانهٔ خود در بخش شرقی قرطبه به خانهٔ قدیمیشان در بخش غربی، در محله‌ای به نام «بلاط مُغیث» منتقل شدند (ابن‌حزم، *طوق‌الحمامة*، ۲۰۷). رویداد تکان‌دهنده و ویرانگر دیگر، در این مرحله، روی کار آمدن سلیمان‌بن حکم، ملقب به الظافر

1. Manta Lisham
2. Niébla

است. وی در ۳۹۹ق به خلافت رسید و در ربیع‌الاول ۴۰۰ به قرطبه آمد و در شوال همان سال از آنجا بیرون رفت و سپس همراه سپاهیان بربر و لشکریان مسیحی به قرطبه بازگشت، و به گفتهٔ گزارشگران در نبرد مشهور به «قَنطش»، بیست و چند هزار نفر کشته شدند که در میان ایشان بسیاری عالمان، فقیهان و ائمهٔ مساجد بودند. سلیمان، پس از آن، به همراهی بربرها در شهرهای اندلس به کشتار، تاراج و ویران کردن روستاها پرداخت (ابن‌عذاری، ۹۱/۳ ـ ۹۵، ۱۱۷؛ مراکشی، ۴۲ ـ ۴۳؛ ابن‌بسام، ۱(۱)/۲۴ ـ ۲۹). در این میان در محرم ۴۰۴ / ژوئیهٔ ۱۰۱۳ سپاهیان بربر قصر خاندان ابن‌حزم را در بلاط مُغیث تصرف و تاراج کردند، و ابن‌حزم ناگزیر شد که از قرطبه به المریه (آلمریا[1]) بگریزد (ابن‌حزم، همان، ۲۰۸). در ۴۰۶ق سلیمان‌بن حکم و برادرش عبدالرحمن و پدر ۸۰ سالهٔ ایشان، به دست علی‌بن حَمّود بن میمون کشته شد. علی‌بن حمودبن میمون از ذریهٔ علی‌بن ابی‌طالب (ع) و نخستین فرمانروای بنی‌هاشم در اندلس بود. سلیمان‌بن حَکَم وی و برادرش قاسم‌بن حَمّود را هر یک به فرمانداری شهر سَبْتَه[2] و جزیرةالخضراء گمارده بود. دوران فرمانروایی علی‌بن حمّود یک سال و نه ماه بود. وی با همراهی و یاری سپاهیان بربر قدرت را به دست گرفت. علی‌بن حمود در ۲۲ محرم ۴۰۷ / اول ژوئیهٔ ۱۰۱۶ قرطبه را تصرف کرد، ولی در ذیقعدهٔ ۴۰۸ به دست ۳ تن از غلامان صَقلَبی خود در حمّام کشته شد (ابن‌عذاری، ۱۱۹/۳ ـ ۱۲۴؛ ابن‌بسام، ۱(۱)/۷۸، ۸۳). در پی این رویدادها گرفتاری تازه‌ای برای ابن‌حزم پیش آمد. در حالی که وی همچنان در المِریه به سر می‌برد، بدخواهان و دشمنانش دسیسه کردند و فرماندار المِریه، خَیران صَقلَبی (حک ۴۰۳ ـ ۴۱۹ق) را بر ضد وی برانگیختند. خیران از غلامان برجستهٔ منصوربن ابی‌عامر بود و پس از فروریزش خلافت اموی در اندلس، فرماندار المِریه گردید و در رویدادهای بعدی در اندلس نقشی برجسته داشت (ابن‌عذاری، ۱۶۶/۳ ـ ۱۶۷؛ دوزی، II/310,311,317-319). بدخواهان ابن‌حزم به خیران گزارش داده بودند که ابن‌حزم و دوستش محمدبن اسحاق نهانی می‌کوشند که خلافت اموی را بار دیگر در اندلس زنده کنند. خیران بدین سبب وی و دوستش را دستگیر و چند ماه زندانی کرد و سپس ایشان را به محلی به نام حصن‌القصر[3] از نواحی اشبیلیه تبعید کرد. ابن‌حزم پس از چند ماه از راه دریا به بَلَنسیه (والِنسیا) رفت. این سفر همزمان با روی کارآمدن عبدالرحمن چهارم بود. عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله بن الناصر، ملقب به المرتضی در ۴۰۷ق / ۱۰۱۶م در شرق اندلس قیام کرد و در رمضان ۴۰۸ / فوریهٔ ۱۰۱۸ مردم با وی بیعت کردند. ابن‌حزم به وی پیوست و وزارت او را بر عهده گرفت و در نبرد وی با قاسم‌بن حمود برادر علی‌بن حمود، شرکت کرد. اما المرتضی در این نبرد شکست خورد و در راه گریز در ۴۰۸ق کشته شد. در نتیجه ابن‌حزم اسیر گردید، اما پس از چندی آزاد شد و در شوال ۴۰۹ / فوریهٔ ۱۰۱۹ به قرطبه بازگشت (نک: ابن‌عذاری، ۱۲۱/۳، ۱۲۷؛ دوزی، II/316-318؛ ابن‌حزم، *طوق‌الحمامة*، ۲۰۸، ۲۱۷ ـ ۲۱۸).

از این پس تا ۴۱۴ق / ۱۰۲۳م گزارشی دربارهٔ زندگی و سرگذشت ابن‌حزم در دست نیست. اما در این سال است که ما در پی رویداد سیاسی دیگری با ابن‌حزم روبه‌رو می‌شویم. در این سال مردم قرطبه که به تازگی بار دیگر استقلال خود را به دست آورده بودند، تصمیم گرفتند که یکی از امویان را بر تخت فرمانروایی بنشانند. وزیران و اعیان شهر، سه تن را نامزد کردند که یکی از ایشان عبدالرحمن‌بن هشام بود و سرانجام همگان عبدالرحمن بن هشام، برادر المهدی را با لقب المستظهر بالله به خلافت برگزیدند. المستظهر در این هنگام ابن‌حزم را که از دوستان بسیار نزدیک او بود به عنوان «حاجب» یا وزیر بزرگ خویش برگزید و عبدالوهاب‌بن حزم پسرعموی ابن‌حزم و نیز ابوعامر بن شُهَید را به وزارت گمارد. اما از سوی دیگر نابسامانی اوضاع اقتصادی و دشواریهای مالی و بیکاری، بر دوش عامهٔ مردم سنگینی می‌کرد و بر آتش ناخشنودی ایشان از حکومت دامن می‌زد. در این میان مردی از امویان به نام محمدبن عبدالرحمن بن عُبَیدالله النّاصری که پیش از آن امید داشته بود که به جای عبدالرحمن المستظهر به خلافت برگزیده شود، از آن اوضاع آشفته بهره‌برداری کرد. وی مردی بود بی‌فرهنگ و کم‌استعداد و شکمباره و شهوتران. اما توانسته بود نفوذ خود را در میان کارگران قرطبه گسترش دهد. و توانست شورشی را بر ضد المستظهر برانگیزد که به پیروزی انجامید. وی المستظهر را از خلافت برکنار کرد و پس از رسیدن به خلافت خود را المستکفی بالله خواند (۴۱۴ق / ۱۰۲۴م). نخستین اقدام وی این بود که ابن‌حزم و عموزاده‌اش را دستگیر کرد و به زندان افکند. ابن‌حزم خود در کتاب *التقریب لحدّ المنطق* (صص ۱۹۹ ـ ۲۰۰) به این رویداد اشاره می‌کند (ابن‌عذاری، ۱۳۵/۳ ـ ۱۳۹، ۱۴۰ ـ ۱۴۲؛ ابن‌بسام، ۱(۱)/۳۴ ـ ۳۹، به ویژه ۳۸۲). زندگی سیاسی ابن‌حزم در دوران خلافت آخرین فرمانروای اموی در اندلس، یعنی هشام‌بن محمد المُعتَدّ بالله (خلافت: ۴۱۸/۴۲۲ق / ۱۰۲۷ ـ ۱۰۳۱م) پایان یافت. گفته می‌شود که ابن‌حزم وزیر او بوده است (ابن‌عذاری، ۱۴۵/۳ ـ ۱۴۶، ۱۵۲؛ دوزی، II/338-346؛ یاقوت، ۲۳۷/۱۲). بنابر گزارشهای تاریخ‌نگاران، ابن‌حزم از این زمان به بعد، یکباره از همهٔ امور سیاسی روی گردانید و به آموختن دانشها روی آورد. با توجه به رویدادهای سیاسی و دگرگونیهای بنیادی در اوضاع زندگی در اندلس، و به ویژه در قرطبه، به آسانی می‌توان بیزاری و روی‌گردانی ابن‌حزم را از سیاست توجیه کرد. از سوی دیگر، بنابر گزارش تاریخ‌نگاران، ابن‌حزم دربارهٔ بنی‌امیه و فرمانروایان ایشان، از گذشتگان و معاصران سخت تعصب می‌ورزیده و از دل و جان هوادار و مدافع حاکمیت آنان بوده است و ایشان را بر دیگر وابستگان به قریش برتری می‌داده است (ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۴۲؛ یاقوت، ۲۵۰/۱۲).

دربارهٔ تحصیلات ابن‌حزم، نام چند تن از استادان ابن‌حزم در منابع

1. Almeria 2. Ceuta 3. Aznalcazar

از جمله در برخی از نوشته‌های خود وی آمده است: در این میان نخستین استاد وی در فقه ابوعبدالله‌بن دَحّون (د۴۳۱ق / ۱۰۴۰م)، در حدیث احمدبن محمد بن الجَسور، در منطق و فلسفه ابوعبدالله محمدبن الحسن المَذحِجی و در کلام و جدل ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن ابی‌یزید آلازْدی بوده‌اند (ابن‌حزم، *طوق الحمامة*، ۲۱۶؛ حمیدی، ۲۹۰؛ یاقوت، ۲۴۱/۱۲، ۲۴۲؛ ذهبی، ۱۸۵/۱۸؛ مقری، ۱۷۵/۳). ابن‌حزم، گویا تا سن ۲۶ سالگی از احکام شرعی و مبانی فقهی آگاهی نداشته است و چنانکه از خود او نقل می‌شود برخی از آداب نماز را نیز نمی‌دانسته است و در پی یک رویداد در مسجدی، از ناآگاهی خود بر آیین نماز آزرده‌خاطر می‌شود، پس نزد ابن‌دحّون می‌رود و خواندن کتاب موطّأ مالک‌بن أنَس را نزد وی آغاز می‌کند و سه سال نزد او و دیگران فقه و حدیث می‌آموزد (یاقوت، ۲۴۰/۱۲ ـ ۲۴۲).

ابن‌حزم، بقیهٔ سالهای زندگی خود را در ناحیهٔ لَبلَه به سر آورد و به تألیف و تعلیم پرداخت و سرانجام در سن ۷۱ سالگی در همانجا درگذشت (ابن‌صاعد، ۷۷؛ ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۴۱؛ یاقوت، ۲۴۰/۱۲: ۴۵۷ق).

آثار: عناوین کتابها و رسایل ابن‌حزم گواه بر این است که وی نویسنده‌ای بسیار پرکار بوده است. گزارشهای تاریخ‌نگاران نیز نشان می‌دهد که نوشته‌های وی به شمار شگفت‌انگیزی می‌رسیده است. مثلاً از پسرش ابورافع فضل (د ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶ م) نقل می‌شود که شمار نوشته‌های پدرش در فقه، حدیث، اصول، نحو و لغت، ملل و نحل، تاریخ و نیز ردّیه‌هایی که بر مخالفان نوشته به حدود ۴۰۰ مجلد می‌رسیده و نزدیک بـه ۸۰۰۰۰ بـرگ را در بر می‌گرفتـه است، بدین‌سان وی را از لحاظ کثرت نوشته‌هایش با محمدبن جریر طبری نویسندهٔ *تاریخ* مشهور مقایسه کرده‌اند (ابن‌صاعد، ۷۶ ـ ۷۷)، اما از همهٔ این نوشته‌ها اکنون جز چند کتاب و تعدادی رساله باقی نمانده است. ما در اینجا عنوانهای کتب و رسایلی را می‌آوریم که دست‌نوشته‌هایی از آنها برجای مانده و تاکنون چاپ و منتشر شده‌اند (برای عناوین دیگر نوشته‌های او نک: ذهبی، ۱۹۳/۱۸ ـ ۱۹۷):

۱. *طوق الحمامة فی الألفة و الأُلّاف*، در بارهٔ عشق و عاشقان. تنها یک دست نوشته از آن در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن هلند موجود است. نخستین بار د. ک. پترُف[1] این کتاب را بر پایهٔ همان یگانه دست نوشته در ۱۹۱۴ م در لیدن منتشر کرد. بار دیگر همین چاپ در ۱۹۳۴ م در دمشق و در ۱۹۵۰ م به کوشش حسن کامل الصیرفی در قاهره منتشر شد. سپس در ۱۹۴۹ م برشه[2] متن آن را همراه با ترجمهٔ فرانسوی در الجزیره منتشر کرد. آخرین چاپ آن با مقدمه، تصحیحات و زیرنویسها به کوشش صلاح‌الدین القاسمی در ۱۹۸۵ م در تونس منتشر شده است. این کتاب دوبار به زبان انگلیسی ونیز زبانهای روسی، آلمانی، ایتالیایی، فرانسوی و اسپانیایی و جز آن ترجمه شده است.

۲. «*رسالة فی فضل الاندلس*» که متن آن را مقری در *نفح الطیب* (۱۵۸/۳ ـ ۱۷۹) آورده است. این رساله زیر عنوان *فضائل الاندلس و اهلها* با دو رسالهٔ دیگر به کوشش صلاح‌الدین منجد در ۱۹۶۸ م در بیروت، منتشر شده است، همچنین در *رسائل ابن حزم*، مجموعهٔ دوم، به کوشش احسان عباس، یافت می‌شود.

۳. *الإحکام فی اصول الأحکام*، نخستین بار درسالهای ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۸ ق به کوشش احمد شاکر در قاهره، سپس در ۸جزء در دو جلد، به‌کوشش زکریا علی‌یوسف در ۱۹۷۰ م درقاهره وبار دیگردر ۱۹۸۰ م، با مقدمهٔ احسان عباس در بیروت منتشر شده است.

۴. *المُحَلّیٰ فی شرح المُجَلّیٰ*، ابن حزم این کتاب را بر پایهٔ فقه شافعی و پیش از گرایش به مذهب ظاهریه تألیف کرده بود که شرحی است بر *المُجَلّیٰ* نوشتهٔ دیگر خودش. متن آن نخست به کوشش احمد شاکر در ۱۱ جلد در سالهای ۱۳۴۷ ـ ۱۳۵۲ ق/۱۹۲۸ ـ ۱۹۳۳ م و سپس به کوشش محمد منیرالدمشقی همچنان در ۱۱ جلد در بیروت منتشر شده است.

۵. *ابطال القیاس و الرّأی و الاستحسان والتقلید و التعلیل* که نخستین بار گولد تسیهر[3] پاره‌های مهم آن را در ملحقات کتاب خود زیر عنوان «ظاهریان[4]» در لایپزیک (۱۸۸۴ م) منتشر کرد. این کتاب بار دیگر زیر عنوان *تلخیص ابطال القیاس*... به کوشش سعید الافغانی در ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م در دمشق انتشار یافته است.

۶. *الاصول و الفروع*، در دو جلد، در قاهره (۱۹۷۸ م) منتشر شده است.

۷. *رسائل ابن حزم الاندلسی*، در سه مجموعه، به کوشش احسان عباس از سال ۱۹۵۴ م (؟) به بعد منتشر شده است. این سه مجموعه افزون بر *طوق الحمامة* رساله‌های زیر را در بر دارند: *رسالة فی الرد علی الهاتف من بُعد*، *رسالة البیان عن حقیقة الایمان*، *رسالة التوقیف علی شارع النجاة باختصار الطریق*، *رسالة مراتب العلوم*، *رسالة فی الغناء المُلهی أمباحٌ هوأم محظور؟*، *رسالة فی الم الموت و ابطاله*، *فصل فی معرفة النفس بغیرها وجهلها بذاتها*، *رسالة فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق و الزهد فی الرذائل*، *رسالة الدُرّة فی تحقیق الکلام فیما یلزم الانسان اعتقاده*، *رسالة فی مسألة الکَلب*، *رسالة فی الجواب عما سئل عنه سئوال تعنیف*، *رسالة فی الرد علی ابن النغزاله* (النغزیله) الیهودی (سَموئل بن نَگدِلا)، *رسالة فی الامامة*، *رسالة عن حکم من قال انَّ ارواحَ اهل الشقاء مُعَذّبةٌ الی یوم الدین*، *رسالة التّلخیص لوجوه التخلیص*، *نقط العروس* (نک: شمارهٔ بعد).

۸. *نَقْط العروس* (فی تواریخ الخلفاء)، این رساله را نخستین بار زیبولد[5] در مجلهٔ «مرکز مطالعات تاریخی در گرانادا[6]» در ۱۹۱۱ م منتشر کرد. بار دوم به کوشش شوقی ضیف در مجلهٔ *کلیة الآداب* (شم ۱۳، ۱۹۵۱ م) و بار سوم در جزء دوم مجموعهٔ *رسائل ابن حزم* به

1. D.K. Petrof 2. Bercher 3. Goldziher 4. *Die Zaheriten...* 5. C.F.Seybold 6. *Revista del Centro de estudios... de Granada.*

کوشش احسان عباس انتشار یافت.

۹. حجة *الوداع*، به کوشش ممدوح حقی، دمشق، ۱۹۵۶ م.

۱۰. *الاخلاق و السیر*، این کتاب همان *رسالة فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق* است که به کوشش احسان عباس در مجموعهٔ یکم *رسائل ابن حزم الاندلسی* منتشر شده است. این اثر بار دیگر با ترجمهٔ فرانسوی به کوشش ن. تومیش[1] با عنوان *الاخلاق و السِّیَر* در بیروت (۱۹۶۱ م) انتشار یافت.

۱۱. *التَّقریب لحدِ المنطق و المَدخَل الیه* که به کوشش احسان عباس از روی تنها دست نوشتهٔ موجود آن در مکتبة الاحمدیهٔ جامع زیتونیهٔ تونس (شم ۶۸۱۴) در بیروت (۱۹۵۹ م) منتشر شده است.

۱۲. *الفِصَل فی المِلَل و الاهواء و النِّحَل*، چاپ نخست آن در قاهره (۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م)در ۵ جزء (در دو مجلد) منتشر شده که در حاشیهٔ آن *ملل و نحل* شهرستانی چاپ شده است. چاپ دوم نیز در ۵ جزء (در دو مجلد) در قاهره (۱۹۶۴ م) انتشار یافته است.

۱۳. «منظومة ابن حزم فی قواعد الفقه الظاهری»، به کوشش محمد ابراهیم الکتانی، در مجلة معهد *المخطوطات*، ج ۲۱، ۱۹۷۵ م، صص ۱۴۸ ـ ۱۵۱.

۱۴. *رسالة الألوان*، ریاض، النادی الادبی الثقافی، ۱۹۷۹ م.

۱۵. «رسالة فی أُمّهات الخُلَفاء»، به کوشش صلاح‌الدین مُنَجِّد، در *مجلة المجمع العلمی* بدمشق، مجلد ۳۴، ۱۹۵۹ م.

۱۶. کتاب *السیاسة* که بخشهایی از آن را ابراهیم الکتانی در مجله تِطوان (مغرب، شم ۵، ۱۹۶۰ م) منتشر کرده است.

۱۷. *جَمهرة أنساب العرب* که نخستین بار به کوشش لوی پرووانسال، درقاهره (۱۹۴۸ م) و بار دوم به کوشش عبدالسلام هارون، در قاهره (۱۹۶۲ م) و بار سوم در بیروت (دارالکتب العلمیة) منتشر شده است.

۱۸. *جوامعُ السِّیرَة* (السیرَة النَّبَویّه) که به کوشش احسان عباس وناصرالدین الاسد، در قاهره (۱۹۵۶ م) همراه این پنج رساله منتشر شده است: «رسالة فی القراءات المشهورة فی الامصار الآتیة مجیء التواتر»، «رسالة فی اسماء *الصحابة* رُواة الحدیث و ما لِکُلّ واحدٍ من العدد»، «رسالة فی تسمیة من رُوِیَ عنهم الفِتیا من الصحابة و من بعد هم علی مراتبهم فی کثرة الفِتیا»، «جُمَل فتوح الاسلام»، «اسماء الخُلَفاء المهدیین و الائمة امراء المؤمنین».

۱۹. «مراتب الاجماع فی العبادات و المعاملات و الاعتقادات» که «نقد مراتب الاجماع» ابن تیمیه به ضمیمهٔ آن است و به همراه *محاسن الاسلام و شرائع الاسلام* بخاری در ۱۳۵۷ ق در قاهره به چاپ رسیده است.

۲۰. *رسائل ابن حزم* (مجموعهٔ چهارم)، به کوشش احسان عباس که در ۱۹۸۴ م در بیروت منتشر شده است.

ویژگیها: بر پایهٔ نوشته‌های خود ابن حزم و گزارشهای تاریخ نگاران، بی‌گمان می‌توان گفت که وی از لحاظ روانشناسی فردی، مردی ویژه بوده و برخی از این ویژگیهای وجودیش، در دوران زندگانی وی انگیزهٔ رنجها و ناآرامیهای گوناگون برای او شده بوده است.ابن حزم از یک سو دارای روحی بسیار حساس، طبعی شاعرانه و در دوستیهایش با انسانهای همگون خود بسیار استوار و وفادار بوده و از سوی دیگر در باورها و اندیشه‌هایش سخت تعصب می‌ورزیده است. ابن حزم خوددر بارهٔ خلقیات خویش می‌نویسد: من در سرشت خود دو طبیعت دارم که زندگی من با آنها هرگز گوارا نیست. و گرد آمدن آنها مرا از زندگانی بیزار می‌کند و گاه آرزو می‌کنم که از خویش گریزان شوم، تا از رنجی که به خاطر آنها می‌کشم، آزاد شوم: یکی وفاداری است که هیچ تلونی بدان آمیخته نیست و در حضور و غیاب و نهان و آشکار یکسان است، و زاییدهٔ الفتی است که نمی‌گذارد روحم از آنچه به آن خو گرفته است، روی گردان شود، و نیز نمی‌گذارد که از دست دادن کسانی را که با ایشان مصاحب بوده‌ام، از خاطر بگذرانم؛ و دیگری عزت نفسی است که به ستم تن نمی‌دهد، و مرا به کمترین دگرگونی در رفتار آشنایانم حساس می‌کند، چنانکه مرگ را بر آن رجحان می‌دهم. هر یک از این دو سجیّه مرا به سوی خود می‌کشد. من جفا می‌بینم و بر خود هموار می‌سازم، بسیار شکیبایی می‌کنم و انتظار می‌کشم، که دشوارکسی توانایی آن را دارد (*طوق الحمامة*، ۲۱۲). بدین سان شگفتی ندارد که گفته‌اند وی در تبلیغ عقاید و نظریات خود و دفاع از آنها سخت بی‌پروا بوده و از این رهگذر دشمن تراشی می‌کرده و رنجهای فراوان متحمل می‌شده است. با توجه به خصلت وفاداری وی می‌توان هواداری استوار و حتی تعصب‌آمیز او را در برابر فرمانروایان اموی توجیه کرد، و از همین جاست ناگواریها، رنجها، تبعیدها و در به دریهایی که در آن دوران آشفتگی و فروپاشی سیاسی‌ـاجتماعی اندلس نصیب وی شده بود.

بسیاری از فقیهان و عالمانی که مخالف عقاید و نظریات ابن حزم بوده‌اند، در آزار او و تحریک فرمانروایان بر ضد وی می‌کوشیده‌اند، و ایشان و عوام را علیه وی برمی‌انگیخته‌اند تا بدانجا که در زمان حکومت ابوعمرو عَبّاد بن محمد المُعتَضِد بالله (۴۳۳ ـ ۴۶۱ ق/۱۰۴۲ ـ ۱۰۶۹ م) کتابهای وی را در اشبیلیه سوزاندند و برخی را نیز در ملأ عام پاره پاره کردند. نویسندگان سرگذشت وی می‌گویند که: بزرگ‌ترین عیب وی [به گمان ایشان از دیدگاه منصفان] ناآگاهی او از سیاست علم بوده است که دشوارتر از تکمیل آن است (ابن بسام، ۱(۱)/۱۴۱ ـ ۱۴۲؛ قس: یاقوت، ۲۴۷/۱۲ ـ ۲۴۹؛ ذهبی، ۲۰۰/۱۸ ـ ۲۰۱، سوزاندن کتابهایش: ۲۰۵).

ابن حزم بنا بر گفتهٔ خودش بسیاری از کتابهایش را در زمانهایی نوشته است که از وطن و بستگان و فرزندان دور بوده و از ستم و عدوان دیگران به‌خود هراسان بوده است (*التقریب*، ۲۰۰). وی در بارهٔ موقعیت خودش در زمانش و میان هموطنانش می‌گوید «اما سرزمین

1. N. Tomiche

خودمان، حکم در بارهٔ آن همان مثل سائر است.» خود در این باره به این مثل سائر استشهاد می‌کند که «ازهَدُ الناس فی عالِمٍ اهلُه» (روی گردان‌ترین کسان از مرد دانشمند، بستگان و همشهریان اویند) و می‌افزاید که در *انجیل* خوانده است: عیسی (ع) گفت: پیامبر حرمتش را جز در شهر خویش از دست نمی‌دهد. آنگاه ابن حزم از حسدورزی اندلسیان در برابر دانشمندان و بدرفتاری با آنان سخن می‌گوید (نک: «رسالة فی فضل»، ۱۶۶/۳؛ قس: EI², III/798 که نویسنده «عالِم» را در مثل مذکور «عالَم» خوانده و در ترجمه دچار اشتباه شده است).

عقاید و نظریات: ابن‌حزم شخصیتی برجسته با چهره‌های گوناگون و گاه متضاد داشته و در شعر، کلام، فقه، حدیث، اخلاق، انسان‌شناسی، تاریخ، جامعه شناسی، ادیان و ملل و نحل صاحب نظر بوده است، و هر یک از این زمینه‌ها نیازمند بحثی جداگانه است. در اینجا طرحی از کلی‌ترین و برجسته‌ترین عقاید، نظریات و اندیشه‌های او عرضه می‌شود.

چنانکه اشاره شد، ابن‌حزم در دورهٔ انحطاط و زوال خلافت چهار صد سالهٔ امویان اندلس زاده شد و پرورش یافت. و بیشتر دورهٔ زندگی وی مقارن با فرمانروایی بربرها و قبایلی بود که از شمال و غرب افریقا به اسپانیا هجوم آورده و بر آنجا مسلط شده بودند. اسپانیا در عصر امویان در بیشتر زمینه‌ها از میراث فرهنگی و علمی درخشانی برخوردار شده بود که البته خاستگاه آن حوزهٔ فرهنگی شرق اسلامی بود، اما به رغم پیشرفت دانشهای گوناگون در اندلس اسلامی و درخشیدن چهره‌های برجستهٔ علمی در این سرزمین، در زمان ابن ابی عامر المنصور، بر اثر نفوذ فقها و محدثان بزرگ قرطبه «علوم اوائل» (منطق، فلسفه، نجوم و...) شدیداً مورد نکوهش قرار گرفت تا آنجا که عامهٔ مردم کسانی را که به این دانشها می‌پرداختند، زندیق می‌شمردند و گاه کتابهایی را که در این موضوعات تألیف شده بود، به آتش می‌کشیدند (نک: ابن صاعد، ۶۶ ـ ۶۷؛ ابن‌عذاری، ۳۱۴/۲ ـ ۳۱۵؛ مقری، ۲۲۰/۱ ـ ۲۲۲). ابن حزم در آغاز دانش پژوهی خود، کم و بیش در چنین فضایی پرورش یافته بود. با وجود این، وی را می‌یابیم که در مرحله‌ای از جوانیش پس از روی گرداندن و نومیدی از فعالیتهای سیاسی و اجتماعی، به علوم عقلی، یا به دیگر سخن به «علوم اوائل» روی می‌آورد و در میان دانشهای فلسفی به منطق دلبستگی می‌یابد. در اینجا باید یادآور شویم که این دلبستگی امری تصادفی یا نتیجهٔ یک گرایش هوسناکانهٔ شخصی نبوده است. ابن حزم اندیشمندی است سخت متدین که در اعتقادات دینی خود سخت استوار، و چنانکه اشاره شد، در دفاع از آنها متعصب و بی‌پروا بوده است. بدین‌سان جای شگفتی نیست که وی یکی از برجسته‌ترین نوشته‌های خود را به منطق اختصاص داد و کتاب *التّقریب لحَدِّ المنطق* را تألیف کرد. وی در منطق ارسطو کارآترین و سودمندترین وسیله را برای اثبات عقاید و نظریات درست از دیدگاه خودش، و ابطال عقاید و آرای معارضان می‌دیده است. اما منطق ارسطو را، آنگونه که در ترجمه‌های عربی آن می‌یافت، نمی‌پذیرفت، و چون منطق برای او وسیله بود، نه هدف، در شکل سنتی و ارسطویی آن تجدید نظر کرد. به همین سبب گزارشگران بر او خرده می‌گیرند که وی در برخی از اصول منطق، با ارسطو، بنیانگذار آن، مخالفت می‌کند، زیرا مقاصد او را نفهمیده و در نوشتهٔ او ممارست نداشته است، و بنابراین کتابش پر از اشتباه و لغزش است (ابن صاعد، ۷۶؛ ابن بسام، ۱(۱)/۱۴۰). اما چنین می‌نماید که ابن حزم آگاهانه به شیوه‌ای دیگر به منطق ارسطو پرداخته است. هدف او تعلیم منطق به شکل سنتی آن نبوده است. وی کوشیده است که منطق را از قالب یک دانش تخصصی با اصطلاحات و زبان ویژهٔ آن، بیرون آورد و آموختن و کاربرد آن‌را آسان سازد. او دشواریها و موانع خواندن و آموختن نوشته‌های منطقی ارسطو را بر می‌شمارد و در حد توانایی خویش می‌کوشد تا مفاهیم این علم را با الفاظی آسان بیان کند و تا عوام و خواص و به تعبیر خود او «دانا و نادان در فهمیدن آنها یکسان باشند» (*التقریب*، ۸). چنانکه اشاره شد، فضای اجتماعی اندلس آماده پذیرفتن علوم عقلی، از جمله منطق، نبوده است. بنابراین ابن حزم به دفاع از آن و توجیه آن می‌پردازد. پیداست که در زمان وی، به‌ویژه آموختن منطق بیش از پیش مهجور بوده است؛ زیرا وی در آغاز کتاب می‌گوید «گروهی دربارهٔ این کتابها (یعنی نوشته‌هایی در منطق) حکم می‌کردند که آنها حاوی کفر و یاری دهندهٔ الحادند» (همان، ۶). در چنان فضایی ابن‌حزم با دلیری و دلبستگی جدّی به منطق، مخالفان آن را سخت نکوهش می‌کند و در دفاع از آن و تشویق به فرا گرفتن آن می‌گوید که دانستن منطق برای پرداختن به هر دانشی و فهمیدن کتاب خدا و حدیث پیامبر و افتاء لازم و سودمند است (نک: همان، ۳ـ۴، ۹ـ۱۰). بنابراین شگفتی ندارد که ابن‌حزم در چندین جا از نوشته‌های دیگر خود به کتاب *التقریب* اشاره می‌کند و خواننده را به آن رجوع می‌دهد (نک: *الفصل*، ۵،۴/۱، ۲۰۰/۵). ابن حزم به حق از اهمیت این کتاب خود، آگاه است و بر آن تکیه می‌کند و در مهم‌ترین مباحث نظری و استدلالی خود، در کتابهای دیگرش (نک: *الاحکام*، ۱۰/۱، ۱۵) به آن رجوع می‌دهد، زیرا وی اصول روش شناسی (مِتُدُلوژی) و نظریهٔ شناخت خود را در این کتاب عرضه کرده است. از ویژگیهای این کتاب مثالهایی است که وی برای توضیح مسائل منطق می‌آورد که در بیشتر موارد از مسائل معمولی و نیز از آیات قرآن و احادیث نبوی استفاده کرده است.

زبان: مسألهٔ زبان و نقش آن نزد انسان برای ابن‌حزم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وی در تعریف زبان می‌گوید: «زبان الفاظی است که به وسیلهٔ آن نامیده‌ها (مُسَمَّیات) و معانی مورد نظر گوینده بیان می‌شود» (همان، ۴۶/۱). اما وی زبان را امری توقیفی و آفریدهٔ خدا می‌داند (نک: بقره/۲/۳۱)، نه امری قراردادی یا اصطلاحی در میان اقوام انسانی. ابن حزم دربارهٔ پیدایش زبان پژوهشی گسترده می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آن زبانی که خداوند در آغاز به آدم آموخت، یک زبان بود که برای نامیده‌ها نامهای مترادف داشت، سپس فرزندان

وی آن‌را به صورت زبانهای گوناگون در آوردند. این نظریه «نزد ما آشکارتر و نزدیک‌تر است»، یعنی خداوند، همهٔ زبانهایی را که اکنون به آنها سخن گفته می‌شود، پدید آورده است. گمان ما این است، زیرا نمی‌دانیم انسانهایی که یک زبان داشته‌اند و با آن یکدیگر را می‌فهمیده‌اند، چه انگیزه‌ای ایشان را بر آن داشت که زبان دیگری پدید آورند. ابن حزم می‌نویسد: گرچه معلوم نیست که زبانی که آدم آن را آموخته بود، کدام زبان بوده است، ولی اطمینان داریم که «کامل‌ترین، آسان‌ترین و مختصرترین زبانها بوده و بیشترین نامها را برای نامیده‌های گوناگون ــ از هر گونه جوهر و عرض در جهان ــ در برداشته است (نک : *الاحکام*، ۳۱/۱ـ۳۵).

شناخت: از دیدگاه ابن حزم نخستین وسایل ادراک و شناخت، حواس پنجگانه‌اند که کودک هنگام تولد با خود به جهان می‌آورد. وی بر خلاف کسانی که معتقدند کودک هنگام تولد دارای نیروی حافظه است،عقیده دارد که کودک در آغاز تولد فاقد حافظه و تنها با جانوران دیگر در حس و حرکت ارادی شریک است. سپس کودک اندک اندک میان بوها، رنگها، آوازها، گرمی و سردی و زبر و نرم فرق می‌نهد. اینها ادراکهای حواس پنجگانهٔ وی در برابر محسوساتند. ادراک ششم را ابن حزم «علم به بدیهیات» می‌نامد، مانند اینکه جزء کمتر از کل است. مثلاً اگر به کودک، در آغاز تمییز و بازشناسیش، دو خرما بدهند، می‌گرید و اگر سومی را بر آن بیفزایند، شاد می‌شود، و این نتیجهٔ آگاهی او از این است که کل بیشتر از جزء است. اینها را ابن‌حزم «اوائل عقل» نام می‌دهد که هیچ عاقلی دربارهٔ آنها شک ندارد، و نیز هیچ‌کس نمی‌داند که شناخت به همهٔ این چیزها چگونه روی داده است. اینها ضرورتهایی است که خداوند در نفس انسان قرار داده است، و جز به وسیلهٔ این مقدمات راهی به استدلال نیست (*الفصل*، ۴/۱ ـ۷).

ابن حزم واقعیت گراست و نفی و انکار واقعیات برون ذهن را «ستیزه کردن با عقل و حس» می‌داند و نظریهٔ سوفیستها (سوفسطاییان) را رد می‌کند (همان، ۸/۱). ابن حزم در جای دیگری نیز مبانی شناخت را به دو گونه تقسیم می‌کند که یکی اول است و دیگری دنبال آن: گونهٔ اول خود بر دو قسم است: نخست آنچه آدمی بنابر فطرت خود که‌دارای مزیّت نطق است، که همانا تمییز و تصرف و فرق نهادن میان مشاهدات است، می‌شناسد، و چنانکه اشاره شد، ابن‌حزم آنها را «اول عقل» یا «اوائل عقل» می‌نامد، مانند اینکه کل بیشتر از جزء است؛ دو نیمهٔ عدد، مساوی همهٔ آن است؛ یک جسم در یک زمان نمی‌تواند در دو جا باشد و مانند اینها. قسم دوم از گونهٔ اول آن است که انسان از راه ادراک حسّی، به وسیلهٔ عقل به یقینی بودن آن می‌رسد، مانند اینکه آتش گرم است و برف سرد و مانند اینها. برای درستی این دو گونه شناخت جست و جوی دلیل بیهوده است، بلکه همهٔ دلایل و برهانها به آنها باز می‌گردد. از این دو راه است که ما می‌توانیم پی بریم که خداوندی هست و همه چیز جز او مُحدَث است، یعنی نبوده و سپس به وجود آمده است. پس اگر عقل و برهانهای آن نمی‌بود، ما همانند دیوانگان درستی هیچ یک از مسائلی را که گفته شد، نمی‌شناختیم. پس هر کس منکر گواهی عقل و تمییز شود، منکر هر آنچه واجب است، شده است و نتیجهٔ آن انکار و تکذیب خداوندی خدا، توحید و نبوت و شرایع است. اما گونهٔ دوم شناخت از راه مقدماتی دست می‌دهد که از دور یا نزدیک به عقل و حس باز می‌گردند، و در این گونه است که شناخت به توحید، ربوبیت، ازلیت، آفرینش، نبوت و آنچه که شرایع و احکام و عبادات است، دست می‌دهد. همچنین طبیعیات، قانونهای پزشکی و بیشتر مسائل حساب و هندسه در پهنهٔ این گونه شناخت جای دارند. بنابراین هیچ چیزی به هیچ روی، جز از این دو راه شناخته نمی‌شود و هر کس به آنها نرسد مقلّدی است مدّعی دانایی و دانا نیست، هرچند اعتقادش موافق حقیقت باشد (*التقریب*، ۱۵۶ ـ ۱۵۸).

ابن حزم خلاصهٔ نظریه شناخت خود را در جای دیگر چنین عرضه می‌کند: نخستین شناختها آن است که از راه حواس و به وسیلهٔ بداهت عقل و ضرورت آن ادراک می‌شود و سپس برهانهایی از آنها نتیجه می‌شود که از نزدیک یا دور به «اول عقل» یا به حواس باز می‌گردد، و آنچه که این برهانها آن را درست بدانند،حقیقت است و آنچه این براهین آن را صحیح ندانند، نادرست است (*الفصل*، ۲۰۴/۵،۲۰۶).در میان مباحث منطقی، ابن حزم منکر «استقراء» است، که آن را با قیاس یکی می‌شمارد، و می‌گوید «هر جویای حقیقت باید به آنچه عقل واجب می‌سازد و به آنچه مشاهده و احساس می‌کند، یا برهان بر آن اقامه می‌شود، گردن نهد، و اصلاً به استقراء روی نیاورد، مگر به همهٔ جزئیاتی که در زیر کُلِّ مورد حکم اوست، احاطه یابد، و اگر نتواند، به آنچه که مشاهده نکرده است حکم نکند، و جز دربارهٔ آنچه ادراک کرده است، داوری نکند. اگر در احکام شرعی در این نکته دقت شود، بسیار سودمند خواهد بود، وترا از قیاس که موجب فریب بسیار کسان، حتی پیشوایان دانشمند، و به وسیلهٔ ایشان انگیزهٔ اشتباه و خطای هزاران هزار انسان دیگر شده است، باز می‌دارد» (*التقریب*، ۱۶۳،۱۶۶).

به نظر ابن حزم، ادراک عقلی بر ادراک حسی برتری دارد. حواس خطا می‌کنند، حال آنکه ادراک، ناب و اصیل است و هرگز خطا نمی‌کند. اگر عقل نبود ما آنچه را از حواس غایب است، نمی‌شناختیم، خدا را نیز نمی‌شناختیم (همان ، ۱۷۶،۱۷۷). شایسته است در اینجا اشاره کنیم که ابن حزم میان عقل راستین و عقل شمارشگر فرق می‌نهد و باورش بر آن است که «حمق و ضعف عقل بر بیشتر انسانها غلبه دارد، و عاقل و فاضل در میان ایشان کمیاب و کم است و آنچه ضعیف عقلان عقل می‌انگارند، در واقع عقل نیست. عقل در آن دخالتی ندارد. ایشان دچار این اشتباهند که آنچه موجب یافتن سلامت در دنیا و رسیدن به جاه و مال می‌شود، عقل است. آری اگر از راههای پسندیده و به دور از معصیت باشد، عقل است، اما اگر از راه دروغ، نفاق و تضییع حق و ستم بر انسانها و یاری کردن به باطل به‌دست آید، ضد عقل است» (همان، ۱۸۰ـ۱۸۱).

بر روی هم شناخت در نظر ابن حزم «یعنی یقین یافتن به شیء بدان گونه که هست» و این از سه راه دست می‌دهد: یا از راه برهان ضروری، یا از راه حواس، یا به بدیهت عقل، و نیز، راه شناخت دو وجه بیش ندارد: یکی آنچه بدیهت عقل و ادراکهای حسی موجب آن می‌شود، دوم آنچه به بدیهت عقل و ادراکهای حسی باز می‌گردد (*الاحکام*، ۶۵،۳۸/۱). نکتهٔ توجه انگیز، تعریف ویژهٔ ابن حزم از «عقل» است. وی می‌گوید: عقل به کار بردن طاعتها و فضایل است و این غیر از بازشناسی (تمییز) است، زیرا بازشناسی به کار گرفتن چیزی است که انسان ارزش و برتری آن را تشخیص می‌دهد. پس هر عاقلی باز شناسنده (مُمَیِّز) است، اما هر بازشناسنده‌ای عاقل نیست...؛ ولی مردم عقل را در مورد آنچه موافق با خواهشها و عادتشان است، به کار می‌برند (همان، ۵۰/۱). ابن‌حزم در جای دیگر عقل را مرجع تشخیص درستی دیانت و درستی کردار می‌شمرد و معتقد است که عقل مردم را به فوز آخرت و سلامت جاویدان می‌رساند، حقیقت علم را می‌شناساند و آدمی را از تاریکی نادانی بیرون می‌آورد، و معیشت و جان و تن را سامان می‌دهد (*التقریب*، ۱۷۹).

رویکرد ابن حزم به دانشهای یونانی یا آنچه «علوم اوائل» نامیده می‌شود، در خور توجه است. چنانکه اشاره شد، وی کسانی را که این گونه دانشها را محکوم و اهل آنها را تکفیر می‌کردند، سخت نکوهش می‌کند. او همهٔ دانشهای باستانی را می‌ستاید و با تکیه بر «منطق» می‌گوید که علوم اوائل عبارت است از فلسفه و حدود منطق که افلاطون و شاگردش ارسطاطالیس و اسکندر (= اسکندر آفرودیسی) و پیروان ایشان از آن سخن گفته‌اند، و این دانشی است پسندیده و بلند پایه، زیرا شناخت همهٔ جهان و هر آنچه را ــ از اجناس تا انواع و اشخاص جواهر و اعراض ــ در آن هست به دست می‌دهد، و نیز آگاهی از برهان را که هیچ چیز بی‌آن درست نمی‌آید، در آن یافت می‌شود. سودمندی این دانش در بازشناسی حقایق از آنچه غیر از آنهاست، بسیار است. ابن حزم سپس به ستایش دانشهایی مانند ریاضیات، ستاره‌شناسی و پزشکی می‌پردازد (نک: «رسالة التوقیف»، ۴۳/۱، ۴۴ ـ ۴۶).

داوری ابن حزم دربارهٔ فلسفه نیز شایان توجه است. وی معنا و ثمره و مقصود فلسفه را چیزی جز اصلاح نفس نمی‌داند و آن را وسیله‌ای برای کسب فضایل و انتخاب رفتار و شیوهٔ پسندیده در این جهان می‌داند تا آدمی را به سلامت در روز رستاخیز برساند، همچنین سیاست درست در خانه و در کار مردمان کشور را سامان بخشد، و همهٔ اینها نیز مقصود و هدف شریعت است؛ و از این‌رو اختلافی میان فلاسفه و عالمان شریعت نمی‌بیند (نک: *الفصل*، ۷۵/۱). اما از سوی دیگر، ابن حزم فلسفه را برای «اصلاح نفس» کافی نمی‌شمارد، زیرا به گفتهٔ او «اصلاح اخلاق نفس به وسیلهٔ فلسفه بدون نبوت، البته ممکن نیست، زیرا فرمانبرداری از غیر آفریننده الزام‌آور نیست» و نیز می‌گوید «برترین دانشها آن است که به رستگاری در جهان جاودانگی و فوز در سرای ماندگاری برساند» («رسالة التوقیف»، ۴۷/۱، ۶۲).

اصول اعتقادات مذهبی: ابن حزم نخست پیرو مذهب شافعی و مدافع سرسخت آن بود و در این رهگذر هدف انتقاد و نکوهش بسیاری از فقیهان قرار گرفت، اما سپس از آن روی گردان شد و به مذهب ظاهریان یعنی مذهب داوود بن علی بن خَلَف اصفهانی (۲۰۱ ـ ۲۷۰ ق/ ۸۱۶ ـ ۸۸۴ م) گروید (ابن صاعد، ۷۶؛ ابن بَسّام ۱ (۱)/ ۱۴۱). وی در اعتقادات مذهب ظاهری خود نیز سخت استوار بود و بی‌باکانه و حتی گاه گستاخانه از آنها دفاع می‌کرد و مخالفان را زیر تازیانهٔ نکوهش می‌کشید. در این میان، نکتهٔ توجه‌انگیز روشنی است که ابن حزم هنگام بررسی شیوهٔ پژوهش به خوانندگان خود توصیه می‌کند، و گویا خودش نیز می‌کوشیده است که در نوشته‌هایش آن را رعایت کند، اما تا چه اندازه موفق شده باشد، سخن دیگری است. وی در این زمینه می‌گوید که «حقیقت اشیاء را کسی ادراک می‌کند که روحش را از همهٔ هوسها و خواهشها پالوده سازد و به همهٔ عقاید به دیده‌ای یکسان بنگرد. و به هیچ‌یک از آنها نگراید، و با عقل خویش اخلاق نفس خود را وارسی کند، بدان سان که از هوس و خواهش و تقلید چیزی را در آن بر جای نگذارد؛ سپس با عقلش راهی را که ما در این کتاب وصف کرده‌ایم، در پیش گیرد و از آنچه جز آن است دوری جوید. آنگاه هر کسی که آنچه را ما گفته‌ایم به کار ببرد، ادراک حقایق در همهٔ وجوه آنها، در هر مطلوبی، برای وی تضمین می‌شود» (*التقریب*، ۱۸۱). از سوی دیگر، انگیزهٔ عقیدتی و ایمان دینی ابن حزم همواره راهنمای نظریات و اندیشه‌های اوست. دانشها، از دیدگاه وی ارزش ذاتی ندارند، واپسین هدف دانشها نه در خودشان، بلکه فراسوی آنهاست. وی این نکته را آشکارا بیان می‌کند و می‌گوید: «اگر کسی بگوید که در دانش حساب و هیأت و منطق، شناخت اشیاء چنانکه هستند، نهفته است، ما می‌گوییم این سخنی نیکوست، اما (به شرط آنکه) قصد از آن استدلال به سازندهٔ اشیاء و سازندهٔ آن باشد، تا از این رهگذر به رهایی و نجات از عذاب و سختی راه ببرد، اما اگر مقصود فقط شناختن اشیاء موجود، چنانکه هستند، باشد، آنگاه جویای این دانشها... بهتر است که به بیهوده‌کاری و حماقت موصوف شود تا به دانش» («رسالة مراتب العلوم»، ۷۴/۱ ـ ۷۵). بدین سان علم شریعت نزد ابن حزم بر همهٔ دانشهای دیگر برتری دارد؛ زیرا «ما این برهان عقلی حسّی را بیان کردیم که: برتری دادن علم شریعت بر هر دانشی، بر کسی که منکر معاد است یا در آن شک می‌کند، به همان‌گونه واجب است که بر کسی که به معاد اقرار دارد» (همان، ۸۶).

ابن حزم در همهٔ نوشته‌های اساسی خود می‌کوشد که از موضع گرایش و مذهب ظاهری خود سخن گوید و از آن دفاع کند. روشن‌ترین موضع‌گیری وی در این‌باره در این عبارات او مشهود است: «بدانید که دین خدا پیداست و در آن باطنی نیست، آشکاراست و رازی در خود نهفته ندارد؛ همهٔ آن برهان است و در آن کوتاهی روی نداده است، به هر کسی که بدون برهان شما را به پیروی از خود می‌خواند، بدگمان

شوید. هر کس که در دیانت مدعی سِرّی و باطنی است، سخنش ادعا و ترفندکاری است. بدانید که پیامبر خدا کلمه‌ای از شریعت را پنهان نکرده است، و آنچه را از شریعت به نزدیک‌ترین کسانش، مانند همسر، دختر، عمو، پسر عمو یا دوستش آموخته، از سفیدپوست و سیاه‌پوست و گوسفند چرانان نیز پنهان نکرده است. نزد وی راز و رمزی و باطنی جز آنچه همهٔ انسانها را به آن فراخوانده است، یافت نمی‌شود. اگر آنها را پنهان می‌داشت، پیام خود را چنانکه فرمان داشت، نرسانده بود. هر که این گوید کافر است» (*الفصل*، ۱۰۹/۲). وی در جای دیگری، آشکارتر مخالفان را تکفیر می‌کند و می‌گوید: «هر کس بگوید که در چیزی از اسلام باطنی غیر از ظاهر یافت می‌شود که هر سیاه‌پوست و سفیدپوستی آن را می‌شناسد، کافر و کُشتنی است و این گفتهٔ خداوند است که: بر فرستادهٔ ماست که پیامش را آشکارا برساند (مائده / ۹۲/۵)؛ تا اینکه آنچه را بر آنان نازل شده است بر ایشان آشکارسازی (نحل / ۴۴/۱۶)؛ هر که با این گفته‌ها مخالفت کند قرآن را تکذیب کرده است» (*المحلی*، ۳۱۸/۷).

ابن حزم در دفاع از مذهب ظاهری، رسالهٔ مستقلی دارد که در آن مبانی فقهی اهل سنت مانند قیاس، رأی، استحسان را رد می‌کند خلاصهٔ نظریات ابن حزم در این باره چنین است: رأی در سده اول هجری، یعنی قرن صحابه، پدید آمد. حقیقت واژهٔ «رأی» این است که مفتی در مواردی که نصی در دست ندارد، آنچه را در تحریم، تحلیل یا وجوب احوط و مناسب‌تر تشخیص می‌دهد، بیان کند. اگر کسی چنین معنایی را برای رأی بپذیرد، بی‌آنکه به برهانی نیاز باشد، آن را ممنوع شناخته است، چه رأی خود سخنی بی‌برهان است. سپس می‌افزاید که در سدهٔ دوم هجری قیاس پدید آمد. برخی آن را پذیرفتند و برخی دیگر آن را مردود شناختند. به عقیدهٔ آنان معنای واژهٔ قیاس این است که باید در آنچه نصی برای آن در دین نیست، همانند مواردی عمل کرد که یا دارای نصند یا بر آنها اجماع شده است. سپس می‌نویسد که طرفداران قیاس در علت صحت آن اختلاف کردند: صاحب نظرانشان عقیده داشتند که دلیل اعتبار قیاس یکی بودن علت حکم در هر دو مورد است، و بعضی دیگر می‌گفتند که دلیل اعتبار آن گونه‌ای همانندی میان آنهاست. ولی ابن حزم معتقد است که قیاس باطل است و چنین استدلال می‌کند که این امر از سه حال خارج نیست: نخست اینکه آنچه نصی ندارد، اصلاً جزو دین نیست و دین کلاً منصوص است؛ دوم اینکه اگر موردی یافت شود که فاقد نص باشد، جایز نیست که حتی بر پایهٔ همانندی با موارد منصوص، برای آن حکمی صادر شود؛ سوم اینکه احکام خدا نیازی به علّت ندارد و دعوی علت برای آنها فاقد برهان است. آنگاه می‌نویسد: استحسان در قرن سوم پدید آمد و معنی آن این است که بدانچه نیکو می‌پندارند فتوا دهند و این باطل است، زیرا تابع میل افراد است و برهانی نیز ندارد. پس از آن تقلید و تعلیل در سدهٔ چهارم پدید آمد. تقلید یعنی فتوا دادن مطابق فتوای علمای دیگر بدون نص، اما این نیز باطل است، زیرا فاقد برهان است. اما تعلیل از نظر وی این است که مفتی علت حکمی را که برای آن نصی وارد شده است، استخراج کند، که این نیز یقیناً باطل است، زیرا معنی این سخن این است که خداوند به سبب این علت چنین حکمی صادر کرده است، و این دروغ بستن به خدا و خبر دادن از چیزی است که خدا از آن خبر نداده است («کتاب ابطال القیاس»، ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ قس: *الاحکام*، ۱۹۵/۲ ـ ۱۹۶، ۵۱۵، ۵۸۳، ۵۹۳، ۶۰۲).

ابن حزم تصریح می‌کند: هر که ادعا کند که عقل چیزی را حلال یا حرام می‌کند یا علتهای موجبهٔ همهٔ افعالی را که خداوند تعالیٰ ــ از شرایع و جز آن ــ در این جهان پدید آورده، در می‌یابد، مانند این است که کسی عقل را به عنوان یک دلیل کلاً باطل بداند. کسی که برای عقل چیزی را که در آن نیست، ادعا کند، مانند کسی است که آنچه را در عقل است، از آن بیرون کند... ما توضیح داده‌ایم که حقیقت عقل فقط بازشناسی چیزهایی است که از سوی حواس و فهم ادراک می‌شود و نیز شناخت صفاتی از آن چیزهاست که آن چیزها بدانها قائمند، مانند ایجاب حدوث جهان و یگانگی آفریننده و درستی پیامبری آن کس که دلایلی برای پیامبری وی اقامه شده است و وجوب فرمانبرداری از کسی که ما را در صورت ارتکاب گناه به آتش وعده داده است، و عمل کردن به آنچه که عقل در همهٔ آن امور و چیزهای دیگری که در جهان موجودند ــ غیر از شرایع ــ پذیرفته است. اما عقل هرگز نمی‌تواند نفیاً و ایجاباً حکم کند که گوشت خوک حرام باشد یا حلال، یا نماز ظهر چهار رکعت و نماز مغرب سه رکعت باشد... کار عقل ادراک اوامر خداوند است... و اقرار به اینکه خداوند هر چه می‌خواهد می‌کند و اگر بخواهد حلال را حرام، یا حرام را حلال می‌سازد، همه به اختیار و کار اوست (همان، ۲۸/۱ ـ ۲۹). ابن حزم به‌سبب اعتقاد به‌مذهب ظاهری در بیان اصول دین، ویژگی برجسته‌ای نشان نمی‌دهد. محور استدلالهای او در مسألهٔ توحید این است که هر مسلمانی باید در دل خداوندی خداوند و پیامبری محمد (ص) را باور داشته باشد و به‌زبان نیز بدان اقرار کند (عقدُ بالقَلب و وجوبُ النطق باللِّسان) و بداند که «الله» خدای همه چیز و آفرینندهٔ همه چیز است. جهان با هرچه در آن است، در زمان پدید آمده است، و می‌دانیم که زمان مدت بقاء جسم متحرک یا ساکن است و آغازی دارد و پایانی، زیرا مرکب از اجزاء است و هر جزئی از زمان، به‌یقین از آغاز و پایانش، نهایتی دارد. کلّ نیز چیزی جز اجزاء آن نیست و همهٔ اجزاء آن دارای مبدأ است، پس کل جهان، از جوهر و عرض، دارای مبدأ است، و بنابراین «مُحدَث» است و هر مُحْدَثی را مُحْدِثی است؛ بدین سان همهٔ جهان آفریده است و آفریننده‌ای دارد. این آفریننده یکی است، زیرا اگر بیش از یکی باشد، معدود است و هر معدودی دارای حد و پایان است و هر پایانمندی «محدَث» است و نیز هر دو چیزی غیر از همند و هرگاه دو چیز غیر از هم باشند، باید یا در هر دو یا یکی از آنها معنایی باشد که آن دو را مغایر یکدیگر ساخته است. بنابراین دست کم باید یکی از آن دو مرکب از خودش و چیزی باشد که بدان سبب غیر از

دیگری شده است؛ و اگر مرکب باشد، مخلوق است. پس باید که آفریننده یکتا، و از همهٔ جهات غیر از آفریدگانش باشد. خداوند همه چیزها را بی‌علتی که وی را به‌آفرینش آنها وادار سازد، آفریده است؛ زیرا اگر افعال او دارای علتی باشد، آن علت یا از آغاز همچنان با اوست، یا مخلوق و محدَث است، و شق سومی ندارد. اگر آن علت همچنان با او باشد، دو امر ممتنع نتیجه می‌شود، یکی آنکه با خدا همچنان «غیری» هست، پس توحید باطل می‌شود، دوم اینکه اگر علت آفرینش همچنان از آغاز بوده است، لازم می‌آید که آفریده‌ها نیز همچنان از آغاز بوده باشند، زیرا علت از معلول جداشدنی نیست و اگر از آن جدا شود دیگر علت نیست. برهان بر وجوب حدوث جهان هم توضیح داده شد. همچنین اگر علت موجبه‌ای برای فعل خداوند در آفرینش یافت می‌شد، آنگاه بایستی خدا در آنچه کرده است، ناچار و ناگزیر یا مقهور آن علت بوده باشد، این هم از «الآهیّت» به‌دور است. اما اگر علت نیز محدَث می‌بود، این علت یا آفریدهٔ خداوند می‌بود یا غیر آفریده؛ اگر غیر آفریده می‌بود، با آنچه در وجوب مخلوق بودن همهٔ چیزها گفتیم، تعارض می‌داشت؛ و اگر آفریده می‌بود، ناگزیر یا به‌واسطهٔ علتی دیگر یا بدون علت آفریده شده بود؛ اگر به‌علت دیگری آفریده شده بود، همین امر نیز در مورد علت دوم لازم می‌آمد و بدین سان تا بی‌پایان؛ زیرا این به‌معنای وجوب مُحدَثهایی است که شمار آنها را پایانی نیست، و این نیز باطل است بنابر آنچه که در پایانمندی عدد گفته شد. اما اگر گفته شود که خود علت بدون علت دیگری آفریده شده، می‌پرسیم از کجا لازم آمد که (خدا) اشیاء را به‌علتی و علت را بدون علت آفریده باشد؟ (*المحلی*، ۱ / ۲ ـ ۴، *الفصل*، ۹/۱ ـ ۱۹). نکتهٔ دیگری که شایان توجه است اینکه ابن حزم روح و نفس را یکی می‌شمارد: «نفس و روح دو نامند برای یک نامیده». روح نیز مخلوق است (*المحلی*، ۵/۱). از دیدگاه ابن حزم، نفس یا روح جسم است (*الفصل*، ۱۶۶/۵ ـ ۱۶۷). ابن حزم دربارهٔ اخلاق، شناخت خصال انسانی (کاراکترولوژی)، روان‌شناسی و انسان‌شناسی نیز نظریات توجه‌انگیزی دارد.

یکی از دستاوردهای مهم ابن حزم، گردآوری عقاید، و گرایشهای دینی و پژوهشی انتقادی دربارهٔ ادیان و فرقه‌های گوناگون اسلامی و غیراسلامی است. کتاب *الفصل* وی اثر برجسته‌ای در زمینهٔ این گونه پژوهشهاست. این کتاب آکنده از اطلاعات و گزارشهای دقیق دربارهٔ عقاید و ادیان است. وی در این کتاب نیز، به‌شیوهٔ معمول خود، مخالفان و نظریات ایشان را بی‌باکانه به‌زیر تازیانهٔ انتقاد می‌کشد و از تکفیر یا تفسیق آنان پروا ندارد. در *الفصل* گاه رساله‌های مستقلی دربارهٔ موضوعات مستقل گنجانده شده است، و گاه نیز در آن از نوشته‌های دیگرش نام می‌برد (۴۸/۵، ۱۴۴). انتقادهای ابن حزم از تورات و انجیلها به‌ویژه شایان توجه و نشانهٔ احاطهٔ او بر اعتقادات و محتوای آن کتابهاست (همان، ۷۸/۱ ـ ۱۶۰، ۳/۲ ـ ۹۰).

ابن حزم در برابر فرقه‌ها و نحله‌هایی که در درون اسلام پدید آمده، حساسیت ویژه‌ای نشان می‌دهد و پس از تشریح نظریات و باورهای پیروان آنها، همگی را از دم تیغ انتقاد می‌گذراند. وی فرقه‌هایی را که به‌اسلام اقرار دارند، به‌پنج گروه تقسیم می‌کند: اهل سنّت، معتزله، مُرجئه (مُرجِئیّه)، شیعه و خوارج، و می‌نویسد که هر یک از این فرقه‌ها شاخه شاخه شده و در درون آنها فرقه‌های دیگری پدید آمده است (همان، ۱۰۶/۲). از دیدگاه ابن حزم همهٔ این فرقه‌ها گمراهند جز اهل سُنّت که وی ایشان را «اهل الحق» و جز ایشان را «اهل البِدعة» می‌نامد. وی صحابه و پس از آنان تابعین و سپس اصحاب حدیث و فقیهان، نسل پس از نسل، و عوام پیرو ایشان در خاور و باختر را در شمار اهل سنّت می‌آورد (همان، ۱۰۷/۲). وی جز اینان همهٔ فرقه‌ها را «فِرَقُ الضَّلالَه» (= گروههای گمراه) می‌نامد و می‌نویسد که ایشان برای اسلام زیان‌آور بوده‌اند و خداوند به‌دست ایشان هیچ خیری به‌اسلام نرسانده است، و ایشان حتی یک روستا را از سرزمینهای کُفر فتح نکرده‌اند و در هیچ جا پرچم اسلام را نیافراشته‌اند. و به‌مسلمانان توصیه می‌کند که دینشان را نگه دارند و بر قرآن و سنن پیامبر وفادار بمانند و هر «نوآوری» را به‌دور اندازند، زیرا هر نوآوری بدعت است و هر بدعتی گمراهی و هر گمراهی سزاوار آتش دوزخ است (همان، ۷۰/۵). ابن حزم زیر عنوان «ذِکر العَظائِم المُخرجة إلَی الکُفر...»، که در واقع فصلی از نوشتهٔ دیگر وی با عنوان *النَّصائح المُنجیّة من الفَضائح المُخزیّة والقَبائح المُردیة مِن أقوال اهل البِدَع* بوده است، به‌تشریح عقاید معتزله، خوارج، مرجئه و شیعه و انتقاد از آنان می‌پردازد (همان، ۱۹/۵ ـ ۷۰). در این میان نکتهٔ توجه‌انگیز دیگر این است که ابن حزم ایرانیان را باعث و مسئول گمراهی و خروج بیشتر آن گروهها از اسلام می‌شمارد و چنین استدلال می‌کند که ایرانیان دارای کشوری پهناور بودند و بر همهٔ ملتها و امتهای دیگر برتری و سروری داشتند، چنانکه خودشان را «آزادگان» و انسانهای دیگر را «بردگان» می‌نامیدند؛ اما چون دولت ایشان به‌دست اعراب ــ یعنی کسانی که نزد ایشان کمترین خطر را داشتند ــ برافتاد، سخت بر آنان گران آمد و مصیبت ایشان بالا گرفت؛ از این رو کوشیدند که در کار اسلام حیله‌گری و بدسگالی کنند. بارها نیز به‌جنگ با اسلام برخاستند، که می‌توان به‌شورش سِنباد، استاذسیس، مُقَنّع و بابَک و دیگران اشاره کرد. سپس بهتر آن دیدند که به‌شیوه‌ای دیگر در کار اسلام حیله‌گری و با آن نبرد کنند، و بدین سان قومی از ایشان به‌مسلمانی تظاهر کردند و با اظهار مهرورزی به‌خاندان پیامبر و نکوهش ستمی که به‌علی بن ابی‌طالب (ع) رفته بود، به‌تَشَیّع گرویدند. ابن حزم، سپس بدعتها و گمراهیهایی را که (به‌زعم وی) در درون این گروهها پدید آمد، برمی‌شمارد. اسماعیلیان و قرمطیان را زاییدهٔ آنان می‌داند و می‌گوید: این دو طایفه آشکارا از اسلام بیرون شده‌اند و بر آیین مجوسیّت ناب و آیین مَزدک باور دارند (همان، ۱۰۸/۲ ـ ۱۰۹). از سوی دیگر، ابن حزم مردم را از نظر اعتقادات و ایمان دینی به‌چهار گروه تقسیم می‌کند: ۱. گروهی که استدلال می‌کنند و استدلالشان ایشان را

به‌حقیقتی که دوبار پاداش دارد، رهنمون می‌شود. ۲. گروهی که استدلال و بحث و نظر می‌کنند و این کار آنان را یا به دهریگری و الحاد، آیین بَرَهمایی، مانَویگری و برخی دیگر از انواع کفر می‌کشاند، که اینان کافرند و اگر بدان باور بمیرند، جاودانه در آتش دوزخند؛ یا اینکه استدلالشان ایشان را به‌عقاید اَزارقه و اصحاب اَصلَح و برخی بدعتهای کشنده می‌رساند که اینان فاسقند. ۳. گروهی که تقلید می‌کنند و به‌حقیقت می‌رسند؛ ایشان اهل حقند و عوام اهل اسلام همگی از این گروهند. ۴. گروهی که تقلید می‌کنند، اما به‌باطل کشانده می‌شوند. اینان یا کافرند یا فاسق («رسالة البیان»، ۳۶).

ابن حزم از متکلمان نیز انتقاد و ایشان را نکوهش می‌کند و فرقه‌ای می‌شمارد که نزد «همهٔ ائمهٔ هُدیٰ» از قدیم و جدید ناپسندیده بوده‌اند و معتقد است که دینداری و اعتقادشان سزاوار سرزنش و محل تردید است، زیرا دربارهٔ خداوند چیزهایی می‌گویند که موی بر اندام انسان راست می‌شود. هرگز هیچ کس به‌دست یک متکلم، مسلمان نشده است، بلکه جز تفرقه، اختلاف، پراکندگی، مصیبت و فاجعه و تکفیر مسلمانان یکدیگر را از سوی ایشان پدید نیامده است. افزون براین، نزد ایشان از همه کمتر برهان یافت می‌شود و کارشان بیشتر سفسطه، دروغ‌آمیزی و تناقض است (همان، ۳۷).

ابن‌حزم در زمینهٔ اخلاق و روان‌شناسی نیز نظریاتی دارد و گه‌گاه نکته‌های توجه‌انگیزی عرضه می‌کند؛ یکی از این نظریات دربارهٔ علت غایی همهٔ کوششها و فعالیتهای انسانی است. وی می‌گوید: «من در جست و جوی هدفی بودم که همهٔ انسانها در نیکو دانستن و طلب آن هم‌آوازند، و جز یکی نیافتم، و آن از خود راندن نگرانی (طَردُالهَمّ) است؛ و چون در آن کاویدم دانستم که همهٔ انسانها نه تنها در نیکو دانستن و جست و جوی آن یکسانند، بلکه همه با وجود اختلاف خواسته‌ها و تباین کوششها و اراده‌هایشان، حرکتی نمی‌کنند و سخنی نمی‌گویند، جز به این امید که نگرانی را از خود دور کنند...». سپس می‌افزاید که «چون این شناخت در درونم استوار شد و این راز شگرف بر من آشکار گردید و خداوند این گنجینهٔ بزرگ را برای اندیشهٔ من روشن ساخت، در جست و جوی راهی برآمدم که به حقیقت، ما را به راندن نگرانی از خود می‌رساند، یعنی مطلوب گرانبهایی که همهٔ انسانها از دانا و نادان و بدکار و نیکوکار جویای آنند و راهی نیافتم جز توجه به خداوند عزوجل و عمل برای جهان دیگر... و دانستم که عمل برای آخرت از هر عیب و آلودگی، به دور است و به حقیقت نگرانی را دور می‌سازد» («رسالة فی مداواة»، ۱۱۶ ـ ۱۱۸). ابن‌حزم انگیزهٔ نگرانی را نیز معرفی می‌کند و آن را خواهش (طمع) می‌نامد و در جای دیگر که دربارهٔ انواع محبت بحث می‌کند، خواهش یا طمع را سبب هر نگرانی و اصل هر خواری می‌شمارد (همان، ۱۳۹، ۱۴۰).

دربارهٔ عشق و عاشقان: مشهورترین نوشتهٔ ابن‌حزم کتاب *طوق‌الحمامة* است، کتابی کوچک دربارهٔ عشق و عاشقان. ابن‌حزم این کتاب را در دوران جوانی خود و پس از گریز از قرطبه و رفتن به المریّه و سپس به شهر شاطِبه (در ۴۱۲ق / ۱۰۲۲م) و یافتن آرامش و ایمنی نسبی نوشته است. نثر فنّی آن زیباست، آمیخته با اشعاری از خود ابن‌حزم که در استواری و زیبائی به نثر وی نمی‌رسد. در این نوشته، جز ایمان استوار دینی، نشانی از آن ابن‌حزم بعدی، آن فقیه و متکلم پرخاشگر ظاهری مذهب، نمی‌یابیم، بلکه با شاعری جوان، دارای طبعی بسیار حساس روبه‌رو می‌شویم که دوران کودکی و نوجوانی را در آغوش و دامن زنان و در میان ایشان گذرانده و حتی یک بار طعم تلخ ناکامی در مرگ معشوقه را چشیده است. ابن‌حزم در این کتاب دربارهٔ همنشینی طولانیش با زنان و شناخت ژرفش از خصلتها و رازها و شگفتیهای زندگی خصوصی آنان که به گفتهٔ خود او نقل آنها «عقل از سرها می‌رباید» (ص ۲۲۸) به تفصیل سخن می‌گوید (صص ۱۲۱، ۱۷۹). ابن‌حزم این کتاب را پس از دیباچه به سی باب یا فصل با عنوانهای زیر تقسیم کرده: ۱. ماهیت عشق، ۲. نشانه‌های عشق، ۳. عشق در خواب، ۴. عشق از راه وصف معشوق، ۵. عشق با یک نگاه، ۶. عشق پس از همنشینی طولانی، ۷. عشق به یک صفت و سپس نیکو ندانستن صفتی جز آن، ۸. کنایه در سخن، ۹. اشارهٔ چشم، ۱۰. نامه‌نگاری، ۱۱. پیام‌آور، ۱۲. رازداری، ۱۳. فاش کردن راز، ۱۴. اطاعت، ۱۵. مخالفت، ۱۶. سرزنشگر، ۱۷. برادر یاریگر، ۱۸. رقیب، ۱۹. تهمت‌زن یا بدگو، ۲۰. وصال، ۲۱. هجران، ۲۲. وفاداری، ۲۳. خیانت، ۲۴. جدایی، ۲۵. خرسندی، ۲۶. لاغر و ناتوان شدن، ۲۷. فراموشی، ۲۸. مرگ، ۲۹. زشتی گناه، ۳۰. فضیلت عفت. ابن‌حزم در این نوشته از منابع گوناگون الهام گرفته است. رنگ نظریات افلاطون دربارهٔ عشق، به ویژه در محاورهٔ فایدرُس[1]، در آن دیده می‌شود. وی همچنین کتاب *الزُهرة* اثر ابوبکر محمدبن داوود اصفهانی (د۲۹۷ق / ۹۱۰م)، پسر بنیانگذار مذهب ظاهری را در دست داشته و در کتاب خود از وی نام برده است.

ابن‌حزم نخستین فصل کتاب را که در ماهیت عشق است با این جمله آغاز می‌کند که «عشق آغازش شوخی و پایانش جدّ است» (ص ۴۷)، معانی آن دارای جلالتی است لطیف‌تر از آنکه به وصف آید و حقیقت آنها را تنها با تجربهٔ شخصی می‌توان دریافت. آنگاه می‌گوید: «دربارهٔ ماهیت عشق سخن بسیار و دراز گفته شده است، اما به باور من، عشق پیوستگی میان اجزاء پراکندهٔ روحها در این جهان، در اصل عنصر والای آنهاست، البته نه آن گونه که محمدبن داوود از بعضی اهل فلسفه نقل می‌کند که: روحها کُره‌هایی دوپاره‌اند، بلکه به نظر من از رهگذر همانندی نیروهای زیستی آنها در مقرّ جهان فرازین و همبستگی نزدیک آنها در شکل ساختار آنهاست. ما می‌دانیم که راز به هم‌آمیزی و جدایی در میان آفریده‌ها همانا پیوستگی و گسستگی است، و هر شکلی در اشتیاق شکل همانند خویش است و همانند به همانند می‌گراید. همگونگی، عملی محسوس و تأثیری قابل مشاهده دارد،

1. Phaidros

تنافر میان اضداد و هماهنگی میان همانندها و جاذبهٔ میان همانندها، همه چیزهایی‌اند که در پیرامون ما روی می‌دهند، تا چه رسد به روح که جهانش پالوده و سبکبار و جوهر آن جوهری صعودکننده و معتدل است» (صص ۴۹ ـ ۵۰). در اینجا باید یادآور شد که اشارهٔ ابن‌حزم به محمد بن داوود و نقل گفتهٔ او مربوط به کتاب *الزّهرة* اوست که در آن آمده است: «بعضی از اهل فلسفه معتقدند که خداوند هر روحی را در قالبی گِرد، مانند یک کره آفرید و سپس آن را به دو پاره کرد. آنگاه در هر یک از دو تن انسانها نیمی از این کُره را نهاد. بدین سان هنگامی که یک تن با تنی دیگر روبه‌رو می‌شود که آن نیم دیگر روح در آن نهاده شده است، میان آن دو، به علت پیوند پیشینشان، عشقی سوزان پدید می‌آید» (ص ۱۴).

ابن‌حزم دربارهٔ انگیزهٔ پیدایش عشق می‌گوید: «اما علت اینکه عشق در بیشتر موارد به چهرهٔ زیبا تعلق می‌گیرد، آشکارا این است که روح خودش زیباست و به هر چیز زیبا دل می‌بندد و به تصاویر کامل استوار گرایش دارد؛ و هرگاه که بعضی از آنها را ببیند، در آن پا برجا می‌شود، و اگر فراسوی آن چهرهٔ زیبا چیزی از گونهٔ خود تشخیص دهد، به آن می‌پیوندد و بدین سان عشق حقیقی پدید می‌آید، و اگر فراسوی آن، چیزی از گونهٔ خود نیابد، مهر به آن از صورت فراتر نمی‌رود، که این همان شهوت است» (ص ۵۳). ابن‌حزم در جای دیگری، دربارهٔ عشق می‌گوید: «دردی درمان‌ناپذیر است و داروی آن در خودش است، طبق شیوه‌ای که به آن بپردازند؛ بیماری لذت‌بخش و رنجوری دلپسندی است؛ هر که از آن سالم مانده است، نمی‌خواهد که از آن ایمن بماند، و هرکه به درد آن دچار شود، بهبودی آرزو نمی‌کند؛ هرچه انسان قبلاً ناشایسته می‌دانسته است، در چشمش زیبا می‌شود، و چیزهایی را که نزد وی دشوار بوده است، برایش آسان می‌سازد، چنانکه حتی طبایع استوار و سرشتهای مادرزاد را نیز دگرگون می‌کند» (ص ۵۵). از دیدگاه ابن‌حزم برترین نوع عشق، مهرورزی کسانی است که یکدیگر را به خاطر خداوند دوست می‌دارند، سپس مهر خویشاوندی است و مهر آشنایی و الفت، و داشتن هدفهای مشترک مهر نیکی کردن به برادر، مهر زاییدهٔ طمع در جاه و مقام محبوب، مهر ناشی از راز مشترکی که هر دو باید آن را پنهان نگه دارند، مهر به خاطر رسیدن به لذّتها و خواهشها و مهری که به گونهٔ عشق سوزان درآمد که علتی جز پیوستگی روحها ندارد. همهٔ این گونه‌های مهرورزی با از میان رفتن انگیزه‌هایشان از میان می‌روند و هماهنگ با آنها کاهش و افزایش می‌یابند، جز محبت و عشق راستین که بر روح چیره شده است، این همان مهری است که جز با مرگ از میان نمی‌رود (ص ۵۱). ابن‌حزم در رساله‌ای دیگر دربارهٔ درجات عشق می‌گوید: «درجات عشق پنج است، نخست استحسان (خوش آمدن و پسندیدن) است، و آن هنگامی است که نگرنده چهره‌ای را که می‌بیند، زیبا می‌یابد یا اخلاق او را می‌پسندد. این گونه مهر به دوستی دوسویه می‌انجامد؛ درجهٔ دوم تحسین و ستودن است، یعنی رغبتی که در نگرنده برای نزدیک شدن به نگریسته شده پدید می‌آید؛ سپس الفت است، و آن حالتی است که انسان در غیاب محبوب احساس تنهایی می‌کند؛ پس از آن شیفتگی است، یعنی دل مشغولی دائم به محبوب، و این گونه را در زبان غزل عشق می‌نامند؛ سرانجام عشق سوزان (شَغَف) است که عاشق از خوابیدن و خوردن و آشامیدن بازمی‌ماند و به اندکی بسنده می‌کند، و بسا که این گونه به بیماری یا پریشان خیالی یا به مرگ می‌انجامد. فراسوی این، مرحله‌ای در پایان محبت نیست» («رسالة فی مداواة»، ۱۴۱ ـ ۱۴۲). ابن‌حزم دربارهٔ زیبایی می‌گوید: «زیبایی چیزی است که جز خود آن برای بیان آن نام دیگری در زبان نمی‌یابیم، بلکه نزد همهٔ کسانی که به آن می‌نگرند، چیز محسوسی در روح است. پردهٔ درخشانی است که بر چهره کشیده شده است، و درخششی است که دلها را به سوی آن می‌کشاند و همه در پسندیدن آن هم عقیده‌اند، و اگر هم صفاتی زیبا در آن یافت نشود، باز هرکس که آن را می‌بیند، می‌ستاید و می‌پسندد و می‌پذیرد، حتی اگر هم هر صفت را به تنهایی ملاحظه کنند و مزیتی در آن نیابند، باز چنان می‌کنند. چنان است که گویی زیبایی چیزی است در روح کسی که نگریسته می‌شود و نگرنده آن را در روح خود می‌یابد؛ این برترین مرتبهٔ خوبرویی است» (همان، ۱۴۲).

شاگردان و پیروان: از میان شاگردان و پیروان ابن‌حزم می‌توان از ابوعبدالله محمدبن ابی‌نصر حمیدی نام برد. وی فقیه، محدث، مورخی نامدار و مؤلف کتاب *جَذوة المُقتَبِس* است که یکی از منابع مهم در تاریخ و رجال اندلس به شمار می‌رود. گرایش به مذهب ظاهری در میان بعضی از فقیهان پس از ابن‌حزم نیز دیده می‌شود. برجسته‌ترین ایشان مجدالدین عمربن حسن مشهور به ابن دِحیه است (د۶۳۳ق / ۱۲۳۵م). دربارهٔ تأثیر اندیشه‌ها و عقاید ابن‌حزم در اندلس پس از وی تنها می‌توان به این نکته اشاره کرد که در دوران فرمانروایی موحدون و به ویژه در روزگار حکومت ابویوسف یعقوب بن یوسف بن عبدالمؤمن، المنصور (۵۸۰ ـ ۵۹۵ق / ۱۱۸۴ ـ ۱۱۹۹م) مذهب ظاهری ترویج می‌شد. ابویوسف در راه از میان برداشتن مذهب مالکی و دعوت مردم به ظاهر *قرآن* و حدیث کوشش بسیار کرد و در این رهگذر حتی از سوزاندن کتابهای مذهب مالکی دریغ نداشت (نک: مراکشی، ۲۷۸ ـ ۲۷۹).

برای آگاهی از پژوهشهای اروپاییان دربارهٔ ابن‌حزم و نوشته‌های او و ترجمهٔ آنها به کتاب‌شناسی مقالهٔ «ابن‌حزم» در دورهٔ جدید «دائرةالمعارف اسلام[1]» نوشتهٔ آرنالدز مراجعه شود.

مآخذ: ابن‌بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن‌اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ق / ۱۹۳۹م؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *الاحکام فی اصول الأحکام*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *التقریب لحد المنطق*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۵۹م؛ همو، رسائل، به کوشش احسان عباس، قاهره، مکتبة الخانجی؛ همو، «رسالة البیان عن حقیقة الایمان»، «رسالة التوقیف علی شارع النجاة باختصار الطریق»، «رسالة فی مداواة النفوس وتهذیب الاخلاق»، «رسالة مراتب العلوم»، رسائل (نک: ابن‌حزم در همین مآخذ)؛ همو، «رسالة فی فضل

1. EI^2

الاندلس»، *نفح الطیب* (نک: مقری در همین مآخذ)؛ همو، *طوق الحمامة*، به کوشش صلاح‌الدین قاسمی، تونس، ۱۹۸۵م؛ همو، *الفصل*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ همو، «کتاب ابطال القیاس، همراه ظاهریان، نظام عقیدتی و تاریخ» (نک: گولدتسیهر در مآخذ لاتین)؛ همو، *المحلی*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالافاق الجدیدة؛ ابن‌صاعد اندلسی، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن‌عذاری مراکشی، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولان و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ حمیدی، عبدالله‌بن محمد، *جذوة‌المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۰۴۵ق / ۱۹۸۴م؛ *قرآن کریم*؛ محمدبن داوود، *کتاب الزهرة*، به کوشش آرنولد نیکل و ابراهیم طوقان، شیکاگو، ۱۹۳۲م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ق / ۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, éd. E. Lévi – Provençal, Leiden, 1932; EI[2]; Goldziher, I., *Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884, pp. 118 – 122; ibid, Zāhiriler, sistem ve tarihleri, çeviren Cihadtunç, Ankara, 1982.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِبْن حُسامِ خوافی، مولانا جمال‌الدین محمدبن حسام (د ۷۳۷ ق/ ۱۳۳۷ م)، شاعر سده‌های ۷ و۸ ق/ ۱۳ و ۱۴ م. وی در اصل از مردم خواف بوده ولی در شهر هرات زندگی می‌کرده است و مرقدش نیز در آنجاست. ابن حسام از شاعران دربار ملک شمس‌الدّین کَرْت بوده و در قصیده‌ای که در ۷۲۹ ق به زبان عربی سروده، این پادشاه را مدح گفته و تاریخ ابتدای سلطنت او را بیان کرده است (دولتشاه، ۱۶۹؛ اوحدی، ۱۰۶). از غزلیّات او مقدار اندکی در تذکره‌ها برجای مانده و همین نمونه‌های مختصر نشان می‌دهد که وی در غزل‌سرایی توانا و صاحب ذوق بوده است. وی در شعر «محمد» و «ابن حسام» تخلص می‌کرده است (نفیسی، ۲۰۶/۱). از او مستزادی به مطلع:

آن کیست که تقدیر کند حال گدا را در حضرت شاهی
کز غلغل بلبل چه خبر باد صبا را جز ناله و آهی

در دست است که بسیار معروف است و به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی (صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰) خواجه عبدالقادر عودی تصنیفی و قولی بر آن ساخته است.

مآخذ: اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی ملک، ش ۵۳۲۴؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش.

فتح الله مجتبائی

اِبْن حُسامِ قُهِسْتانی، یا خوسفی، شمس‌الدین محمدبن حسام‌الدین، از شاعران معروف شیعی سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م. وی در حدود ۷۸۲ ق در خوسف قهستان (که اکنون از نواحی بیرجند است) زاده شد و در همانجا به تحصیل مقدمات علوم پرداخت. به گفتهٔ مولانا حسامی واعظ در *مزارنامه*، پدران وی اهل علم و ارشاد بوده و در آن ناحیه به زهد و تقوا شهرت داشته‌اند (آیتی، ۲۵۱ ـ ۲۵۲). از دوران جوانی و چگونگی تحصیلات او اطلاعی در دست نیست، تنها حسامی واعظ گوید که وی نزد امیرسید محمد شیرازی که از دانشمندان آن روزگار بوده است به تحصیل علوم پرداخت و از او «رخصت حدیث» یافت (همو، ۲۲۰). وی مردی آزاده و وارسته بوده و زندگانی را به زراعت می‌گذرانیده است (همو، ۲۵۱ ـ ۲۵۲). دولتشاه سمرقندی در *تذکرة الشعراء* گوید که وی «از دهقنت نان حلال حاصل کردی و گاو بستی و صباح که به صحرا رفتی تا شام اشعار خود را بر دستهٔ بیل نوشتی» (ص ۳۳۰)، و از همین روی با آنکه در قصیده‌سرایی بسیار توانا بوده به مدح سلاطین و حکام زمان نپرداخته و قصایدش کلاً در ستایش بزرگان دین و مدح و ثنای خاندان نبوت است.

در سال وفات او اختلاف است. دولتشاه (ص ۳۳۱) و به تبع او قاضی نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین* (۶۸۲/۲) وفات او را در ۸۷۵ ق نوشته و خواندمیر در *حبیب السیر* (۳۳۶/۴) سال ۸۹۳ ق را و شاگرد خود او حسامی واعظ در *مزارنامه* (آیتی، ۲۵۴) روز ۲۳ ربیع الثانی ۸۷۳ ق را ذکر کرده‌اند. تاریخی که در *حبیب السیر* آمده است (و کسانی چون حسن روملو در *احسن التواریخ*، ۶۲۳؛ و معصومعلیشاه در *طرائق الحقائق*، ۱۱۲/۳ تکرار کرده‌اند) درست نیست، زیرا در تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی که به سال ۸۹۲ تالیف شده، سال وفات او ذکر شده و از او چون درگذشتگان سخن رفته است. دور نیست که در نسخه‌های *حبیب‌السیر* عبارت «فی شهر ربیع‌الآخر سنهٔ ثلاث و سبعین و ثمانمائه» به «... تسعین و ثمانمائه» تحریف و تصحیف شده باشد و این نظر را تاریخی که حسامی واعظ در *مزارنامه* آورده است، تأیید می‌کند. حسامی واعظ شاگرد و خویشاوند نزدیک ابن حسام بوده (خواندمیر، ۶۱۷/۴) و طبعاً تاریخی که او ذکر می‌کند بیش از گفتهٔ دولتشاه قابل اعتماد است. حسامی واعظ سالهای عمراستاد خود را ۹۲ سال نوشته (آیتی، ۲۵۲) و بدین حساب ولادت او در ۷۸۱ یا ۷۸۲ ق بوده است. مدفن ابن حسام در کشتزاری در قصبهٔ خوسف واقع شده و در ۹۲۰ ق در زمان حکومت مقصود بیک مهردار، بقعه و صحنی برای آن ساخته‌اند (همو، ۲۵۴).

از ابن حسام سه پسر باقی ماند، که حسامی واعظ از هر سه سخن گفته و آنان را به زهد و علم و تقوا ستوده است (همو، ۲۵۵).

آثار:

۱. *دیوان اشعار*، که شامل قصاید، غزلیات و انواع دیگر نظم چون ترجیع‌بند، ترکیب‌بند، مخمّس، مثمّن، مربّع، ملمّع و لغز است. موضوع اشعار او غالباً حمد خداوند و نعت رسول اکرم (ص) و منقبت علی‌بن ابی‌طالب (ع) و فرزندان اوست و در قصاید بسیار به شرح واقعهٔ کربلا، شهادت حسین‌بن علی (ع)، قساوت دشمنان اهل بیت و موضوعات مشابه پرداخته است. در قصیده سرایی از شیوهٔ سخن‌سرایان بزرگ چون انوری و خاقانی و کمال‌الدین اسماعیل و ظهیر فاریابی و سلمان ساوجی پیروی و در موارد بسیار از اشعار آنان اقتفاء و تضمین کرده است. آوردن تلمیحات مناسب، درج آیات و احادیث، اشاره به اشخاص و وقایع تاریخی، و استفاده از نکات علمی

و ادبی از خصوصیات شعر اوست، و در بکار بردن قوافی و ردیفهای مشکل، التزامهای دشوار و اشکال شعری غریب چون تربیع و تسدیس و تسمیط و تشجیر توانایی خاص دارد. قصیدهٔ موشح او به نام «سحریه» در نعت رسول اکرم (ص) مشحون است به انواع صنایع بدیعی، که از ابیات آن اوزان مختلف استخراج می‌شود، از حروف اول ابیات نیز سه بیت مستقل به وزن دیگر به دست می‌آید (نک: صفا، ۱۷۵/۴، ۱۸۴). ابن حسام در سرودن اینگونه اشعار به قصاید «مصنوع» قوامی مطرّزی (سدهٔ ۶ق) مخصوصاً رائیهٔ معروف او به نام «بدایع الاسحار فی صنایع الاشعار»، ذوالفقار شیروانی (سدهٔ ۷ ق) و سلمان ساوجی نظر داشته و از روش آنان تقلید کرده است. *دیوان* قصاید او در ۱۳۰۷ ق در تهران چاپ سنگی شده است.

۲. *خاورنامه* (یا *خاوران نامه*)، منظومه‌ای است به وزن متقارب و به تقلید از *شاهنامهٔ* فردوسی، که نظم آن در ۸۳۰ ق به پایان رسیده است. موضوع *خاورنامه* شرح غزوات علی‌بن ابی‌طالب (ع) و دلاوریهای او و اصحاب اوست و همچون سایر منظومه‌های حماسی و دینی ترکیبی است از وقایع تاریخی و افسانه‌های عامیانه. این منظومه از بهترین نمونه‌های حماسهٔ دینی است و شاعر در نظم آن چنانکه خود گوید، به کتابی که به زبان عربی بوده نظر داشته است. این منظومه در ایران و هند شهرت و رواج بسیار داشته است. به سبب سرودن این منظومه ابن حسام را «فردوسی ثانی» لقب داده‌اند (اته، I/560). *خاوران نامه* در سدهٔ ۱۱ ق به دست شاعری دکنی متخلص به رستمی برای خدیجه سلطان شهربانو، همسر سلطان محمد عادلشاه پادشاه دکن (۱۰۳۷ - ۱۰۶۷ ق/ ۱۶۲۷ - ۱۶۵۶ م) به زبان دکنی ترجمه شد (اته، همانجا). این کتاب چندین بار در ایران و هندبه چاپ رسیده است (نک: مشار، ۱۸۶۰/۲ - ۱۸۶۱).

۳. «نظم نثر اللآلی»، ترجمهٔ منظوم شماری از کلمات قصار حضرت علی (ع) است. شاعر در این کار به رسالهٔ معروف رشیدالدین وطواط، *نثر اللآلی من کلام امیرالمؤمنین علی*، نظر داشته، و هر «کلمه» را در یک بیت به نظم درآورده است. بخشی از این اثر که در نسخ خطی موجود بوده ضمن *دیوان* او (صص ۴۷۴ - ۴۸۴) اخیراً طبع شده است.

۴. «دلائل النبوة ونسب‌نامه»، منظومه‌ای است در ذکر دلایل نبوت پیامبر اکرم که در پی آن نسب‌نامهٔ آن حضرت تا حضرت آدم (ع) به نظم درآمده و ضمن *دیوان* او (صص ۴۸۵ - ۵۴۸) به طبع رسیده است.

مآخذ: آیتی، محمدحسین، *بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قاینات و قهستان*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ ابن حسام خوسفی، محمد، *دیوان*، به کوشش احمد احمدی بیرجندی و محمدتقی سالک، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مشار، *چاپی فارسی*؛ معصومعلیشاه، محمد معصوم بن زین العابدین، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نیز:

Ethe, Hermann, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.

فتح الله مجتبائی

اِبْنِ حَسْدای، ابوالفضل، حسدای بن یوسف بن حسدای اسرائیلی (د پس از ۴۷۸ ق/ ۱۰۸۵ م)، وزیر، کاتب و شاعر عصر ملوک الطوایف اندلس. وی که از یک خاندان بزرگ یهود برخاسته بود (صاعد، ۲۰۵)، بعدها اسلام آورد (مقری، ۲۹۳/۳). نیای وی، حسدای، از احبار بزرگ یهود و از پیشگامان فقه و تاریخ یهود در اندلس بود و در بارگاه حکم المستنصر (حک ۳۵۰ - ۳۶۶ ق) منزلتی والا یافته بود (ابن ابی اصیبعه، ۵۰/۲؛ قس: ضیف، ۴۴۱/۲، حاشیه). پدر وی یوسف که در شعر و ادب دستی داشت از حمایت بارگاه بنی هود در سر قسطه برخوردار بود (ابن بسام، ۳(۱)/ ۴۵۷ - ۴۵۸). از جزئیات زندگی و تاریخ تولد و مرگ ابن حسدای اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م در سرقسطه می‌زیسته و هنگامی که صاعد اندلسی (د ۴۶۲ ق) که ظاهراً با او مجالست داشته در ۴۵۸ ق از او جدا شد، هنوز جوان بود (نک: صاعد، ۲۰۶؛ قس: ابن ابی اصیبعه، ۵۱/۲). ابن حسدای احتمالاً در سرقسطه زاده شده و در همان شهر نیز پرورش یافته و مدارج علمی را پیموده است. محدودهٔ آموخته‌های وی بسیار گسترده بود و گذشته از شعر و لغت و ادب، ریاضیات و حکمت و طب و موسیقی را نیز آموخته بود (صاعد، ۲۰۵؛ ابن بسام، ۳(۱)/ ۴۵۸؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). با اینهمه او عمدتاً به کتابت و تحریر رسایل اشتهار یافته است (ابن بسام، همانجا؛ ابن خاقان، ۱۸۲). اسلام‌پذیری ابن حسدای ظاهراً از سر صدق و خالی از غرض نبوده است و گذشتگان نیز در صداقت وی به دیدهٔ تردید نگریسته‌اند و گاه گفته‌اند که او، علی‌رغم مقام شامخ علمی، چون آیین یهود را در اجتماع مسلمانان مانع پیشرفت خود می‌دید، اسلام آورد (ابن خاقان، همانجا؛ عمادالدین، ۴۶۰/۳ - ۴۶۱؛ ابن دحیه، ۱۹۶)، و گاه گفته‌اند عشق به کنیزکی مسلمان انگیزهٔ روی آوردن او به اسلام شده است (ابن بسام، همانجا؛ مقری، ۴۰۱/۳؛ قس: پرز، «شعر اندلس[1]»، 267). در هر حال گرویدن او به اسلام سرآغاز ترقی و کامیابی وی شد (ابن خاقان، ۱۸۲ - ۱۸۳؛ عمادالدین، ۴۶۱/۳؛ ابن سعید، ۴۴۱/۲). چنانکه از برکت مقام علمی و دانش گستردهٔ خویش، به دربار بنی هود در سر قسطه راه یافت و وزیر و کاتب و مدیحه سرای آنان شد. به همین سبب نیز منابع کهن اغلب از او با عنوان «وزیر کاتب» یاد کرده‌اند (نک: ابن بسام، ۳(۱)/ ۴۵۷ - ۴۵۸؛ ابن خاقان، ۱۸۲؛ عمادالدین، ۴۶۰/۳؛ ابن دحیه، همانجا). او نخست به خدمت مقتدر (حک ۴۳۸ - ۴۷۴ ق/ ۱۰۴۶ - ۱۰۸۱ م) درآمد و کاتب و مدیحه‌سرای وی شد (ابن خاقان، ۱۸۳؛ عمادالدین، ۴۶۱/۳). مقام و منزلت ابن حسدای در دورهٔ حکومت مؤتمن (حک ۴۷۴ - ۴۷۸ ق) و پسرش

1. *La Poésie*...

مستعین (حک ۴۷۸ ـ ۵۰۳ ق) نیز پایدار بود. بسیاری از نامه‌هایی که ابن حسدای از جانب این سه امیر یا خطاب به آنان نوشته اکنون در دست است. هنگامی که مستعین در زمان حکومت پدر در جشنی بزرگ با دختر ابوبکر بن عبدالعزیز وزیر حکومت بلنسیه ازدواج کرد، ابن حسدای عهده‌دار نوشتن دعوت نامه‌های این جشن شد (ابن خاقان، همانجا؛ قس: پرز، «شعر اندلس»، 267,295). یکی از این نامه‌ها را که به گفتهٔ ابن خاقان (۱۸۳ ـ ۱۸۴) اجمال و ایجازی خیره کننده داشته‌اند، منابع نقل کرده‌اند (نیز نک: ابن بسام، ۳(۱)/۴۶۴ ـ ۴۶۵؛ عمادالدین، ۳/۴۶۲ ـ ۴۶۳). بدین سان ملاحظه می‌کنیم که ابن حسدای مقرب درگاه امیران شده بود (قس: پرز، «اللغة العربیة»، ۴۰۵)، و درمجالس و گردشهای آنان شرکت می‌جست: ابن بسام (۳(۱)/۴۹۳) به یکی از این گردشها که در التزام مستعین و روی رودخانهٔ ابره[1] رخ داده، و در اثنای آن ابن حسدای شعری نیز خوانده، اشاره می‌کند (نیز نک: ابن خاقان، ۱۸۴ ـ ۱۸۵؛ عمادالدین، ۳/۴۶۱ ـ ۴۶۲؛ ابن ظافر، ۳۶۷ ـ ۳۶۸؛ قس: پرز، «شعر اندلس»، 210-209). با اینهمه چنین می‌نماید که ابن حسدای بعدها به دلایلی از خدمت دربارگاه مستعین کناره گرفته و احتمالاً از سر قسطه گریخته است. نامه‌ای را که او به همین مناسبت خطاب به مستعین نگاشته و پاسخ مستعین به وی را ابن‌بسام نقل کرده است (۳(۱)/ ۴۶۱ ـ ۴۶۲، ۴۹۴).

ابن حسدای را یکی از پنج ادیب بزرگ یهودی در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م اندلس دانسته‌اند (پرز، «اللغة العربیة»، ۴۰۴). آثاری که از او به جای مانده عمدتاً رسایلی است که وی با اسلوبی متصنع خطاب به امیران و بزرگان اندلس نوشته است (نک: ابن بسام، ۳(۱)/۲۸۴ ـ ۲۸۹، ۴۵۹ ـ ۴۸۵). از شعر او نیز جز آن چند پاره‌ای که در منابع آمده، چیزی باقی نمانده است. در میان یهودیان اندلس فرد دیگری نیز به ابن حسدای مشهور است و او ابوجعفر، یوسف بن احمد بن حسدای، طبیب نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م و نیمهٔ اول سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م است که در ایام خلافت الآمر باحکام الله (حک ۴۹۵ ـ ۵۲۴ ق) خلیفهٔ فاطمی مصر به آن کشور سفر کرد و به خدمت وزیر او مأمون (مق ۵۱۹ ق) درآمد و به سبب شرحهایی که بر کتب طبی بقراط و جالینوس نوشت، شهرت یافت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). خویشاوندی این دو را می‌توان بسیار محتمل دانست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش اگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی ـ تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ پرز، هانری، «اللغة العربیة وسکان الاندلس فی القرون الوسطی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ج ۱۹، دمشق، ۱۳۶۳ ق/ ۱۹۴۴ م؛ صاعد ابن احمد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ضیف، شوقی، حاشیه بر *المغرب* (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ عمادالدین کاتب، محمدبن صفی‌الدین، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲ م؛ مقری تلمسانی، محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م، بیروت؛ نیز:
Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

مهران ارزنده

اِبْنِ حَسّول، نک: آل حسول.

اِبْنِ حَضْرَمی، عبدالله بن عمرو (عامر؟) بن عبدالله بن عماد (مق ۳۸ ق/ ۶۵۸ م)، از امرای طرفدار بنی امیه که در کشمکشهای امویان با علی بن ابی طالب (ع) بر سر خلافت نقش مهمی داشت.

دربارهٔ ابن حضرمی و وقایعی که به قتل او انجامید، منبع اصلی که به ذکر جزئیات حوادث پرداخته، کتاب *الغارات* ثقفی کوفی (د ۲۸۳ ق/ ۸۹۶ م) است و نویسندگان متأخرتر چون طبری، ابن اثیر و ابن ابی الحدید، بیشتر مطالب خود را، صرف نظر از پاره‌ای اختلافها، از آن برگرفته‌اند؛ منابع متقدم بر *الغارات* چون *تاریخ* خلیفة بن خیاط، *طبقات* ابن سعد، *المحبر* ابن حبیب و *انساب الاشراف* بلاذری، چندان به ایجاز گراییده‌اند که در مقایسه با *الغارات* تقریباً بی‌فایده به نظر می‌رسند.

پدر عبدالله یعنی عمروبن عبدالله، هم پیمان حرب بن امیه، در ۲ ق/ ۶۲۳ م در سریهٔ نخله به دست واقد بن عبدالله تمیمی کشته شد. او نخستین کس از مشرکان بود که به دست مسلمانان به قتل رسید. (واقدی، ۱۴/۱ ـ ۱۸؛ ابن حجر، ۴۹۷/۲، ۴۹۸). این واقعه می‌بایست در عبدالله که گویا به هنگام قتل پدر کودکی بیش نبود (همو، ۳۵۱/۲) تأثیر بسیار نهاده باشد، زیرا تا آخر عمر هم پیمان وفادار امویان و دشمن سرسخت هاشمیان خاصه علی بن ابی طالب (ع) باقی ماند. وی در ۳۵ ق عامل عثمان در مکه بود (طبری، ۳۰۵۷/۶) و پس از قتل خلیفه، نخستین کسی بود که دعوت عایشه را برای خونخواهی عثمان پذیرفت (همو، ۳۰۹۸/۶). از این رو، معاویه به پیشنهاد صحاربن عباس عبدی (یا صحاربن عبدالقیس) و تأیید عمروعاص، ابن حضرمی را برای تسلط بر بصره و برانگیختن مردم به خونخواهی عثمان بر ضد علی بن ابی‌طالب (ع) انتخاب کرد (ثقفی، ۳۷۵/۲ـ۳۸۶؛ قس: ذهبی ۱۸۲/۲). در آن هنگام عبدالله بن عباس که از سوی علی (ع) امارت بصره داشت، نزد آن حضرت به کوفه رفته و زیادبن ابیه را به جای خود در بصره گمارده بود (طبری، ۳۴۱۴/۶). ابن حضرمی چون به بصره رسید، نزد بنی تمیم در خانهٔ سُنبیل سکنی گزید و مخالفان علی (ع) و شیوخ شهر را به گرد خویش جمع آورد و آنان را به خونخواهی عثمان برانگیخت (خلیفة بن خیاط، ۲۲۳/۱؛ ثقفی، ۳۷۸/۲ـ۳۷۹، ۳۹۱). زیاد بن ابیه بیمناک شد و با موجودی بیت‌المال به صبرة بن شیمان ازدی پناه برد و از آنجا عبدالله بن عباس را از واقعه آگاه ساخت (همو، ۳۹۰/۲؛ خلیفة بن خیاط، همانجا). آنگاه به تشویق ابوالاسود دوئلی و پایمردی صبرة بن شیمان، پس از خطبه‌ای

1. Ebre

که در برابر ازدیان ایراد کرد، توانست آنان را که در جنگ جمل دشمن علی (ع) بودند، به خود متمایل سازد. از آن سو پس از خروج زیاد از دارالاماره، طرفداران ابن حضرمی بر آن شدند که او را در بصره به امارت گمارند، اما ازدیان مانع شدند و نزدیک بود که کار به نزاع بینجامد که با وساطت احنف بن قیس، هر دو طرف عقب‌نشینی کردند (ثقفی، ۳۹۱/۲ ـ ۳۹۳). علی (ع) پس از آگاهی از واقعه، اعین بن ضُبیعهٔ مُجاشعی را که از بنی تمیم بود، برای فرو نشاندن فتنه به بصره فرستاد. اعین در بصره با اینکه توانست برخی از بنی تمیم را از یاری ابن حضرمی باز دارد، ولی به دست گروهی که احتمالاً از خوارج بودند، در بستر زخم خورد و به هنگام گریز کشته شد (همو، ۳۹۶/۲ـ۴۰۰). علی (ع) سپس جاریة بن قدامة السعدی ــ از بنی تمیم ــ را به درخواست زیادبن ابیه همراه با ۵۰ یا ۵۰۰ تن (طبری، ۳۴۱۷/۶) به بصره فرستاد (ثقفی، ۴۰۱/۲، ۴۰۲). وی در بصره، نامه علی (ع) را بر ازدیان خواند و چون از وفاداری آنان مطمئن شد (همو، ۴۰۲/۲ ـ ۴۰۴) به میان قوم خود، بنی تمیم رفت، ولی نتوانست آنان را از گرد ابن حضرمی بپراکند و حتی تمیمیان با او به ستیز برخاستند (همو، ۴۰۷/۲؛ قس: طبری، همانجا،که از گرایش آنها به جاریه سخن گفته است). جاریه نیز به ازدیان که زیاد را به دارالاماره بازگردانده بودند، پیغام داد که نزد وی حاضر شوند. ازدیان پس از گردآمدن نزد جاریه، به سوی ابن حضرمی رفتند. ابن حضرمی به مقابلهٔ آنان آمد و پس از ساعتی جدال با ۷۰ تن از یارانش به خانه سنبیل عقب نشست و در آنجا موضع گرفت. جارية بن قدامه نیز بلافاصله آن خانه را به آتش کشید و ابن حضرمی با یارانش در آن واقعه به قتل رسیدند (ابن حبیب، ۲۹۰؛ ثقفی، ۴۰۷/۲، ۴۰۸).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، المحبر، بیروت، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، الاصابة فی تمییز الصحابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ ثقفی کوفی، ابراهیم ابن محمد، الغارات، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمدبن احمد، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ طبری، تاریخ؛ واقدی، محمدبن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

سیدصادق سجادی

اِبْنِ حَفْصون، عمربن حفصون بن جعفر بن شتیم (د ۳۰۶ ق/ ۹۱۸م)، از مخالفان سرسخت امویان اندلس. جد پدری وی یکی از زمین‌داران بود که اسلام را پذیرفت (EI^2). پدرش با درآمد زمینهای نیاکان خود روزگار می‌گذراند. از آنجا که ابن حفصون نیز از مسیحیت به اسلام گرویده بود، در برخی مآخذ از او با نسبت «اسلامی» یاد شده است (ابن خطیب، ۳۱). او در ریّه (اصطخری، ۴۲ ـ ۴۳) از توابع رُنده[1] در اسپانیای جنوبی متولد شد. از آغاز زندگی او اطلاع روشنی در دست نیست. ابن حفصون بر سر مالیات، با عامل ریّه اختلاف پیدا کرد و به همین جهت زادگاه خود را به مقصد تیهرت (در شمال افریقا) ترک کرد و در آنجا نزد خیاطی به کار پرداخت (ابن قوطیه، ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ ابن حیان، چ بیروت، ۳۹۳). او بعد از مدتی به موطن خود بازگشت و با گردآوری ناراضیان از حکومت امویان، در ۲۶۷ ق/ ۸۸۱م قیام بر ضد آن دولت را آغاز کرد (نویری، ۳۹۱/۲۳). او که دژ ببشتر[2] را پایگاه و محل تجمع افراد خود قرار داده بود (حُمیدی، ۴۷۶/۲؛ ابن عذاری، ۹۹/۳) پس از اندک مدتی، سراسر کوهستانهای جنوب اسپانیا را تحت نفوذ خود در آورد و رهبری قیام ملی برضد امویان را به دست گرفت (EI^2). وی بیش از ۵۰ سال (ابن خطیب، همانجا) با ۴ تن از امیران اموی اندلس: محمدبن عبدالرحمن، منذر بن محمد، عبدالله بن محمد و عبدالرحمن بن محمد ملقب به الناصرلدین الله، به مبارزه پرداخت (حمیدی، ۴۰/۱ ـ ۴۲؛ نویری، ۳۹۱/۲۳ ـ ۳۹۸). بخش اعظم این قیام با دوران حکومت عبدالله بن محمد (۲۷۵ـ۳۰۰ ق/ ۸۸۸ ـ ۹۱۳م) مصادف بوده است. بعد از روی کار آمدن عبدالله، ابن حفصون با تجهیز ۳۰،۰۰۰ سپاهی از مردم اندلس (ابن عبدربه، ۴۹۷/۴؛ ابن خطیب، همانجا) با وی به نبرد پرداخت. اگرچه عبدالله بارها وی را در قلعهٔ ببشتر محاصره کرد، اما نتوانست کار این قیام را یکسره کند. عبدالرحمن سوم، جانشین عبدالله نیز به سرکوب ابن حفصون ــ که نه تنها خاندان اموی بلکه حکومت اسلام و گسترش آن در اسپانیا را مورد تهدید قرار داده بود ــ همت گماشت (ابن خطیب، ۲۸ ـ ۳۰؛ نویری، ۳۹۶/۲۳ ـ ۳۹۸). سرانجام با درگذشت ابن حفصون (ابن خطیب، ۳۲) قیام وی نیز پایان یافت. اگرچه جعفر، یکی از فرزندان او، کار پدر را پی گرفت، لیکن موفق نشد و در ۳۱۶ ق/۹۲۸م این ناآرامیها کلاً خاتمه یافت (نویری، ۳۲/۲۳ ـ ۳۴).

قیام ابن حفصون، چندان مورد پسند مورخان مسلمان واقع نشده و وی از آنجا که به پشتیبانی و حمایت مسیحیان تکیه داشت، به بددینی و ارتداد متهم شده است (ابن حیان، چ پاریس، ۵۱/۳)، به این جهت از او با القاب زننده‌ای چون مرتد، مارق (ابن عبدربه، ۴۹۶/۴ ـ ۴۹۷)، فاسق ولعین (ابن حیان، همان، ۵۴/۳) یاد شده است. آنچه مسلم است، اینکه ابن حفصون در رأس مخالفان خاندان اموی قرار داشته و به منظور نجات کشور خود قیام کرده است. وی در قیام خود دو هدف سیاسی داشت: نخست بیرون راندن امویان از اندلس و دیگر جانشین کردن بنی عباس به جای آنان (ابن خلدون، ۴(۲)/۲۹۳) و به همین منظور درصدد ایجاد رابطه با امیران شمال افریقا بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن حیان، حیان بن خلف، المقتبس، به کوشش ملشور آلتونیا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، کتاب اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، البیان المُغرب، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۹م؛ ابن قوطیه، محمدبن عمر، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۵۷م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، المسالک والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ حُمیدی، محمدبن ابی نصر، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم

1. Ronda 2. Bobastro

ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی و محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۸۰م؛ نیز: EI².

سعید الله قره بکلو

اِبْنِ حَمّاد، ابوالحسن علیّ بن حماد بن عبیدالله بن حماد عبدیِ بصری، فقیه، محدّث و شاعر امامی سدهٔ ۴ق/۱۰ م. در نسبت وی که عبدی (منسوب به عبدالقیس) یا عَدَوی (منسوب به بنی عدی) بوده است، میان محققان اختلاف است (نجاشی، ۲۴۴؛ علامهٔ حلّی، *ایضاح*، باب علی؛ حائری، ۲۱۵؛ خویی، ۳۹۶/۱۱؛ حرّ عاملی، ۱۸۶/۲؛ افندی، ۷۰/۴). عبدی نسبت یکی دیگر از شعرای اهل بیت یعنی سیف یا سفیان بن مصعب بوده و این امر سبب اشتباه برخی از رجال شناسان شده است. ابن شهر آشوب ذیل «ابوالحسین علی بن حمّاد» گفته است: «یکی از صادقین علیه‌السلام فرموده: شعر عبدی را فرا گیرید که او بر دین خدا بود» (*معالم*، ۱۴۷)، اما این مطلب درست به نظر نمی‌رسد. نخست به این دلیل که همین حدیث را کشّی با اندک تغییری از امام صادق (ع) دربارهٔ سفیان بن مصعب ذکر کرده است (طوسی، ۴۰۱) و این احتمال که مقصود از صادقین، علمای ثقهٔ امامیه باشند (افندی، ۷۱/۴)، نیز ضعیف است. دوم آنکه نجاشی (همانجا) در اوایل عمر خود وی را درک کرده است، بنابراین او معاصر امام صادق (ع) نبوده است تا دربارهٔ شعرش چنین مطلبی گفته شود. افزون بر این ابن شهر آشوب (*معالم*، ۱۵۱)، سفیان بن مصعب را در شمار اصحاب امام صادق (ع) ذکر کرده است و در مناقب خود اشعاری به ابن حمّاد و عبدی نسبت داده که دلیل بر تمایز این دو در نزد وی است.

از تاریخ ولادت و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست. اما علی ابن محمد صوفی که حدود ۳۸۷ تا ۳۹۰ ق (مهدوی، مقدمه، ۱۲۱) زاده شده، در کتاب *المجدی* (ص ۱۵۸) گفته است: ابو علی بن دانیال که از خویشان من بود، قصیده‌ای برای من نقل کرد که ابن حماد برای او انشاد کرده بود. از این رو می‌توان حدس زد که وی در طبقهٔ شیخ صدوق (د ۳۸۱ ق/ ۹۹۱ م) بوده و در اوایل سدهٔ ۴ق به دنیا آمده و در اواخر آن وفات یافته است (آقا بزرگ، ۱۸۵؛ افندی، ۷۱/۴).

از مشایخ اجازهٔ ابن حمّاد، عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی از محدّثان بزرگ امامیه است (نجاشی، همانجا)، و شاگرد برجستهٔ وی حسین بن عبیدالله غضائری است که ابن حمّاد یکی از مشایخ اجازهٔ او بوده است و همین خود دلالت بر وثاقت وی نیز دارد.

از ابن حماد اشعار بسیاری در کتابهای شیعه نقل شده است که همگی در مدح و رثای ائمهٔ معصومین (ع) و ذکر مناقب و احوال ایشان است. اشعار وی نشان از وسعت دانش او در اخبار اهل بیت دارد و از خیال‌پردازیهای شاعرانه تهی است و همه با براهینی مبتنی بر قرآن و حدیث، برای دفاع از مذهب امامیه سروده شده است. برای نمونه می‌توان به اشعار وی دربارهٔ ماجرای غدیر خم، مناقب و امامت علی (ع) و جانشینان او، به ابن شهر آشوب (*مناقب*، ۲۵۱/۱، ۲۵۶ ـ ۲۵۷، ۳۱۸، جم، ۳/۲، ۴۰، ۹۲، جم، ۱۹/۳، ۴۸، جم، ۴۱/۴، ۷۶، ۲۱۷، جم) و نیز بیاضی (۹۸/۱، ۲۰۲، ۳۲۴، ۸/۲، ۱۴، ۷۹، ۷۷/۳، جم) رجوع کرد. همچنین ابوالفتوح رازی در تفسیر خود به اشعار وی استشهاد کرده است (۴(۶)/۱۷۰، ۱۷۱، جم). در مورد آثار او، نکته‌ای که جلب نظر می‌کند، آن است که در منابع اولیّه اشعار وی قطعه‌هایی کوتاه است که به جهت استشهاد و استدلال آورده شده است، اما ناگهان در مآخذ متأخر قصاید بلند و مراثی بسیاری منسوب به وی دیده می‌شود، چنانکه در *الغدیر* دیوان شعری با ۲٬۲۰۰ بیت به او نسبت داده شده است (امینی، ۱۷۱/۴).

علاوه بر ابن حمّاد، چند شاعر دیگر می‌شناسیم که به همین نام شهرت داشته‌اند و ــ چنانکه اشاره شد ــ این امر به خلط میان نام و آثار آنان انجامیده است. یکی از اینان علیّ بن حمّاد واسطی عالم و شاعر امامی در قرن ۷ ق/۱۳م است (افندی، ۷۲/۴، ۷۳) و دیگری علی بن حمّاد اَزْدی بصری است و قاضی شوشتری دو قصیده یکی بائیّه و دیگری تائیّه نقل کرده که ظاهراً منسوب به وی دانسته است (۵۵۹/۲ ـ ۵۶۵؛ قمی، ۲۶۵/۱)، حال آنکه امینی (۱۷۰/۴) آن دو قصیده را در شمار آثار ابن حماد واسطی آورده است. به نظر می‌رسد که این هر دو یک شخص بوده باشند. شاعر دیگر، محمد بن حماد است که صاحب *الحصون المنیعة* از وی به عنوان شاعری ادیب و فاضل یاد می‌کند که معاصر خلیعی شاعر بوده است و نزدیک به ۲۰۰ قصیده در مدح و رثای امام حسین (ع) دارد و در ۹۰۰ ق/۱۴۹۵ م در حلّه در گذشته است (نک‍: خاقانی، ۳۸۶/۴). امینی می‌گوید: بعضی از قصاید وی را اشتباهاً به ابن حماد [موضوع این مقاله] نسبت داده‌اند، حال آنکه در پایان بعضی از قصاید نام شاعر واقعی صریحاً ذکر شده است (۱۷۰/۴ ـ ۱۷۱) و جای شگفتی است که او خود نیز همین اشتباه را تکرار کرده و اشعار آن ابن حماد را به ابن حماد ما نسبت داده است (قس: خاقانی، ۳۹۰/۴، ۳۹۷ ـ ۳۹۸) و از همین جاست که اشعار ابن حماد عبدی در *الغدیر* به حدود ۵۰۰ بیت رسیده است. طریحی نیز در *المنتخب* اشعار و قصاید فراوانی دربارهٔ واقعهٔ کربلا از ابن حمّاد آورده است، اما بجز یک مورد (ص ۴۷۲) که نام محمد بن حماد را ذکر کرده، در اشعار دیگر به عنوان «ابن حماد» بدون ذکر نام و کنیه بسنده کرده است و همین باعث شده که بعضی از علما این اشعار را به ابن حماد بصری نسبت دهند (قس: حائری، همانجا). از مقایسهٔ اشعار نقل شده به وسیلهٔ ابن شهر آشوب و طریحی از ابن حماد می‌توان دو سبک متفاوت شعری را تشخیص داد. دستهٔ اول بیشتر در مناقب و موضوع امامت علی (ع) و اهل بیت و همه مستند به روایات است. دستهٔ دوم بیشتر در رثای امام حسین (ع) و خاندان و اصحاب اوست و لاجرم عاطفه و احساس بر آنها غلبه دارد و مورد توجه صاحبان مقاتل بوده است. همچنین بعضی از اشعار ابن حماد در *المنتخب* (طریحی، ۳۴ ـ ۳۵، ۲۷۰ ـ ۲۷۱، ۳۸۵ ـ ۳۸۷، ۴۷۲ ـ ۴۷۵) را خاقانی در *شعراء الحلّة* (۳۸۷/۴ ـ ۳۹۸) ذیل محمد بن حماد آورده است. بنابراین می‌توان گفت که اشعار ابن حماد در *المنتخب* از آنِ ابن حماد بصری نیست.

بیتی جنجالی در مدح علی (ع) به ابن حماد نسبت داده شده که دربارهٔ آن نظرهای گوناگون ابراز شده است (شوشتری، ۵۶۵/۲). آن بیت چنین است:

ضلّ الامین و صدّها عن حیدر   تالله ما کان الأمین امینا

یعنی «امین» گمراه شد و «آن»را از حیدر باز داشت. سوگند به خدا امین امانت نداشت. اختلاف در معنای «امین» و مرجع ضمیر «ها» است. بعضی از مخالفان شیعه گفته‌اند: مقصود از امین، جبرئیل است و ضمیر به رسالت و وحی باز می‌گردد (نک: حائری، همانجا) و این عقیدهٔ فرقهٔ ذمّامیّه از غلاة شیعه است که جبرئیل را به جهت اشتباهش در تقدیم رسالت به محمد (ص) به جای علی بن ابی‌طالب (ع) سرزنش کرده‌اند (ابن جوزی، ۹۸)، اما با توجه به اینکه امامیه غالیان را کافر می‌دانند (مفید، ۶۳) و نیز اعتقاد ابن حماد به امین بودن جبرئیل و خاتمیت حضرت محمد (ص) (ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۲۹/۳، ۶۶، ۲۶۱، ۲۹۵) این گفته صحیح به نظر نمی‌رسد. بعضی گفته‌اند: مقصود از امین، امین اسلام در نزد مردم و آنچه در روز شورا انجام داده است، بوده که در این صورت مرجع ضمیر خلافت است (حائری، همانجا). در این میان نظر شوشتری (۵۶۶/۲ ـ ۵۶۷) با توجه به اعتقادات ابن حماد درست‌تر به نظر می‌آید. وی گفته است منظور تعریض به ابو عبیدهٔ جراح است که امین امت لقب یافته (بخاری، ۲۱۶/۴) و در مسألهٔ خلافت ابوبکر بسیار کوشیده بود.

مآخذ: آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۴، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، المطبعة‌العلمیة؛ ابن صوفی، علی بن محمد، *المجدی*، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی، *تفسیر*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۳ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ بیاضی، علی بن یونس، *الصراط‌المستقیم*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ حائری، محمد بن اسماعیل، *منتهی‌المقال*، تهران، ۱۳۰۰ ق/۱۸۸۳ م؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ خاقانی، علی، *شعراء‌الحلّة*، نجف، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *المنتخب*، نجف، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة‌الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *ایضاح‌الاشتباه*، تهران، ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ مفید، محمد بن نعمان، *شرح عقائد الصدوق*، تبریز، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۱م؛ مهدوی، محمود (نک: ابن صوفی در همین مآخذ)؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.

احمد بادکوبه هزاوه

اِبْنِ حَمّاد، ابوحیّان اسماعیل بن حمّادبن ابوحنیفهٔ کوفی، قاضی و فقیه حنفی (د ۲۱۲ ق / ۸۲۷م). نیای بزرگ او اهل کابل بود و برخی او را منسوب به بابل یا انبار یا نسا یا ترمذ دانسته‌اند (ابن ندیم، ۲۵۵؛ ابن خلکان، ۴۰۵/۵). از اسماعیل نقل شده است که: من اسماعیل بن حمّاد بن نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان، از آزادگان فارس هستم و خداوند هرگز ما را به بردگی نیفکنده است. اسماعیل، فقه را برمذهب جدّش ابوحنیفه از پدرش حمّاد و حسن بن زیاد فرا گرفت. ولی جدّش را درک نکرد (عباس، ۳۴۹/۷) و نیز از مالک بن مِغْوَل و محمدبن عبدالرحمن بن ابی ذئب و ابوشهاب حنّاط حدیث شنید (خطیب، ۲۴۳/۶). ابن حمّاد در ۱۹۴ ق قاضی رصافه بوده (همانجا) و پس از قاسم بن معن قاضی کوفه شد (صیمری، ۱۴۵) و پس از محمد بن عبدالله انصاری از جانب محمد امین به قضاوت جانب شرقی بغداد رسید و مدتی بعد کنار رفت (خطیب، ۲۴۳/۶ ـ ۲۴۴). در ۲۰۸ ق محمدبن سماعه ـــ قاضی جانب غربی بغداد (ابن ندیم، ۲۰۵) ـــ از قضاوت استعفا کرد و مأمون پس از پذیرفتن استعفای او اسماعیل بن حمّاد را به جای او تعیین کرد (طبری، ۵۹۷/۸). همچنین هنگامی که مأمون یحیی بن اکثم را از قضای بصره معزول کرد، ابن حمّاد به جای او تعیین شد و در ۲۱۰ ق به بصره آمد (وکیع، ۱۶۷). ابن حمّاد پس از سالی از قضای بصره برکنار و عیسی بن ابان به جای او منصوب شد (خطیب، ۲۴۴/۶). اما صیمری می‌نویسد که او در آن مقام بود تا به بیماری فالج مبتلا گردید (ص ۱۴۳). ابن ابی الوفا (ص ۱۴۸) از قضاوت او در رقّه نیز یاد کرده است. وکیع (۱۶۷/۲ ـ ۱۶۹) و صیمری (صص ۱۴۳ ـ ۱۴۵) از ابن حمّاد و قضاوت او و نکته‌های متعدد و جالبی نقل کرده‌اند و اولی، او را سلفی مذهب خوانده است. از محمد بن عبدالله انصاری نقل شده است که از روزگار عمر بن خطاب تا دوران او قاضیی داناتر از ابن حمّاد نیامده و او در امر قضا از حسن بصری نیز برتر بوده است (خطیب، ۲۴۴/۶؛ ذهبی، *میزان*، ۲۲۶/۱). ابن عدی جرجانی (۳۰۸/۱) ابن حماد و پدر و جدّش را در شمار ضعفا آورده است. ابن جوزی (۱۱۰/۱) و ذهبی (*المغنی*، ۸۰/۱، *میزان*، ۲۲۶/۱) نیز همین قول را نقل کرده‌اند.

از ابن حمّاد، غسان بن مفضل غلابی، عمربن ابراهیم ثقفی (یا نسفی: ابن ابی الوفا، ۴۸)، سهل بن عثمان عسکری، عبدالمؤمن علی رازی (خطیب، ۲۴۳/۶)، زعفرانی و عمربن عبدالله اودی روایت کرده‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱ (۱) / ۱۶۵) و ابوسعید بردعی از او فقه آموخت (ابن ابی الوفاء، ۱۴۸). از سعیدبن سلم باهلی نقل شده است که ابن حمّاد در دارالمأمون گفت که: قرآن مخلوق است و این دین من و پدر و جدّ من است (ابن عدی، ۳۰۸/۱). از سبط ابن جوزی نقل شده است که ابن حمّاد این سخن را از روی تقیّه در برابر مأمون گفته است (صفدی، ۱۱۱/۹). وی به زهد و عبادت و عدل در احکام مشهور بود (ذهبی، *العبر*، ۲۸۴/۱).

از آثار او *الجامع فی الفقه*، *الردّ علی القدریة*، رساله‌ای به بستی و کتاب *الارجاء* را نام برده‌اند (ابن ابی الوفا، ۱۴۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمدبن ادریس، *الجرح و التعدیل*، بیروت، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الوفاء، عبدالقادر، *الجواهر المضیّة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، کتاب *الضعفاء و المتروکین*، به کوشش ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت،

۱۴۰۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عدی جرجانی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ عباس، احسان، *تعلیقات بر وفیات* (نک: ابن خلکان در همین مآخذ)؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب.
محمد آصف فکرت

اِبْنِ حَمّاد، یا ابن حَمّادو، ابوعبدالله محمدبن علی بن حَمّاد بن عیسی بن ابی بکر صنهاجی، شاعر، فقیه، محدث، مورخ و قاضی بربر (د ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱م). وی منسوب به قبیلهٔ بنی حمّاد، از طوایف بربر و اهل روستای حمزه نزدیک قلعهٔ حمّاد بود (صفدی، ۱۵۷/۴؛ غبرینی، ۲۱۸). او در قلعهٔ حماد که از مراکز علم محسوب می‌شد به تحصیل دانش پرداخت. و پس از چندی به بجایه رفت و نزد شیخ ابو مدین به‌فراگیری دانشهای متداول مشغول گردید. ابن حَمّاد در کتاب *برنامج* خود اشاره کرده که نزد ابومدین کتاب *المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی* را از آغاز تا انجام خوانده است (غبرینی، همانجا). وی آهنگ آن داشت که مجالس درس استاد را به صورت کتابی تدوین کند، اما ابومدین او را از این امر باز داشت (همانجا). غبرینی سال این واقعه را ۵۳۱ ق دانسته است، اما همو وفات ابن حَمّاد را در ۶۲۸ ق ضبط کرده است (ص ۲۲۰). از این رو مطلب چندان موجه نمی‌نماید و ناگزیر تاریخ یکی از این دو حادثه اشتباه است، و گرنه عمر او را بایستی بیش از صد سال بدانیم.

ابن حَمّاد آنگاه کتاب *موطّأ* را نزد قاضی ابومحمد عبدالحق ازدی اشبیلی فرا گرفت و از او روایت کرد. استادان دیگرش قاضی ابوعلی مسیلی، قاضی میمون بن جباره، ابوالعباس بن مبشر و کسان دیگر بودند که در قلعه و الجزایر و تلمسان و دیگر شهرهای مغرب نزد آنان دانش اندوخت؛ به گونه‌ای که در علوم قرآنی، حدیث، اصول و نحو زبر دست شد و شهرت فراوان یافت. او شاگردان بسیاری را علم آموخت و تربیت کرد که از جملهٔ آنان قاضی ابوعبدالله محمدبن عبدالحق تلمسانی و گروه دیگری از دانشمندان بودند. غبرینی گفته که ابن حَمّاد در کتاب *برنامج* خود به نام اساتید و شاگردان و کتابهایی که خوانده بوده (افزون بر ۲۲۲ کتاب) اشاره کرده است (صص ۲۱۸ ـ ۲۱۹).

از جمله مشاغلی که ابن حَمّاد متصدی آنها شد امر قضا بود، نخست، این سمت را در جزیرة الخضرا[1] (در اندلس) به‌دست گرفت. پس از مدتی آن را رها کرد و در ۶۱۳ ق / ۱۲۱۶م قاضی شهر سلا[2] شد (ابن ابار، ۶۲۸/۲؛ غبرینی، ۲۱۹). ابن حَمّاد سرانجام در ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱م در حالی که بیش از ۸۰ سال داشت درگذشت (ابن ابار، همانجا؛ غبرینی، ۲۲۰؛ صفدی، ۱۵۷/۴). اما ابن زیتون وفات او را در دههٔ ۴۰ سدهٔ هفتم دانسته است (غبرینی، همانجا).

آثار: ۱. *الاعلام بفوائد الاحکام*؛ ۲. *شرح مقصورة ابن درید*؛ ۳. *النبذ المحتاجة فی اخبار صنهاجة بافریقیة و بجایة* (ابن ابار، غبرینی، همانجاها). از کتاب اخیر که در تاریخ فاطمیان و اثری ارزشمند بوده نسخه‌ای برجای نیست، اما ابن خلدون در تألیف *العبر* از آن بهره برده و به ویژه در بخش بنی خزرون از آن استفاده کرده است (مقدمه، ۲۶۲، *العبر*،۱(۲)/ ۴۷۰، ۷(۱)/ ۸۸)؛ ۴. *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*. ابن حماد این تألیف مختصر را در ۶۱۷ ق / ۱۲۲۰م به پایان برده است. از این کتاب دو نسخهٔ خطی موجود است: یکی در کتابخانهٔ ملی پاریس (GAL,S,I/339,555؛ دوسلان، 734-733) و دیگری در کتابخانه‌ای در الجزیره. نخستین بار ترجمهٔ قسمتی از این کتاب توسط شرلونو در «مجلهٔ آسیایی[3]» به‌چاپ رسید. آنگاه متن و ترجمهٔ کامل آن توسط فون درهیدن در ۱۹۲۷ م از سوی دانشکدهٔ ادبیات الجزایر در پاریس چاپ شد (GAL,S، همانجا؛ *دانشنامه*). ابن حَمّاد شعر نیز می‌سرود. نمونهٔ اشعارش را صفدی (۱۵۷/۴ ـ ۱۵۸). به نقل از ابن ابار و دیگران یاد کرده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت العطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ *دانشنامه*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش، س.ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ غبرینی، احمدبن احمد، *عنوان الدرایة*، به‌کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; GAL,S.
سیدعلی آل‌داود

اِبْنِ حَمائل، احمدبن محمد، نک: ابن غانم.

اِبْنِ حَمْدون، خاندانی بغدادی که از اوایل سدهٔ ۳ ق/ ۹ م چند تن از افراد آن در علم و ادب و موسیقی شهرت یافتند و متوالیاً در خدمت و منادمت چند تن از خلفای عباسی بودند. از اصل و نسب این دودمان اطلاع دقیقی در دست نیست. بحتری شاعر معروف سدهٔ ۳ ق در قصیده‌ای که در مدح یکی از افراد این خاندان سروده (۲۲۴۷/۴ ـ ۲۲۵۰) در ضمن ابیات ۲۳، ۲۴، ۲۵ آنان را از بنی زُراره که تباری ایرانی داشتند، دانسته است (قس: موحد، ۳).

افراد بنام این خاندان عبارتند از:

۱. **ابراهیم بن اسماعیل بن داوود بن حمدون**، ندیم معتصم، واثق و متوکل. وی اولین فرد از این خاندان است که به دربار خلفا راه یافته است (ابن ندیم، ۱۴۴). گویا او از بین خلفا به واثق (خلافت: ۲۲۷ ـ ۲۳۲ ق/ ۸۴۲ ـ ۸۴۷ م) بیش از دیگران نزدیک بود، اما یک بار به سبب مزاحی که با خلیفه کرد، باعث رنجش خاطر او شد و خلیفه پس از آنکه زمینی را به عنوان اقطاع به او بخشید و مقرریی برایش تعیین

1. Algecias 2. Sale 1. JA

کرد، او را به اهواز فرستاد (یاقوت، ۲/۲۱۲ ـ ۲۱۳). با اینکه او در زمان واثق همیشه متوکل را مورد تمسخر و عتاب قرار می‌داد، پس از مرگ واثق، متوکل (خلافت: ۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق/ ۸۴۷ ـ ۸۶۱ م) وی را ندیم خود ساخت، لکن دیری نپایید که به سبب اظهار حزن و اندوه بر مرگ واثق، خلیفه بر او خشم گرفت و پس از آنکه وی را ۳۰۰ ضربه شلاق زد، به سند تبعید نمود (همو، ۲/۲۰۹ ـ ۲۱۰). ابراهیم در زمان همین خلیفه مدتی را نیز در زندان به سر برد (مسکویه، ۶/۵۲۴). از آنچه ابن طیفور (ص ۵۱) دربارهٔ او نقل کرده، پیداست که مأمون (۱۹۸ ـ ۲۱۸ ق/ ۸۱۴ ـ ۸۳۳ م) را نیز دیده بوده است. از پایان زندگی او چیزی دانسته نیست.

۲. **ابو عبدالله احمدبن ابراهیم**، راوی، لغوی، شاعر و ندیم چند تن از خلفای عباسی. سال ولادت و وفات او مشخص نیست، اما از گفتار یاقوت (۱۴/۱۴۴) برمی‌آید که او تا زمان معتضد (خلافت: ۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق / ۸۹۲ ـ ۹۰۲م) زنده بوده است. بر این اساس آنچه بعضی از منابع (نک: صفدی، ۶/۲۱۱؛ ابن‌حجر، ۱/۱۳۴؛ امین، ۲/۴۶۷) در مورد ولادت و وفات او گفته‌اند صحیح نمی‌نماید، اگرچه این احتمال نیز وجود دارد که یاقوت در مورد منادمت وی با معتضد او را با ابو محمد عبدالله بن حمدون پسر احمد اشتباه کرده باشد (نک: ابن عمرانی، ۱۴۲ ـ ۱۴۶)، اما با توجه به اینکه وی استاد ابن‌اعرابی بوده (ابن‌شهرآشوب، ۱۵) که در ۲۳۱ق درگذشته، می‌توان گفت که وی عمری نسبتاً طولانی داشته است.

وی از شاگردان امام علی‌النقی و امام حسن عسکری (ع) بوده و از آن دو بزرگوار روایت کرده است (نجاشی، ۴۲۷؛ ابن‌شهرآشوب، همانجا). علامهٔ حلی (ص ۱۶) او را ثقه شمرده است، اما برخی (نک: بهبهانی، ۳۱؛ حائری، ۳۰) او را فاقد شرط عدالت دانسته و به ثقه بودن او اعتراض کرده‌اند و خویی (۲/۲۱) نیز طریق اسناد شیخ طوسی را در مورد او مجهول دانسته است. کسانی چون خواهر زاده‌اش علی بن محمد بن منصور (ابوالفرج، ۶/۲۱۱) و احمد بن یزید مهلّبی (مرزبانی، ۲۶۴) از او روایت کرده‌اند. ابو العباس ثعلب، نحوی معروف نیز از شاگردان وی بوده است (طوسی، ۹۳). ابن حمدون در نحو تابع بصریّون بود، اما به اندازهٔ مبرّد شهرت نداشت (قفطی، ۱/۲۵).

وی با اینکه به شیعه تمایل داشته، اما ندیم خاص متوکل نیز بوده است و چون یک بار از فتح بن خاقان وزیر متوکل بدگویی کرد، خلیفه بر او خشم گرفت و به تکریت تبعیدش کرد، سپس فرمان داد تا در همانجا گوشش را بریدند، اماپس از مدتی بخشوده شد و به بغداد بازگشت. در آنجا بود که اسحاق بن ابراهیم موصلی (ه‍ م) عالم اخباری و موسیقی‌دان معروف را در اواخر عمرش ملاقات کرد و رفتار ناخوشایند خلیفه را نسبت به خود با وی در میان گذاشت و ابن حمدون پس از چندی دوباره به خدمت متوکل پیوست و انیس او گردید تا آنجا که خلیفه به مزاح او را عُبید خطاب می‌کرد (شابشتی، ۶ ـ ۹).

ابن حمدون بعد از متوکل، ندیم برادرزادهٔ او مستعین (خلافت: ۲۴۸ ـ ۲۵۲ ق/ ۸۶۲ ـ ۸۶۶ م) گردید و بهترین دوران زندگی خود را در دربار او ــ غرق در ناز و نعمت و خوشگذرانی ــ سپری کرد. بخشش وصلهٔ مستعین نسبت به او بی‌حد و حصر بود تا آنجا که درهای بیت‌المال به روی او گشوده بود (نک: ابن عمرانی، ۱۲۴ ـ ۱۲۵). او خود می‌گوید: متوکل در مدت خلافتش که ۱۴ سال واندی بود ۳۶۰٬۰۰۰ دینار به من صله داد، اما مستعین در خلافت کوتاه سه سال و انــدیش بیشتر از آن به من بخشید (یاقوت، ۲/۲۱۷ ـ ۲۱۸). از آن پس درخدمت و منادمت معتز خلیفه (۲۵۲ ـ ۲۵۵ ق/ ۸۶۶ ـ ۸۶۸ م) به عیش و نوش گذراند و تا هنگام قتل خلیفه به دست ترکان، در دربار او بود (شابشتی، ۱۷۰). ابن حمدون با ابراهیم بن محمد بن مدبر، شاعر و کاتب معروف روابط دوستانه داشت و هنگامی که ابن مدبّر در زمان خلافت متوکل در حبس به سر می‌برد، با ابن حمدون مکاتبه می‌کرد (همو، ۱۱؛ صفوت، ۴/۱۷۳ ـ ۱۷۴). روابط او با علی بن یحیی بن منجم نیز معروف است، اگرچه این روابط گاه بیگاه به خصومت بدل می‌شد و یکدیگر را هجو می‌کردند (نک: قفطی، همانجا؛ شابشتی، ۱۰؛ امین، ۲/۴۶۸).

ابن حمدون در سرودن شعر نیز مهارت داشت، از جمله اشعار او قصیده‌ای است دربارهٔ دیر دُرمالیس واقع در شرق بغداد (نک: شابشتی، ۴). وی در بغداد درگذشت و به گفتهٔ یاقوت جحظهٔ برمکی در سوگ او مرثیه‌ای سرود (۲/۲۱۶ ـ ۲۱۷).

تنها اثری که از ابن حمدون بر جای مانده، قطعه شعری است با عنوان «حکایة» که آن را در رصافهٔ بغداد و ظاهراً در مدح متوکل سروده است. نسخهٔ خطی این قطعه در کتابخانهٔ ملی پاریس (شم ۱۳۴۳) موجود است (وایدا، 206 / (3) II).

آثاری که به او نسبت داده‌اند عبارتند از: *اسماء الجبال و المیاه و الاودیة*، *کتاب بنی عبدالله بن غَطَفان*، *کتاب بنی عقیل*، *کتاب بنی کُلَیب ابن یَربوع*، *اشعار بنی مُرّة بن همّام*، *کتاب بنی مرة بن عَرف*، *کتاب بنی النَّمِر بن قاسط*، *کتاب طیّ*، *شعر ثابت قُطنه*، *شعر العُجَیر السَّلولی*، *نوادر الاعراب* (طوسی، ۹۳)، *کتاب الندماء و الجلساء* (ابن ندیم، ۱۴۴).

دیگر افراد این خاندان که همه از ندیمان خلفا بودند و در منابع نامی از آنان به میان آمده، عبارتند از:

۱. ابوالعُبَیس پسر احمد، آوازه خوان و موسیقی‌دان معروفی که ابوالفرج بعضی از اشعاری را که او به آواز می‌خوانده، آورده است (۹/۳۲، ۱۲/۹۷، ۱۸/۱۷۶، جم). او نیز از دوستان نزدیک ابراهیم‌بن مدبّر بوده است (همو، ۱۹/۱۱۸، ۱۲۷، جم).

۲. ابراهیم پسر ابوالعبیس که او نیز موسیقی‌دان و آوازه خوان بوده است (یاقوت، ۱/۲۱۲).

۳. ابو محمد عبدالله، پسر دیگر احمد که در ۲۳۷ ق/ ۸۵۱ م زاده شد و در رمضان ۳۰۹ ق/ ژانویهٔ ۹۲۲ م در بغداد در گذشت. وی ندیم

خاص معتمد (خلافت: ۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق/ ۸۷۰ ـ ۸۹۲ م) و از مقرّبان و معتمدان او بود (همانجا). عبدالله پس از معتمد به دربار معتضد (خلافت: ۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق/ ۸۹۲ ـ ۹۰۲ م) راه یافت و تا آخر عمر با او بود (نک: ابن عمرانی، ۱۴۲ ـ ۱۴۶).

۴. ابو جعفر محمد، پسر عبدالله، ندیم و جلیس الراضی بالله (خلافت: ۳۲۲ ـ ۳۲۹ ق/ ۹۳۴ ـ ۹۴۱ م). وی در دربار خلیفه با علی ابن هارون بن منجم و محمد بن یحیی صولی که آن دو نیز از ندیمان خلیفه بودند، معاشرت و مجالست داشت (صولی، ۴۲، ۱۲۳، ۱۹۵؛ مسعودی، ۲۴۴/۴). او یک بار به سبب اتهامی ناروا مورد خشم خلیفه قرار گرفت که با سرودن ابیاتی در مدح او و طلب بخشایش، رضایتش را جلب کرد و دوباره به منادمت وی درآمد (صولی، ۱۰۲ ـ ۱۰۳).

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد کاظم الکتبی، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طیفور، احمد بن طاهر، کتاب بغداد، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم السامرایی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن‌الامین، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بحتری، ولیدبن عبید، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ بهبهانی، محمد باقر، «تعلیقات»، حاشیهٔ *منهج المقال* استرابادی، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ حائری، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی*، به کوشش هیورث ـ دن، لندن، ۱۹۳۵ م؛ طوسی، محمدبن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، رجال، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مسکویه، احمدبن محمد، تجارب الامم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ موحد الابطحی، محمد علی، *تاریخ آل زُراره*، اصفهان؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Vajda, Georges, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1985.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ حَمْدون، ابوالمعالی، محمدبن حسن، ملقب به کافی الکفاة (۴۹۵ ـ ۵۶۲ ق / ۱۱۰۲ ـ ۱۱۶۷م)، ادیب و شاعر بغدادی. خاندان وی همه اهل علم و فضل بودند. پدرش که ظاهراً مشاغل دیوانی نیز داشته است، در محاسبات و امور اداری صاحبنظر بود و کتابی در همین باب تألیف کرده است (ابن خلکان، ۳۸۲/۴). برادرانش ابونصر و ابوالمظفر نیز به کار کتابت و ادب اشتغال داشتند (ابن خلکان، ۳۸۰/۴؛ صفدی، *الوافی*، ۳۵۷/۲؛ قس: ابن فوطی، ۱۱۶۱/۲، ۱۱۶۶ که خویشاوندی این دو را به گونه‌ای دیگر بیان کرده است). فرزندش ابوسعد (د ۶۰۸ ق / ۱۲۱۱م) مردی گرانمایه و سخت کتابدوست بود و با یاقوت دوستی داشت. همو ست که در پاسخ یاقوت گفته است، خاندانش از اعقاب سیف‌الدولهٔ ابن حمدان بن حمدون بوده‌اند (یاقوت، ۱۸۴/۹ ـ ۱۸۹).

ابن حمدون خود از کودکی نزد بزرگانی چون اسماعیل بن فضل جرجانی دانش آموخت (ابن دبیثی، ۱۹) و سرانجام در روزگار خلافت المقتفی لامرالله (۵۳۰ ـ ۵۵۵ ق / ۱۱۳۶ ـ ۱۱۶۰ م) شغل دیوانی یافت و به مقام «عارض العسکر» (محاسب یا بازرس سپاه) رسید (نک: عمادالدین، ۱ (۱) /۱۸۴، که منبع همهٔ نویسندگان پس از خود بوده است). تاریخ دقیق منصوب شدن وی به این مقام معلوم نیست، اما می‌دانیم که او در ۵۵۶ ق یعنی در آغاز خلافت المستنجد هنوز در این مقام باقی بوده است (ابن جوزی، ۱۹۹/۱۰؛ نیز نک: فهد، ۲۴۶، که انتصاب او را در همین سال دانسته است). سپس در شمار نزدیکان المستنجد درآمد و با او در باب ادب، انجمن می‌کرد و حتی شعری نیز از قول خلیفه روایت کرده است (صفدی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۸۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۷۵/۵). وی سرانجام به ریاست «دیوان الزمام» (نظارت عالی امور مالی) برگزیده شد (عمادالدین، همانجا؛ ابن شاکر، ۳۲۳/۳)، اما پس از چندی خلیفه بر او خشم گرفت و به زندانش افکند و در ۵۶۲ ق در زندان درگذشت (عماد الدین، همانجا) و در مقابر قریش در بغداد به خاک سپرده شد (ابن جوزی، ۲۲۱/۱۰ ـ ۲۲۲). ابن حمدون شعر نیز می‌سرود. نمونه‌هایی از شعر او را عمادالدین (۱ (۱)/۱۸۴ ـ ۱۸۵) و دیگران نقل کرده‌اند، اما او همهٔ شهرت خود را مدیون کتابی است که به تذکره شهرت دارد. این مجموعه در واقع جُنگی است که علاوه برنکته‌های فراوان و گوناگون ادبی، نمونه‌های متعددی از عهدنامه‌ها، بیعت نامه‌ها، مقامه‌ها، محاضرات، فرمانها و امثال آنها که بایستی توسط کاتبان، به نام خلفا و وزرا تدوین می‌شد، فراهم آمده بوده است. ظاهراً پس از مرگ مؤلف بود که کتاب شهرتی فراگیر یافت و مورد استفاده و ستایش همگان قرار گرفت (نک: ابن دبیثی، ابن خلکان، ابن تغری بردی، همانجاها؛ صفدی، *نصرة الثائر*، ۶۴، که آن را در شمار مجموعه‌های بزرگ ادب عربی چون *اغانی* و *عقدالفرید* و *البیان والتبیین* دانسته است). قلقشندی نمونه‌های متعددی ــ حتی نامهٔ امام علی (ع) به مالک اشتر را ــ از همان کتاب نقل کرده است (صبح الاعشی، ۲۸۳/۹، ۱۲/۱۰، ۲۱۳/۱۳، ۱۲۸/۱۴). با اینهمه گویی ابن حمدون در علوم ادب چندان دستی نداشته است و شاید به همین جهت باشد که کمتر کسی به نقل نکات ادبی از کتاب او دست زده است. ابن اثیر هم (۲۹/۲) که نکتهٔ انتقاد آمیز او را دربارهٔ شعری آورده، سخت او را استهزا کرده، گوید: این سخن کسی است که مزهٔ فصاحت و بلاغت را نچشیده است. همهٔ نویسندگان به تقلید از عمادالدین (همانجا) این کتاب را موجب تیره بختی نویسنده‌اش دانسته و گفته‌اند چون المستنجد برخی روایات کتاب را حملهٔ مستقیمی به دستگاه خلافت عباسی می‌پنداشت، وی را به زندان افکند.

چنانکه اشاره شد تذکرهٔ ابن حمدون انتشار گسترده‌ای یافت، اما

اینک نمی‌دانیم آیا در میان نسخه‌های متعدد و پراکنده‌ای که در گوشه و کنار جهان محفوظ است، نسخه‌ای کامل و شامل آن ۱۲ جلدی که در دست گذشتگان بوده (مثلاً نک: ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، *الوافی*، همانجا) می‌توان فراهم آورد یا نه. آنچه اینک از این کتاب می‌شناسیم، مجلداتی است در کتابخانه‌های ازهریه، توپکاپی، سلطنتی برلین، اسکوریال، نیویورک، منچسترو موزهٔ بریتانیا، دانشگاه لیدن، انستیتوی خاورشناسی شوروی و... (نک: فهارس این کتابخانه‌ها و نیز GAL,I/333 ; GAL,S,I/493). در آستان قدس نیز نسخه‌ای شامل بابهای ۳۳، ۳۴ و ۳۵ موجوداست (آستان،۲۴۳/۷). تا آنجاکه اطلاع داریم دو بخش از این کتاب به چاپ رسیده است: جلد سوم در قاهره (۱۳۴۵ ق / ۱۹۲۷م) و باب ۴۴، به کوشش هلال ناجی (۱۹۷۶م).

مؤلف در آغاز تذکرهٔ خود فهرست نسبتاً جامعی داده است که اینک دست کم یک نسخهٔ مجزا از آن در وین (شم ۳۸۳) موجود است (فلوگل، I/357). حاجی خلیفه (۳۸۳/۱) اشاره می‌کند که محمود بن یحیی سالم، از تذکره، مختصری تدارک دیده و آن را *منتخب الفنون* نامیده است. اینک سه نسخهٔ منتخب از تذکره می‌شناسیم که شاید با آنچه حاجی خلیفه دیده، یکی باشد: *المنتخب المختار فی النوادر و الاشعار*، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ گوتا به شمارهٔ ۲۱۳۷ (پرچ، IV/166)؛ نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ پاریس به شمارهٔ ۳۳۲۵ (دوسلان، 582)؛ نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ انستیتو خاورشناسی شوروی به شمارهٔ ۹۰۴۵ (خالدوف، I/401).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد، ۱۳۵۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دبیثی، محمدبن سعید، *المختصر المحتاج الیه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمد علی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمدبهجة الاثری، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ فهد، بدری محمد، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۹۷۳م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; Flügel, G., Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften... zu Wien, Wien, 1863-1867; GAL; GAL,S; khaledov, A.B., *Arabskie Rukopisi instituta Vostokovedeniya*, Moscow, 1986; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen handschriften*, Gotha, 1883.

آذرتاش آذرنوش ـ محمدسیدی

اِبْنِ حَمْدیس، ابومحمدعبدالجباربن ابی بکربن محمدبن حمدیس ازدی، از شاعران نام‌آور سیسیل (صقلیه[1]) (د رمضان ۵۲۷ ق / ژوئیهٔ ۱۱۳۳م). او در شهر سَرَقوسه[2] دیده به جهان گشود و ایام جوانی را در آنجا و نیز در نوطس[3] گذراند (ابن‌حمدیس، ۳۳، بیت ۲). مورخان متقدم سال ولادت او را ضبط نکرده‌اند، ولی از آنجا که در چند مورد (ص ۱۲۴، بیت ۴، ص ۴۸۲، بیت ۲) در *دیوان* به ۸۰ سالگی خود اشاره کرده است، متأخران تولد او را در ۴۴۷ ق / ۱۰۵۵م نوشته‌اند (عباس، مقدمهٔ *دیوان*، ۳). از دوران کودکی او اطلاعی در دست نیست. در جوانی ظاهراً به لهو و خوشگذرانی روی آورد (نک: همان، ۴؛ همو، *العرب*، ۲۳۵). هنوز نوجوان بود که نُرمانها به صقلیه هجوم آوردند و اندک اندک به شهرها و قلاع آن چیره شدند، اما در ۴۷۱ ق / ۱۰۷۸م هنوز سرقوسه به دست ایشان نیفتاده بود که ابن‌حمدیس مانند بسیاری دیگر از مسلمانان جزیره، راه مهاجرت در پیش گرفت و نخست به افریقیه رفت (ابن‌حمدیس، ۱۶۷؛ قس: ابن ابار، ۶۳۸/۳)، اما در آن سامان دیری نپایید. تنها اشارتی که از این دوران در *دیوان* او یا در منابع موجود است، همانا مصاحبت وی با اعراب آن دیار و شنیدن شعر ایشان است که وی بعدها با اندوه و اشتیاق از آن یاد می‌کند (ابن‌حمدیس، همانجا)، اما بعید نیست قصیده‌ای که در مدح تمیم زیری امیر مهدیه و در تأثر از دخول «روم» به صقلیه در *دیوان* (ص ۲۸) آمده است، در همین سفر سروده شده باشد. گویی وی از آغاز آهنگ اندلس و خاصه دربار پررونق معتمد ابن‌عباد را داشت، از این‌رو ظاهراً در همان سال به اشبیلیه رفت (همانجا؛ ابن‌ابار، همانجا؛ قس: عباس، مقدمهٔ *دیوان*، ۶؛ همو، *العرب*، ۲۳۶) و به امیر ابن‌عباد پیوست. او خود گوید که چندی در اشبیلیه به امید آنکه مورد توجه ابن‌عباد قرار گیرد انتظار کشید. آن زمان که دیگر نومید شده بود و آهنگ بازگشتن داشت، پیک ابن‌عباد فرا رسید و او را نزد امیر برد. آنجا ابن‌حمدیس مورد آزمایش قرار گرفت و سپس ملتزم دربار گردید (ص ۵۴۳؛ مقری، ۶۱۶/۳؛ نیکل، 169-168). به هرحال در دربار ابن‌عباد، روزگار شاعر به خوشی گرایید و سر آن یافت که زیباییهای اندلس را وصف کند و سپاهیانی را که فاتحانه از جنگ مسیحیان باز می‌گشتند بستاید (ابن‌حمدیس، ۷۵)، یا در میهمانی ابن‌وهبون شاعر در خارج اشبیلیه شرکت جوید و با دیگر شاعران طبع‌آزمایی کند (همو، ۱۶۸؛ ابن‌ظافر، ۷۱ ـ ۷۲؛ مقری، ۶۰۶/۳) ودست کم ده قصیده در مدح ابن‌عباد (نک: ابن‌حمدیس، فهرست *دیوان*) و یکی در مدح پسرش رشید بسراید (همو، ۸۹). در همین مدایح است که گاه اشارات تاریخی ارزنده‌ای می‌توان یافت، از آن جمله است پیروزی ابن‌عباد بر آلفونس در زلاقه (صص ۱۷۲، ۴۲۴، ۴۳۵) و پیروزی او در نزدیکی المرّیه (ص ۱۹۴)، اما شاعر هرگز زادگاه خود صقلیه را فراموش نکرد و از آنجا اشعاری خطاب به اهل صقلیه نگاشت و آنان را به مقاومت و جهاد تشویق کرد (ص ۴۱۶؛ قس: ابن‌خلکان، ۲۱۴/۳). این دوران آرامش که از لهو و لعب نیز تهی نبود حدود ۱۲ سال دوام یافت. ولی عاقبت در ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱م دولت ابن‌عباد به دست مرابطون سقوط کرد و امیر خود در آغمات مغرب به زندان افتاد (عباس، مقدمهٔ *دیوان*، ۶ ـ ۱۱). بدین سان شاعر، غمزده و تنها ماند. ظاهراً در همان احوال زادگاهش سرقوسه سقوط کرد و پدرش نیز در گذشت (ابن‌حمدیس، ۵۲۲) و بر پریشانی شاعر افزوده شد، اما دوستی میان شاعر و ممدوحش ابن‌عباد همچنان

1. Sicilia 2. Syracuse 3. Noto

استوار بود، چه امیر، از زندان برای او نامه‌ای به شعر نوشت و شاعر بی‌درنگ پاسخ او را به شعر نوشت و امیر را دلداری داد (همو، ۲۶۷ - ۲۶۸). وی عاقبت در جست‌وجوی ممدوحی اندلس را ترک گفت و به مغرب روی آورد. این سفر برای شاعر که گویا از دریا و سفر در آن بیم داشت آسان نبود، به خصوص که در دریا دچار طوفان گردید و کنیزک محبوبش به نام جوهره، در اثنای آن طعمهٔ امواج شد (نک: همو، ۲۱۲؛ قس: عتیق، ۲۰۵). در آنجا ظاهراً نخست به دیدار ابن‌عباد شتافت. در یکی از همین ملاقاتها بود که او را به خدمت امیر راه ندادند و چون امیر از این امر آگاه شد، شعری برای ابن‌حمدیس فرستاد و شاعر نیز پاسخی برای او نوشت ((ابن‌حمدیس، ۲۷۰ - ۲۷۱). ظاهراً وی تا پایان زندگی ابن‌عباد (د ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵م) از او دست نکشید. پس از آن شاعر میان چند سلسلهٔ نسبتاً معتبر که در افریقیه گاه در صلح و گاه در جنگ با یکدیگر بودند، به دنبال جایگاه امن می‌گشت، اما نه به مرابطون که دولت ابن‌عباد را برانداخته بودند، پیوست و نه به تمیم‌زیری، بلکه نخست به منصوربن علنّاس (د ۴۹۸ ق / ۱۱۰۵م) ازخاندان کوچک‌تر بنی‌حماد (عموزادگان بنوزیری) روی آورد (همو، ۴۳۹، ۴۹۴) و خانه‌ای را که او در بجایه ساخت، وصف کرد (همو، ۵۴۵؛ قس: مقری، ۴۹۱/۱). پس از آن، چون تمیم زیری در گذشت، به دربار پسرش یحیی در تونس راه یافت. در *دیوان* او ۱۲ قصیده در مدح این امیر موجود است. در همین سال یحیی درگذشت و فرزندش علی به جای او نشست و شاعر در قصیده‌ای ضمن رثای پدر، پسر را تهنیت گفت (ابن حمدیس، ۲۲۱). در *دیوان* ابن‌حمدیس، ۲۵ قصیده در مدح این امیر سروده شده است. بدین سان ملاحظه می‌شود که برخلاف نظر اکثر نویسندگان کهن، بیشتر شعر او در مدح بنی‌زیری است نه ابن‌عباد. برخی از این قصاید زمانی سروده شده است که علی، از جانب پدر بر سفاقس حکم می‌راند (مثلاً قصیدهٔ ص ۳۹۱). پس از علی، فرزندش حسن که کودکی بیش نبود، امیر شد؛ ابن‌حمدیس ۱۲ سال نیز در دربار او زیست و وی را در ۵ قصیده مدح گفت. در یکی از همین قصاید است (ص ۲۴۹) که به شفاعت از اهل سفاقس می‌پردازد. علاقهٔ او به این شهر ظاهراً بدان سبب بوده است که گروهی از خویشاوندانش در آنجا می‌زیسته‌اند (همو، ۳۴). سپس چون احوال حسن پریشان گردید، وی امیران کوچک‌تری را که بر افریقیه و اطراف آن حکم می‌راندند مدح گفت: ناصرالدوله امیر میورقه را که اسبی برایش فرستاده بود ستود (همو، ۳۳۰)، قاضی سلا را مدح کرد (همو، ۵۵۷)؛ در کهنسالی، زمانی که دیگر بینایی را از دست داده بود، در بونه بر کرامةبن منصور وارد شد وصله‌ای ستاند (سلفی، ۸۶). عاقبت دربجایه به خدمت بنی‌حمدون رفت. همانجا بود که با شاعری به نام احمد خرّاط نشست و برخاست و مشاعره می‌کرد (ابن‌حمدیس، ۴۸۱) و نیز همانجا بود که پس از ۸۰ سال زندگی درگذشت، اما ابن‌خلکان پنداشته که او در میورقه درگذشته، هر چند که بجایه را نیز مستبعد ندانسته است (۲۱۵/۳). پسر وی نیز شاعر بود و برخی گفته‌اند در شعر والاتر از پدر بوده است (عمادالدین، ۲۰۷/۲).

شعر ابن‌حمدیس سراسر استوار و دلنشین است، چنانکه به جرأت می‌توان او را بزرگ‌ترین شاعر صقلیه و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های اندلس و مغرب به شمار آورد؛ بیشتر نویسندگان کهن شعر او را ستوده‌اند (نک: ابن‌دحیه، ۵۴؛ ابن‌ابار، ۶۳۷/۳؛ ابن‌خلکان، ۲۱۲/۳؛ ابن‌فضل‌الله، ۱۳۹). صفدی که پیوسته نظرات انتقادی قاطعی ابراز می‌دارد، اشعار او را جزء بهترین اشعار می‌نهد (صص ۲۲۵، ۲۳۱)؛ مقری (۴۹۴/۱) یکی از قصاید او را نقل کرده، گوید هیچ‌جا همانندی ندارد. بی‌گمان شعر او از مرزهای مغرب و اندلس فراتر رفته بوده است، زیرا مثلاً در بغداد برخی از سروده‌هایش را برای عمادالدین می‌خواندند (عمادالدین، ۱۹۶/۲).

وقار الفاظ و دوری از هجا از یک‌سو، و صداقت احساس و وفاداری از سوی دیگر، شعر ابن‌حمدیس را فریبنده و دلاویز ساخته است. از چند قصیدهٔ دوران جوانی، یا قصاید صقلی که بگذریم، در بقیهٔ اشعار، شوق دیدار صقلیه و خویشان و یاران جوانی به شیوه‌های گوناگون پدیدار است (نک: صص ۳، ۲۷۴، ۴۱۲، ۴۱۶). شاید همین اندوه جدایی است که سبب گردید ابن‌حمدیس بیش از دیگران به مرثیه روی آورد (قس: عتیق، ۲۰۳). وی علاوه بر مرثیه‌های رسمی فراوان، پدر را که در صقلیه درگذشت رثا گفت (ص ۵۲۲) و از زبان فرزند خود برای همسرش مرثیه‌ای سرود (ص ۴۷۷). اما سوزناک‌ترین اشعار او دو قصیده‌ای است که در مرگ دلخراش کنیزکش جوهره سروده است. موضوع غرق شدن جوهره در دریا و اندوه سنگینی که در اثر آن بر دل شاعر نشست، تشبیهات و معانی سخت دلنشینی به وی الهام کرده است که نظیر برخی از آنها را جایی نمی‌توان یافت. آنچه بر قدرت تأثیر این اشعار می‌افزاید همانا استواری و روانی و پرهیز از هرگونه تصنع و لفظ‌پردازی است (دربارهٔ مرثیه‌های او، نک: عتیق، ۲۰۳ - ۲۲۴). وصف طبیعت، ساختمانها، گلها، میوه‌ها و حیوانات گوناگون و حتی وصف رقاصه (ابن‌حمدیس، ۱۳۳) در *دیوان* او کم نیست. شعر حکمت‌آمیز هم گاه در آن به چشم می‌خورد، اما شعر هجا هرگز در آثار او به کار نیامده است. او خود به این امر افتخار می‌کند (همو، ۵۲۰). بی‌گمان شعر او از تأثیر دیگر شاعران، به خصوص شاعران مشرق بر کنار نبوده است. نوعی از همین تأثیر است که در کتب کهن به عنوان «سرقات» عرضه می‌گردد، اما همه او را در این «سرقات» موفق دانسته‌اند، بدین معنی که وی معانی تقلیدی را بهتر از گذشتگان بیان کرده است (مثلاً نک: عمادالدین، ۱۹۶/۲ - ۲۰۷؛ ابن‌دحیه، ۵۴ - ۵۷).

دیوان ابن‌حمدیس که شاید خود او گرد آورده بوده از دیرباز رواج داشته است. حدود ۱۰۰ سال پس از او، ابن‌ابار (۶۳۷/۳) و ابن‌سعید (ص ۱۴۹) آن را در دست داشته‌اند. سرانجام آماری[1] بخش مربوط به

---

1. Amari

صقلیه را برگزید و در ۱۸۵۷م در لایپزیک به چاپ رسانید. در ۱۸۹۳م همین بخش با استناد به نسخهٔ واتیکان در پالرم منتشر گردید. سپس اسکیاپارلی[1] براساس نسخه‌های واتیکان و لنینگراد و با استفاده از برخی منابع دیگر همهٔ *دیوان* را در ۱۸۹۸م در رم به چاپ رساند. آخرین چاپ این *دیوان* با تصحیح نسبتاً منقح احسان‌عباس در ۱۹۶۰م همراه با مقدمهٔ مفصلی در شرح احوال شاعر در بیروت انتشار یافته است.

از کتاب *تاریخ الجزیرة الخضراء* که حاجی خلیفه (۲۹۰/۱) به او نسبت داده اثری به جای نمانده و نمی‌دانیم آیا وی به راستی چنین کتابی داشته است یا نه.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به‌کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌حمدیس، عبدالجبار، *دیوان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم الابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ ابن‌ظافر، علی، *بدائع البدائة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سلفی، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نصرة الثائر علی‌المثل السائر*، به کوشش محمد سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ همو، مقدمهٔ *دیوان* (نک: ابن‌حمدیس در همین مآخذ)؛ عتیق، عبدالعزیز، *الادب العربی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۶ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز: Nykl. A.R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ حَمْزِه، شریف حسن بن حمزة بن علی طبری مرعشی (د ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م)، محدّث امامی. نسب او با ۶ واسطه به امام زین‌العابدین (ع) می‌رسد. خاندان او که به جهت انتساب به جدش علی مرعش، مرعشی خوانده می‌شدند، از علویان ساکن طبرستان بودند. ابن حمزه خود نیز به گفتهٔ فخر رازی (ص ۱۷۰) اهل طبرستان بود و حتی اعقاب او در آنجا می‌زیستند (نک: مروزی، ۷۵، که در آن حسن به حسین تحریف شده است).

آشنایی با زندگی ابن حمزه، به عنوان یکی از حلقه‌های مهم سلسله اسناد آثار سلف امامیه، حائز اهمیت است، چنانکه نام او به عنوان راوی آثار در شرح حال ۹۵ تن از کسانی که در *رجال* نجاشی و ۶ تن از کسانی که در *فهرست* طوسی آمده، ذکر شده است. شواهد متعدد دلالت بر آن دارد که او تحصیل خود را در طبرستان آغاز کرد و در آنجا از مشایخی چون ابوالعباس احمد بن محمد دینوری و ابوجعفر محمد ابن امیدوار طبری اخذ حدیث کرد (نک: ابن بابویه، *معانی*، ۳۱۳؛ غضائری، ۹۹ ـ ۱۰۰؛ نجاشی، ۶۰). همچنین نام جمعی دیگر از طبریان در میان مشایخ او به چشم می‌خورد. به گفتهٔ ابن اسفندیار (صص ۱۰۲ ـ ۱۰۵) ابن حمزه در تاریخی نامعلوم سفری به مشهد داشته و خود مراحل سفر را به نظم کشیده است. بنابر نسخه‌ای از *تاریخ طبرستان* (نک: ص ۱۰۳، حاشیهٔ ۱) او سالها در مشهد اقامت گزید و شاید استماع ابن حمزه از علی بن محمد بن قتیبهٔ نیشابوری (نک: ابن شاذان، ۷۶) در همین سفر بوده باشد.

در مطالعهٔ مشایخ ابن حمزه به نام محدثانی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد ابن حمزه مرحله‌ای از تحصیل خود را در قم و ری گذرانده است.

از آن جمله می‌توان محمد بن جعفر اسدی رازی (نجاشی، ۳۴۱، ۳۷۳)، احمد بن ادریس قمی (طوسی، «مشیخة التهذیب»، ۷۲، ۷۴) و محمد بن جعفر بن بطّهٔ قمی (نجاشی، ۲۳، جم) را نام برد. با توجه به وفات احمد بن ادریس در ۳۰۶ ق (همو، ۹۲) و طبقهٔ دیگر مشایخ قمی وی، و نیز با تکیه بر عدم استماع ابن حمزه از صفار (د ۲۹۰ ق) و کثرت نقل با واسطه از او (همو، جم؛ قس: همو، ۱۶۰ که واسطه از نسخه افتاده است)، می‌توان ورود او به قم را قدری پس از ۲۹۰ ق تخمین زد.

تاریخ مراجعت ابن حمزه از سفر قم و ری حداکثر به ۳۱۲ ق می‌رسد، زیرا براساس سندی که ابن نوح سیرافی ارائه کرده، او در ایام حکمرانی جعفر بن حسن ناصر در آمل اخذ حدیث کرده است (نک: همو، ۶۰). البته در نسخ *رجال* نجاشی تاریخ این استماع ۳۰۰ ق ذکر شده، ولی ظاهراً در نسخ مزبور افتادگی وجود دارد، زیرا جعفر بن حسن ناصر دو بار در سالهای ۳۰۶ ـ ۳۰۷ و ۳۱۱ ـ ۳۱۲ ق بر آمل تسلط داشته است (نک: ابن اسفندیار، ۲۷۶، ۲۸۶)، از این رو رقم ۳۰۰ را باید تحریف یکی از این ارقام یاد شده دانست.

از ۳۱۲ تا ۳۲۸ ق از زندگی ابن حمزه در منابع اطلاعی به دست نرسیده، ولی می‌توان حدس زد که او پس از مدتی اقامت در موطن خود آهنگ عراق کرده باشد. او در ۳۲۸ ق از احمد بن محمد بن سعید بن عقده بهره برده (نک: غضائری، ۱۰۰؛ قس: ابن رازی، *نوادر*، ۳۹، ۴۱) و در همین سال هارون بن موسی تلعکبری از او استماع کرده است (نک: طوسی، *رجال*، ۴۶۵). با شناختی که از ابن عقده و تلعکبری داریم، این ملاقاتها می‌توانسته در بغداد یا کوفه صورت گرفته باشد. با توجه به یافت نشدن روایاتی که ملاقات ابن حمزه با دیگر محدثان مشهور بغداد را ثابت کند، احتمال کوفه رجحان می‌یابد. در حکایتی که غضائری (صص ۹۹ ـ ۱۰۰) از خود ابن حمزه نقل کرده، به مراحل تحصیل او در طبرستان، قم و تکمیل آن در عراق اشاره رفته است. ابن حمزه در تاریخی نامشخص، شاید در جریان سفر به عراق، به حج رفته و در مکه از ابوغانم اسماعیل بن عبدالرحمن حارثی استماع کرده است (نک: ابن بابویه، *فضائل الاشهر*، ۳۲).

دربارهٔ فاصلهٔ ۳۲۸ تا ۳۵۶ ق از حیات ابن حمزه نیز در منابع سکوتی دیده می‌شود، ولی امکان ورود او به قم و ری، در راه بازگشت به طبرستان، بعید نمی‌نماید. احتمال دارد استماع محمد بن علی بن بابویه قمی و جعفر بن احمد بن رازی از او در همین سفر بوده باشد

1. Schiaparrelli

(نک: همو، *الخصال*، ۴۲۰؛ ابن رازی، *جامع الاحادیث*، ۱۵؛ همو، *نوادر*، ۳۹).

ابن حمزه در ۳۵۶ ق به بغداد رفت، و مشایخ آنجا از او استماع کردند (نجاشی، ۶۴؛ طوسی، *فهرست*، ۵۲؛ قس: همو، رجال، ۴۶۵؛ علامۀ حلی، ۴۰؛ و ابن داوود حلی، ۱۱۷ که در آنها ۳۵۴ یا ۳۶۴ ق ضبط شده است). نجاشی بدون تصریح به بازگشتن یا بازنگشتن او به طبرستان گزارش کرده که وی در ۳۵۸ ق وفات یافته است (نجاشی، همانجا)، ولی ابن اسفندیار (صص ۱۰۲ ـ ۱۰۳) مرقد او را در آمل دانسته است و از این رو وی باید پس از بغداد به طبرستان بازگشته باشد. در عبارتی منقول از *لمح البرهان* شیخ مفید از یکی از مشایخ خود با عنوان «الشریف الزکی ابومحمد الحسینی» یاد شده که بنا به ظاهر عبارت در ۳۶۳ ق هنوز زنده بوده است (نک: ابن طاووس، *اقبال*، ۵)، ولی مشکل بتوان براساس این عبارت غیر صریح در گزارش نجاشی تردید کرد و وفات ابن حمزه را پس از ۳۶۳ ق دانست. در زمان حکومت اردشیر (ظاهراً حسام‌الدوله پسر کین خواز، د ۶۴۷ ق)، بهاءالدین مامطیری او را بر آن داشت تا مقبرۀ ابن حمزه را تجدید بنا کند (ابن اسفندیار، ۱۰۳).

درمورد مشایخ روایی اوبجز آنان که‌یاد شد، ازمحمدبن عبدالله‌بن جعفر حمیری (نک: مفید، *امالی*، ۲۵۳؛ طوسی، *امالی*، ۲۰۶/۱)، علی بن ابراهیم قمی (نجاشی، ۱۶، جم؛ طوسی، *فهرست*، ۶۳، جم)، علی بن حاتم قزوینی (مفید، همان، ۳۳) و محمد بن جریر بن رستم طبری (نجاشی، ۳۷۶) می‌توان نام برد. در سندی در *الاختصاص* (مفید، ۲۲) روایت ابن حمزه، از کلینی نیز دیده می‌شود (برای دیگر مشایخ او نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۴۲۰، ۵۳۲؛ همو، عیون، ۳۶/۱؛ ابن رازی، *جامع الاحادیث*، ۱۵؛ مفید، همان، ۳۱۷؛ نجاشی، ۳۳۵؛ طوسی، *امالی*، ۱۵۳/۱، ۲۰۷، ۲۰۸؛ ۳۲/۲؛ راوندی، ۳۰۹؛ ابن طاووس، *فلاح*، ۱۵۲).

از شاگردان و راویان او نیز بجز موارد مذکور در مقاله، احمد بن محمد بن عبیدالله ابن عیاش جوهری (ابن عیاش، ۴۸)، محمد بن احمد ابن شاذان قمی (ابن شاذان، ۷۶)، احمد بن علی بن نوح سیرافی (نجاشی، ۲۶، جم)، محمد بن محمد بن نعمان مفید (طوسی، *فهرست*، ۵۲؛ نجاشی، ۱۶، جم). حسین بن عبیدالله غضائری (طوسی، همانجا؛ نجاشی، ۳۷، ۴۵) و احمد بن عبدالواحد ابن عبدون (طوسی، همانجا؛ همو، «مشیخة التهذیب»، ۳۲) شایان ذکرند (درمورد دیگر راویان وی نک: خزاز، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۸۸؛ ابن طاووس، *فلاح*، ۱۵۲).

از نظر رجالی گرچه توثیقی درمورد ابن حمزه نرسیده، ولی مفید و طوسی او را به زهد و ورع و صلاح ستوده‌اند (مفید، *امالی*، ۸، ۱۲، ۲۵۳، جم؛ طوسی، *فهرست*، ۵۲؛ همو، رجال، ۴۶۵) و نجاشی او را از بزرگان طایفۀ امامیه شمرده است (ص ۶۴). همچنین ابن بابویه و غضائری دربارۀ او عبارت «رضی الله عنه» به‌کار برده‌اند (ابن بابویه، *الخصال*، ۴۲۰، جم؛ غضائری، ۹۹).

ابن حمزه نه تنها در حدیث شهرت داشت، بلکه به عنوان فقیه نیز شناخته می‌شده است (نجاشی، ۶۴؛ طوسی، *فهرست*، ۵۲؛ ابن صوفی، ۲۰۹؛ قس: ابن طاووس، *اقبال*، ۵). همچنین در برخی منابع از او با عنوان نسب شناس (ابن عنبه، ۳۱۴)، ادیب (طوسی، رجال، ۴۶۵؛ همو، *فهرست*، همانجا)، شاعر (ابن شهرآشوب، *معالم*، ۱۵۰؛ فخر رازی، ۱۷۰؛ ابن اسفندیار، ۱۰۲) و حتی متکلم (همانجا) یاد شده است و عناوین آثار مفقود او برخی از این گفته‌ها را تأیید می‌کند.

ازجمله آثار متعدد ابن حمزه *المبسوط فی عمل یوم ولیلة*، *الاشفیة فی معانی الغیبة* و*تباشیر الشریعة* قابل ذکرند (درمورد این آثار و جز آن نک: نجاشی، ۶۴؛ طوسی، *فهرست*، ۵۲؛ ابن صوفی، ۲۰۹). از اشعار او ابن‌اسفندیار قصیده‌ای‌در ۳۷ بیت (صص ۱۰۳ـ ۱۰۵) و ابن شهرآشوب یک دو بیتی (*مناقب*، ۶۸/۳) نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن رازی، جعفر بن احمد، *جامع الاحادیث*؛ همو، *نوادر الاثر*، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب*، قم، چاپخانۀ علمیه؛ ابن صوفی، علی بن محمد، *المجدی*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال*، ایران، سنگی، ۱۳۲۰ ق؛ همو، *فلاح السائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی؛ ابن عنبه، احمد بن علی، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن عیاش جوهری، احمد بن محمد، *مقتضب الاثر*، قم، چاپخانه علمیه؛ خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ راوندی، سعید بن هبة الله، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *فهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانۀ مرتضویه؛ همو، «مشیخة التهذیب»، شرح مشیخة *تهذیب الاحکام* حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ علامۀ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ غضائری، حسین بن عبیدالله، «تکملة»، *رسالة ابی غالب الزراری فی آل اعین*، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ فخر رازی، محمد بن عمر، *الشجرة المبارکة*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مروزی، اسماعیل بن حسین، *الفخری*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مفید، محمد ابن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعة المدرسین؛ همو، *الامالی*، به کوشش غفاری و استاد ولی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ‌حَمْزه، عمادالدین ابوجعفر محمدبن علی‌بن حمزۀ طوسی، فقیه امامی سدۀ ۵ـ۶ ق / ۱۱ـ۱۲م و صاحب کتاب *الوسیلة*. از زندگی، مشایخ و شاگردان وی هیچ گزارش صحیحی در دست نیست. قدیم‌ترین کسی که از او نام برده، منتجب‌الدین (د بعد از ۶۰۰ ق) است که ضمن ذکر او در *فهرست* (ص ۱۶۴) به عنوان فقیه، چند اثر از جمله *الوسیلة* را به او نسبت داده است. ابن‌شهر آشوب (د ۵۸۸) فهرست‌نویس دیگر سدۀ ۶ گرچه نامی از وی نبرده، ولی در ضمن کتبی که مؤلف آنها را نمی‌شناخته، از کتابی با عنوان *الوسائل الی نیل الفضائل* نام برده (ص ۱۴۵) که می‌تواند همان *الوسیلة الی نیل الفضیلة* ابن‌حمزه باشد. یادکردن ابن‌حمزه از شیخ طوسی (د ۴۶۰ق)

و ابویعلی سلاّر دیلمی (د ۴۶۳ ق) به عنوان متوفی (صص ۱۸۰ ـ ۱۸۱، جم)، و ذکر شدن *الوسیلة* در *فهرست* منتجب‌الدین که پیش از ۵۸۴ق تألیف شده (نک: طباطبائی، ۴۸)، نشان می‌دهد که تألیف *الوسیلة* در فاصلهٔ سالهای ۴۶۳ ـ ۵۸۴ ق صورت گرفته است. حال با توجه به اینکه ابن‌حمزه در این کتاب از ابن‌براج (د ۴۸۱ق) تأثیر پذیرفته و فقیهان نیمهٔ دوم قرن ۶ ق / ۱۲م از جمله راوندی (د ۵۷۳ ق) از *الوسیلة* استفاده کرده‌اند (نک: ادامهٔ همین مقاله)، می‌توان دورهٔ حیات او را در اواخر قرن ۵ ق / ۱۱م و نیمهٔ اول قرن ۶ ق / ۱۲م تعیین کرد. در منابع سدهٔ اخیر گفته شده که مقبره‌ای به نام او در حومهٔ کربلا وجود دارد (آقا بزرگ، ۶۶/۱۰؛ صدر، ۳۰۵). در نوشته‌های برخی از نویسندگان متأخر در مورد نام ابن‌حمزه مؤلف کتاب *الوسیلة* اختلافاتی دیده می‌شود که با توجه به تصریح به نام مؤلف در منابع متقدم نمی‌تواند چندان قابل‌توجه باشد، از جمله محقق‌کرکی در اجازهٔ خود به قاضی‌صفی‌الدین (مجلسی، ۷۶/۱۰۵)، مؤلف *الوسیلة* را هبةالله بن حمزه از فقیهان حلب دانسته که ابداً شخص شناخته شده‌ای نیست. همچنین صاحب *نظام‌الاقوال*، کتاب *الوسیلة* را از ابویعلی محمدبن حسن‌بن حمزهٔ جعفری (برای شرح حال او نک: نجاشی، ۴۰۴) دانسته (امین، ۲۶۴/۲؛ قس: افندی، ۱۲۳/۵) که با توجه به وفات او در ۴۶۳ ق نمی‌تواند مقبول باشد (در مورد اقوال ضعیف‌تر نک: افندی، امین، همانجاها؛ قس: حر عاملی، ۳۶۱/۲).

گرایش فقهی ابن‌حمزه: ابن‌حمزه را باید از پیروان مکتب شیخ طوسی به‌شمار آورد. مقایسه‌ای میان فتاوی او در *الوسیلة* و فتاوی شیخ طوسی نشان می‌دهد که او چهارچوب فقه شیخ طوسی را پذیرفته است. ابن‌حمزه در تألیف *الوسیلة* از میان آثار شیخ طوسی از *نهایه* بیشتر بهره برده است و حتی گاه ابن ادریس (بدون ذکر نام) او را تابع کتاب *نهایه* دانسته است (قس: میان ابن‌حمزه، ۳۴۶، طوسی، *نهایه*، ۳۶۹ و ابن‌ادریس، ۳۸۰ ـ ۳۸۱، در مسألهٔ بطلان تدبیر به اباق). همچنین او را می‌توان در زمرهٔ فقیهانی شمرد که حمصی (فقیه نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق) آنان را بازگوکنندهٔ فقه شیخ طوسی و در واقع پیرو او دانسته است (نک: ابن طاووس، ۱۲۷). با اینهمه سخنان ابن‌ادریس و حمصی را در مورد او باید تا حدودی اغراق‌آمیز دانست، زیرا ابن‌حمزه نه تنها در مواردی با آرای شیخ طوسی مخالفت کرده و شاید گاهی سعی در تعدیل حکم او داشته است (مانند قول وی به استحباب تقدیم مضمضه بر استنشاق، نک: علامهٔ حلی، ۲۶، سطر ۱؛ قول او در تسعیر، نک: همو، ۱۶۸/۲، سطر ۱۵)، بلکه به طرح فروع جدیدی در فقه پرداخته که در کتب شیخ طوسی مطرح نبوده است (به عنوان نمونه نک: ابن‌حمزه ۲۴۴؛ قس: علامهٔ حلی، ۱۸۳/۲، سطر ۱۲).

یکی از بارزترین مشخصه‌های فقه ابن‌حمزه را باید روش او در بیان احکام دانست. او ابتدا شقوق مختلف مسأله را با قید عدد به طور مجمل مشخص می‌کند و سپس به تفصیل یکایک شقوق مزبور می‌پردازد. او در این تقسیمات خود واجب و مستحب، حرام و مکروه، فعل و ترک و کمیت و کیفیت را از یکدیگر تمیز داده و هر کدام را جداگانه آورده است. وی در مقدمهٔ *الوسیلة* (صص ۴۲ ـ ۴۳) می‌گوید این روش تقسیم‌بندی موجب سهولت حفظ احکام می‌گردد. اگرچه ابن‌حمزه را نمی‌توان مبدع این روش دانست، ولی او این روش را به کمال رسانده است.

از دیگر مشخصه‌های فقه ابن‌حمزه تعریف او از اصطلاحات فقهی در آغاز برخی از ابواب است. وی بجز شیخ طوسی، از نظریات دیگر فقهای معاصر وی نیز بهره‌برده است. مثلاً در چندین مورد (صص ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۸۰) به صراحت نظریات ابویعلی سلار دیلمی را نقل کرده است (قس: سلار، ۱۲، سطر ۱، ۱۷، ۱۸، ص ۱۴، سطر ۲۰). با یک بررسی سبک شناختی روشن می‌شود که تا حدودی از ابن‌براج نیز تأثیر پذیرفته است (به عنوان نمونه قس: بین ابن‌براج، ۱۹/۱ـ۲۵ و ابن‌حمزه، ۷۲ ـ ۷۶، در احکام آبها و اَسآر).

رواج فقه ابن‌حمزه: اگرچه در آثار نیمهٔ دوم قرن ۶ ق / ۱۲م نامی از ابن‌حمزه برده نشده، ولی تأثیر فقه او در این آثار به روشنی مشهود است. مقایسه بین مندرجات *فقه القرآن* راوندی با *الوسیلة* (به عنوان نمونه قس: بین راوندی ۱۸۹/۱ـ۱۹۹ و ابن‌حمزه ۱۴۴ـ۱۴۶؛ راوندی، ۵۸/۲ و ابن‌حمزه، ۲۶۵؛ راوندی ۲۱۱/۲، ۲۱۲ و ابن‌حمزه، ۳۴۰، ۳۴۲)، تأثر راوندی از ابن‌حمزه را نشان می‌دهد. راوندی حتی در مواردی چون حکم خون سگ و خوک در لباس نمازگزار (نک: ابن‌ادریس، ۳۵، سطر ۲۹؛ قس: ابن‌حمزه، ۷۷) در فتوای شاذ از او تبعیت کرده است. ابن‌زهره (د ۵۸۵ ق) نیز در *الغنیه* تا حدودی از او تأثیر پذیرفته است (به عنوان نمونه قس: بین ابن‌زهره، ۴۰، ۴۳، ۴۴ و ابن‌حمزه، ۱۱۲ ـ ۱۱۴، ۱۲۱). همچنین ابن‌ادریس در *السرائر* که تألیف آن را در ۵۸۷ ـ ۵۸۸ ق به پایان برده، از *الوسیلة* با تعبیر «بعض کتب اصحابنا» بسیار نقل قول می‌کند و اغلب با نظریات ابن‌حمزه به گونه‌ای انتقادآمیز برخورد می‌کند (به عنوان نمونه ص ۳۵، سطر ۲، ص ۳۸، سطر ۷؛ قس: ابن‌حمزه ۷۶، ۷۷). البته نظر ابن‌ادریس در مواردی موافق نظر ابن‌حمزه است (نک: ابن‌حمزه، ۲۸۲، سطر ۵؛ ابن‌ادریس، ۱۷۳، سطر ۲۱؛ قس: یحیی‌بن سعید، ۸۹). رسالهٔ *ازاحة العلة فی معرفة القبلة* از شاذان‌بن جبرئیل قمی (نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق) را نیز ظاهراً باید تفصیل و تکمیل مندرجات *الوسیلة* (صص ۸۵ ـ ۸۶) دانست (نیز قس: طوسی، مبسوط، ۷۷/۱ـ۷۸، که به نوبهٔ خود مورد الهام ابن‌حمزه و شاذان قرار گرفته است). کتاب *الوسیلة* در سدهٔ ۷ ق / ۱۳م در مکتب حلّه بیش‌از پیش مورد توجه قرار گرفت. محقق حلی (د ۶۷۶ق) بدون تصریح به نام ابن‌حمزه چهارچوب *الوسیلة* را به خصوص در بخش عبادات *شرایع* پذیرفته، و نه تنها در فصل‌بندی بخش عبادات دقیقاً از او پیروی کرده، بلکه در عناوین بابها، شکل طرح مسائل و گاهی محتوا نیز تا حدود قابل‌توجهی تحت‌تأثیر او قرار داشته است. یحیی بن سعید حلی (د ۶۹۰ق) در *نزهة الناظر* (ص ۶، جم) و آبی (ه م) در *کشف الرموز*، تألیف شده در ۶۷۲ ق (۴۰/۱، جم) به نام ابن‌حمزه تصریح

کرده و فتاوی او را نقل کرده‌اند. اوج مطرح شدن ابن‌حمزه در آثار فقهی حله را باید در *مختلف الشیعهٔ* علامه حلی (د ۷۲۶ ق) دانست. *الوسیلة* براساس آنچه از نامهٔ علقمی وزیر به تاج‌الدین ابن‌صلایا برمی‌آید، از رایج‌ترین کتب بین شیعهٔ عراق (به خصوص حلّه) در سدهٔ ۷ ق بوده است (نک: سبکی، ۲۶۵/۸). در اینجا باید یادآور شویم که صرف‌نظر از یک طریق روایت مخدوش در اجازهٔ کرکی به قاضی صفی‌الدین (مجلسی، ۷۶/۱۰۵)، برخلاف کتب سلار، ابن‌براج و دیگر فقیهان شیعه، هیچ طریق متصلی برای روایت کتاب *الوسیلة* به مؤلف آن شناخته نشده است. خالی بودن اجازات مهم حله چون اجازهٔ علامه حلی به بنی زهره، اجازهٔ یکی از شاگردان یحیی بن سعید (مجلسی، ۶۰/۱۰۴ ـ ۱۳۷، ۱۵۲ ـ ۱۶۹) و مقدمهٔ رجال ابن‌داوود حلی (صص ۳ ـ ۸) از ذکر *الوسیلة* نشان‌دهندهٔ این نکته است که حتی فقهای حلّه این کتاب را به طریق وجادت شناخته‌اند نه روایت. به هر حال از آن زمان تاکنون استفاده از این کتاب همواره در آثار فقهی امامیه متداول بوده است.

آثـار: ۱. *الوسیلة الی نیل الفضیلة*. این کتاب در تهران، ۱۲۷۶ق ضمن *الجوامع الفقهیة* و در نجف، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م به کوشش عبدالعظیم البکاء و در قم، ۱۴۸۰ق، به کوشش محمد حسون به چاپ رسیده است؛ ۲. *الواسطة*. این کتاب را منتجب‌الدین (ص ۱۶۴) به وی نسبت داده است. در پایان نسخه‌های موجود *الوسیلة* زیادتی وجود دارد (صص ۴۶۱ ـ ۴۶۹) که از ظاهر عبارتی از آن در ص ۴۶۶ برمی‌آید که قطعه‌ای از کتاب *الواسطة* باشد؛ ۳. *المعجزات*. این کتاب را نیز منتجب‌الدین (همانجا) به وی نسبت داده، و برخی با این تصور که این کتاب همان *الثاقب فی المناقب* است، آن را به صاحب *الوسیلة* نسبت داده‌اند (نک: ابن‌حمزه، نصیرالدین، هـ د)؛ ۴ و ۵. *الرائع فی الشرائع* و *مسائل فی الفقه* (منتجب‌الدین، همانجا). یکی از شاگردان صیمری از متأخرین، بدون ارائهٔ مأخذ دو اثر با عناوین *التعمیم* و *التنبیه* را به ابن‌حمزه نسبت داده است (افندی، ۱۲۳/۵).

مآخذ: آبی، حسن‌بن ابی‌طالب، *کشف‌الرموز*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابن‌حمزه، محمدبن علی، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌داوود، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۸۳ق؛ ابن‌زهره، حمزة بن علی، «الغنیة»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۰م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان‌الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ راوندی، سعیدبن هبةالله، *فقه‌القرآن*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ سلار دیلمی، ابویعلی، «المراسم»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق؛ شاذان‌بن جبرئیل قمی، «ازاحة العلة فی معرفة القبلة»، ضمن *بحارالانوار*، ۷۳/۸۱ـ۸۵؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر والطباعة العراقیة؛ طباطبایی، عبدالعزیز، مقدمهٔ *فهرست* (نک: منتجب‌الدین در همین مآخذ)؛ طوسی، محمدبن حسن، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، «النهایة»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *المختلف*، تهران، ۱۳۲۴ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ محقق حلی، جعفربن حسن، *شرائع‌الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ منتجب‌الدین، علی‌بن عبیدالله، *فهرست اسماء علماء الشیعة*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ق؛ یحیی‌بن سعید حلی، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حسینی و نورالدین واعظی، نجف، ۱۳۸۶ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ حَمْزه، نصیرالدین ابوطالب عبدالله بن حمزة بن عبدالله ابن حمزة بن حسن بن علی طوسی مشهدی شارحی، عالم امامی سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م. گفته شده که ابن حمزه با شیخ طوسی رابطهٔ نسبی داشته (حسن بن زین‌الدین، ۱۵ ب) و نیز دایی پدر خواجه نصیرالدین طوسی بوده است (ابن فوطی، ۱۷۷/۵). از تاریخ ولادت و وفات او گزارشی نرسیده است، اما می‌دانیم که وی بخشی از حکومت سلطان سنجر سلجوقی (حک ۵۱۱ ـ ۵۵۲ ق / ۱۱۱۷ ـ ۱۱۵۷ م) را درک کرده است. از طرف دیگر آخرین اطلاع در مورد حیات وی حضور او در اصفهان پس از وفات منتجب‌الدین ابوالفتوح عجلی (د ۶۰۰ ق / ۱۲۰۴ م) است (مقدس اردبیلی، ۶۰۴؛ قس: ابن خلکان، ۲۰۸/۱ ـ ۲۰۹). چنانکه از شواهد مختلف برمی‌آید، مسکن وی در مشهد بوده، ولی مسافرتهایی به‌نقاط مختلف ایران و غیر آن داشته است، از آن جمله از حضور او در کاشان در ۵۶۰ ق (ابن حمزه، ۵۶ ب) و سبزوار در ۵۷۳ ق (کیذری، ۱۲۳۳/۳) اطلاع داریم. ابن حمزه در حدود ۶۰۰ ق سفری به‌ری داشته، سپس عازم مکه گردیده، و پس از انجام مناسک حج به‌اصفهان وارد شده است (مقدس اردبیلی، همانجا). از مشایخ او عفیف‌الدین محمد بن حسین شوهانی در مشهد، ابوالفتوح حسین بن علی رازی در ری، سید فضل‌الله بن علی راوندی و عمادالدین محمد ابن ابی القاسم طبری را می‌شناسیم (ابن حمزة، ۲۴ ب، ۸۶ الف؛ کیذری، ۴۶۲/۱ ـ ۴۶۴، ۱۲۳۳/۳ ـ ۱۲۳۴؛ مقدس اردبیلی، همانجا). استفادات ابن حمزه از *اعلام الورای* ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (به‌عنوان نمونه مقایسه شود بین ابن حمزة،۱۱۱ الف ـ ۱۲۰ الف و طبرسی، ۳۲۱ ـ ۳۲۶) و قرب فاصلهٔ بین آن دو این احتمال را که ابن حمزه از او علم آموخته، تقویت می‌کند. از شاگردان و راویان او می‌توان خواجه نصیرالدین طوسی (ابن فوطی، همانجا)، قطب‌الدین کیذری (کیذری، ۴۶۲/۱، ۱۲۳۳/۳)، مهذب‌الدین حسین بن رده وابوالحسن علی بن یحیی خیاط (مجلسی، ۸۶/۱۰۴، ۱۳۵، به‌نقل از اجازهٔ علامهٔ حلی) را نام برد. از اجازات ابن حمزه می‌توان به‌اجازهٔ او به‌سید منتهی بن محمد کیسکی در ۵۷۸ ق (نک: افندی، ۲۱۶/۳، به‌نقل از دست‌نوشتهٔ ابن حمزه)، و اجازهٔ او به‌کیذری در ۵۹۶ ق (نک: آقا بزرگ، *طبقات*، ۱۶۳/۶ ـ ۱۶۴، به‌نقل از برخی نسخ *حدائق الحقائق* کیذری) اشاره کرد. گرچه ابن حمزه در برخی منابع چون *حدائق* کیذری (همانجا)، و در اجازات مختلف به‌عنوان «راوی» مطرح شده، و کتاب *الثاقب* او نیز جنبهٔ روایی دارد، ولی نباید از نظر دور داشت که

منتجب‌الدین (ص ۱۲۵) و صاحب معالم (مجلسی، ۲۲/۱۰۶) او را فقیه خوانده‌اند، و ابن طاووس از کتاب *قضاء‌الصلاة* او در فقه سخن گفته است (نک: خوانساری، ۲۶۶/۶). از نظر رجالی منتجب‌الدین (همانجا) ابن حمزه را توثیق کرده، و کیذری (۴۶۲/۱) و علامۀ حلی (مجلسی، ۸۶/۱۰۴، ۱۳۵) او را بسیار ستوده‌اند. اگر «نصیرالدین حمزه» را در عبارت اولیاءالله آملی (ص ۸۱) همان نصیرالدین ابن حمزة بدانیم که دور از واقعیت نیست، باید گفت او در فتح طوس و نیشابور به‌دست غیاث‌الدین و شهاب‌الدین غوری (۵۹۷ ق) در مشهد بوده است (قس: ابن اثیر، ۱۶۴/۱۲ - ۱۶۷). براساس این گزارش چون سلطان غوری در مشهد از امام فخر رازی دربارۀ جامع و جفر سؤال کرد، او ابن حمزه عالم شیعی مشهد را برای پاسخ معرفی کرد و چون از او پرسش شد، پاسخ وافی داد (اولیاءالله آملی، همانجا). ناگفته نماند که در برخی منابع ــ چنانکه خواهد آمد ــ بین ابن حمزه صاحب این ترجمه و دیگران خلط شده است (نک: افندی، ۲۱۶/۳).

آثار: ۱. *الثاقب فی المناقب*، که در معجزات پیامبر (ص) و ائمه (ع) تألیف شده و در عین اینکه با آثار معاصران ابن حمزه چون *مناقب* ابن شهر آشوب و *الخرائج والجرائح* راوندی مشترکاتی دارد، احادیث منفرد زیادی در آن وارد شده است (به‌عنوان نمونه مقایسه شود بخش معجزات امام باقر (ع) از سه کتاب مذکور). مؤلف تألیف آن را ظاهراً در ۵۶۰ ق به‌پایان رسانده است (ابن حمزه، ۵۶ ب). نخستین کسی که از این کتاب نام برده حسن بن علی طبرسی (سدۀ ۷ ق) است که در دو اثر خویش *کامل بهائی* و *مناقب الطاهرین* آن را به‌اشتباه به‌ابن‌حمزه صاحب وسیله نسبت داده است (نک: خوانساری، ۲۶۲/۶ - ۲۶۳). مؤلفان سدۀ ۱۲ ق / ۱۸ م که نسخۀ کتاب را در اختیار داشته‌اند، ظاهراً مؤلف آن را نمی‌شناختند (نک: بحرانی، هاشم، ۲۰؛ بحرانی، یوسف، ۲۲۷/۲؛ افندی، ۴۸/۶؛ قس: صدر، ۳۱۸، به‌نقل از *ریاض الابرار* کمال‌الدین حسینی با عبارتی مبهم)، اما در منابع دو سدۀ اخیر به‌تبع از صاحب *کامل بهائی* معمولاً تصور شده که ابن حمزه مؤلف کتاب *الثاقب* همان صاحب وسیله است (به‌عنوان نمونه نک: خوانساری، ۲۶۲/۶ - ۲۷۴؛ نوری، ۲۲۳/۱). به‌هرحال شواهد زمانی موجود در متن *الثاقب* نشان می‌دهد که مؤلف آن حدود نیم قرن نسبت به‌صاحب وسیله تأخر داشته است. روایت مؤلف از شوهانی (۲۴ ب، ۸۶ الف) که از مشایخ معلوم عبدالله بن حمزه است، این اطمینان را به‌وجود می‌آورد که انتساب آن به‌صاحب وسیله نمی‌تواند صحیح باشد. از این اثر چندین نسخۀ خطی در کتابخانه‌های گوهرشاد (فاضل، ۶۵۳/۲)، مرعشی (مرعشی، ۲۷/۸) و در اصفهان (روضاتی، ۱۸۱/۱) موجود است (نیز نک: ملک، ۱۸۸/۱؛ ادبیات تهران، ۲۵، که نسخۀ *الثاقب* را با تردید یا بدون تردید به‌ابوجعفر محمد بن علی گرگانی نسبت داده‌اند؛ قس: آقابزرگ، *الذریعة*، ۴/۵)؛ ۲. *الوافی بکلام المثبت والنافی*، تألیف مختصری است در مسأله‌ای فلسفی که افندی (۲۱۵/۳) نسخه‌ای از آن را دیده است؛ ۳. *ایجاز المطالب من ابراز المذاهب*، تألیفی است در رد مذاهب مخالف امامیه به‌زبان فارسی که آن را پس از ۶۰۰ ق به‌پایان برده است. مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ ق) نسخه‌ای از این اثر را در اختیار داشته و از آن نقل کرده است (صص ۵۵۹، ۶۰۴؛ نک: افندی، ۲۱۶/۳)؛ ۴. *الهادی الی النجاة من جمیع المهلکات*: همچون اثر پیشین در رد مذاهب مخالف است که به‌زبان عربی تألیف شده و پس از ۶۰۰ ق به‌پایان رسیده است. مقدس اردبیلی (صص ۵۵۹، ۶۰۱، ۶۰۴) از این اثر نیز بهره جسته است؛ ۵. *قضاء‌الصلاة* که ابن طاووس (د ۶۶۴ ق) در *غیاث سلطان الوری* از آن نقل کرده و آن را به‌ابن حمزه نسبت داده است (نک: خوانساری، ۲۶۶/۶). نقل مؤلف این اثر از شوهانی صحت انتساب آن را تقویت می‌کند (همانجا).

در اجازات بدون ذکر عنوان، تصنیفات و روایاتی به‌ابن حمزه نسبت داده شده است (نک: مجلسی، ۸۶/۱۰۴، ۱۳۵، اجازۀ علامۀ حلی؛ همو، ۲۶/۱۰۶، ۲۸، اجازۀ صاحب معالم).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، به‌کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حمزه، عبدالله، *الثاقب فی المناقب*، عکس نسخۀ خطی موجود در کتابخانۀ جامع گوهرشاد مشهد؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، المطبعة العلمیة؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به‌کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ ادبیات تهران، خطی، ۱۳۴۴ ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ اولیاءالله آملی، محمدبن حسن، *تاریخ رویان*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بحرانی، هاشم، *مدینة المعاجز*، تهران، ۱۲۹۱ ق؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ حسن بن زین‌الدین، *الاجازة الکبیرة*، نسخۀ عکسی ضمیمۀ بحارالانوار، ج ۱۰۶ (نک: مجلسی در همین مآخذ)؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ راوندی، سعید بن هبة الله، *الخرائج والجرائح*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ روضاتی، محمدعلی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان*، اصفهان، ۱۳۸۲ ق؛ صدر، حسن، *تکملة امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ کیذری، قطب‌الدین، *حدائق الحقائق*، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مرعشی، خطی؛ مقدس اردبیلی، احمد، *حدیقة الشیعة*، تهران، انتشارات علمیۀ اسلامیه؛ ملک، خطی؛ منتجب‌الدین، علی ابن عبیدالله، *الفهرست*، به‌کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نوری، حسین، *دارالسلام*، قم، ۱۳۸۰ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ حَمّویه، نک: بنی حمویه.

اِبْنِ حُمَیْده، ابوعبدالله (یاقوت، *ادبا*، ۲۵۲/۱۸: ابوعبیدالله) محمدبن علی (۴۸۶ - ۵۵۰ ق/ ۱۰۹۳ - ۱۱۵۵م)، نحوی، ادیب، لغویِ حلّی. انتساب او به حلّه بی‌گمان به لحاظ سکنی، و نه تولد وی در آن شهر بوده است، زیرا این شهر را سیف‌الدوله صدقة بن منصور بن دُبَیْس در ۴۹۵ ق یعنی ۹ سال پس از تولد ابن حمیده بنا نهاد (همو، *بلدان*، ۳۲۲/۲ - ۳۲۳). ابن حمیده در شهر خود نزد شیخی معروف به خُزَیمه به فراگیری علوم گوناگون پرداخت و سپس در بغداد نزد ابن خشاب نحو آموخت و در این علم تبحر یافت (ابن قفطی، ۱۸۵/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹۱). او شعر نیز می‌سرود و ابن قفطی (همانجا) شعر او

را به نیکویی ستوده است، اما از تمام اشعار او بیش از ۵ بیت به دست ما نرسیده است (یاقوت، *ادبا*، ۱۸/ ۲۵۲ ـ ۲۵۳؛ صفدی، ۱۵۴/۴).

آثار: ۱. *الادوات فی النحو*، ۲. *الروضة فی النحو*، ۳. *شرح ابیات الجمل*، تألیف ابوبکر بن سراج، ۴. *شرح التصریف*، تألیف ابن جنی، ۵. *شرح اللمع*، تألیف ابن جنی، ۶. *شرح المقامات*، تألیف حریری، ۷. *الفرق بین الضاد و الظاء* (یاقوت، *ادبا*، ۲۵۲/۱۸؛ صفدی، ۱۵۳/۴ ـ ۱۵۴؛ فیروزآبادی، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ سیوطی، ۱۷۳/۱)، ۸. *کتاب الظاء* (حاجی خلیفه، ۱۴۳۵/۲)، ۹. *کتاب الفَرْق* (همو، ۱۴۴۶/۲؛ بغدادی، ۹۲/۲). تا آنجا که روشن است، از این ۹ کتاب منسوب به ابن حمیده که غالباً شرح آثار دیگران است، هیچ کدام به جای نمانده است.

مآخذ: ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سیوطی، *بُغیة الوُعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۴م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البُلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۹۷۲م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

زهرا خسروی

اِبْنِ‌حَنّاط، ابوعبدالله محمدبن سلیمان رُعَینی (د جمادی الآخر ۴۳۷ ق/ ۱۰۴۵م)، کاتب و شاعر نابینای قُرطُبی. نسب او به ذورُعَین حِمیَری از قبایل جنوب عربستان می‌رسد ــ که پس از مهاجرت به اندلس، در دار ذی رعین (که به سبب اقامت ایشان در آن بدین نام شهرت یافته) مسکن گزیدند (ابن حزم، ۴۳۴؛ مقری، ۲۹۶/۱) ــ و چون پدرش در قرطبه گندم فروشی داشت، وی به ابن الحناط شهرت یافت (ابن سعید، ۱۲۱/۱). او ظاهراً در قرطبه تولد یافت. از آغاز ضعفی در چشمانش پدیدار بود که در جوانی، بر اثر مطالعه، به نابینایی انجامید، اما نابینایی نه تنها به استعداد او زیانی نرسانید، که موجب شکوفایی آن نیز گردید (ابن بسام، ۱(۱)/ ۳۸۴). ظاهراً به یُمن همین استعداد بود که گندم فروش زادهٔ نابینا، نظر خاندان ذکوانی را که از قضات ثروتمند قرطبه بودند، به خود جلب کرد و در پناه آنان توانست با خاطری آسوده به کار دانش بپردازد (ابن سعید، همانجا) و علاوه بر شعر و ادب، در علومی چون نجوم، هیأت، منطق، فلسفه و حتی پزشکی، چنان تبحر یابد که ابن بسام (۱(۱)/۳۸۳) او را از جملهٔ دانشمندترین مردمان زمانش بشمارد. در این ایام، وی علاوه بر کار ادب، به طبابت نیز می‌پرداخت، زیرا می‌بینیم که ابن ذکوان وزیر، فرزندش را برای معالجه نزد او می‌فرستد (ابن سعید، ۱۲۲/۱).

ابن‌حناط در قرطبه، با بزرگان ادب نشست و برخاست داشت. ابن بسام (۱(۱)/ ۳۰۵ ـ ۳۰۶؛ قس: ابن ظافر، ۸۳؛ مقری، ۶۱۰/۳) از این کسان نام برده است: ابن بُرد، ابوبکر مروانی، طُبْنی و به ویژه ابن شُهَید. وی می‌کوشید با ابن شهید برابری کند، به همین جهت با وی «مناقضات» فراوان داشت و گاه بر وی چیره می‌آمد (ابن بسام، ۱(۱)/۳۸۳؛ حمیدی، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲؛ ابن‌قفطی، ۴۶۲)، با اینهمه هم او را مدح گفته (حمیدی، ۱۰۲/۱؛ نیز نک‍ : ابن قفطی، همانجا) و هم از خبر مرگ او گریسته است (حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۶۷ـ۶۸؛ مقری، ۲۶۳/۳). به قول ابن ابار (۳۸۷/۱) از زمان تسلط حمودیان بر قرطبه (۴۰۷ ق/ ۱۰۱۶م) بود که کار ابن حناط بالا گرفت، زیرا از خاندان حمودی علوی، یک بار علی (۴۰۷ ق) و دوبار برادرش قاسم (۴۰۸ ق و ۴۱۲ ق) بر قرطبه چیره شد و ابن حناط که به آیین شیعه بود، از ایشان هواداری می‌کرد. ۴ قصیده‌ای (ابن بسام، ۱(۱)/ ۳۹۰ ـ ۳۹۳) که در مدح علی و قصیدهٔ دیگری که در مدح برادرش قاسم سروده، دلیل روشنی بر این امر است، اما چون تسلط این خاندان بر قرطبه دوام نیافت، وی با دشمنی اهل آن شهر مواجه شد. علت دشمنی عامهٔ سنی مذهب، بی‌گمان گرایش او به تشیع بوده است. در رسایل و اشعار او گاه به این نکته اشاره‌ای رفته است: در رساله‌ای که خطاب به علی ابن‌حمود نوشته، از «مکارم هاشمیه و افعال علویه» سخن می‌گوید و در شعری که سخت به شعر منسوب به فرزدق در مدح امام زین‌العابدین (ع) شبیه است، «ابناء فاطمه» را می‌ستاید (عمادالدین کاتب، ۳۰۰/۲ ـ ۳۰۷). همچنین، صفتهای بددینی، بی‌تدبیری، بی‌اعتمادی به خویشتن و تلون مزاج... که ابن بسام به او نسبت داده (۱(۱)/۳۸۴؛ قس: ابن سعید، ۱۲۳/۱)، علتی جز تشیع او نداشته است. با اینهمه ابن سعید می‌نویسد (۱۲۱/۱) که چون علم منطق بر وی غالب بود، از قرطبه تبعیدش کردند. به هر حال وی در اواخر عمر، شاید اندکی بعد از ۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م هم به سبب تشیع، هم به دلیل گرایش به فلسفه، و هم از بیم ابوحزم جَهْوَر (ابن ابار، ۳۸۷/۱) که در ۴۲۲ ق/ ۱۰۳۱ م بر قرطبه چیره شده بود، به الجزیرة الخضراء گریخت و نزد حمودیان که پیش از آن در قرطبه مدحشان گفته بود، پناه گرفت. محمد المهدی که در آن هنگام صاحب الجزیرة بود، از او حمایت کرد (ابن بسام، ۱(۱)/۳۸۳؛ ابن سعید، همانجا)، اما در منابع موجود، هیچ شعری که ابن حناط در مدح وی سروده باشد، نیامده است. در آخرین سالهای عمر، شاید به امید بازگشت به قرطبه، در مرگ ابوحزم جهور مرثیه‌ای سرود و در آن ابوالولید را به جانشینی پدر تهنیت گفت (ابن بسام، ۱(۱)/۳۹۳). در آخرین سال عمر نیز رساله‌ای که خود *وَشْیُ القلم وحَلْیُ الکرم* خوانده و به *الرسالة المهرجانیة* معروف گردیده برای مظفر بن افطس که در ۴۳۷ ق/ ۱۰۴۵ م امیر بطلیوس شد، فرستاد (ابن ابار، همانجا). این رساله تاریخ وفات او را که ابن حیان ذکر کرده (ابن بسام، ۱(۱)/ ۳۸۳) تأیید و گفتهٔ حمیدی (۱۰۳/۱) و سمعانی (۲۷۲/۴) و ضبی (ص ۶۸) را سست می‌سازد.

از جزئیات زندگی او چیز دیگری نمی‌دانیم. ابن سعید (۱۲۲/۱) شوخی مستهجنی به او نسبت می‌دهد که با آن خوی ناشایستی که ابن بسام در حق او ذکر کرده، بی‌تناسب نیست، اما شعر و نثر او، بی‌آنکه مزیت چشم‌گیری داشته باشد، محتشم و پروقار است. از آثار او جز همان چند رساله و چند قصیده که در منابع آمده است، چیزی نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم آیا او آنچنانکه ابن ابار (همانجا) مدعی شده

دیوانی داشته است یا نه. از رسایل و قصاید مدحیهٔ او، منتخباتی را ابن بسام آورده است، اما گزیده‌های عمادالدین کاتب اصفهانی غالباً در معانی دیگری است: رساله در طردیات (۲۹۷/۲)، وصف عروسی و خوراک و شراب در آن (۲۹۸/۲)، وصف کشتی و کسانی که سوار و پیاده می‌شوند (۲۹۹/۲ ـ ۳۰۰).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹م؛ ابن حزم،علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *المحمدون من الشعراء و اشعارهم*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ حمیدی، محمدبن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ حَنْبَلی، ابوعبدالله رضی‌الدین محمدبن ابراهیم بن یوسف ابن عبدالرحمن حلبی (۹۰۸ ـ ۹۷۱ق / ۱۵۰۲ ـ ۱۵۶۳م)، مورخ، لغت‌شناس، شاعر و فقیه حنفی مذهب. اشتهار او به ابن‌حنبلی از باب انتساب به نیای بزرگش عبدالرحمن است که قاضی حنابله در حلب بود (نک: فاخوری، ۱(۱)/۷). پدرش (د۹۵۹ق / ۱۵۵۲م) نیز به همین نام شهرت داشت و در حلب به کار فقه و حدیث مشغول بود (نک: تونکی، ۴۸۸/۴). رضی‌الدین در حلب زاده شد و همانجا زیست و او را تاذفی، منسوب به قریهٔ تاذف در نزدیکی حلب نیز گفته‌اند. همچنین بنابر ادعای خود او که نیاکانش را از بنوربیعة دانسته، ربعی نیز خوانده شده است (*درالحبب*، ۱(۱)/۶، *عقدالخلاص*، ۱۶۹). با آنکه حدود ۷۵ کتاب نوشته و سخت مورد تمجید بوده است، از زندگی او چیزی نمی‌دانیم. گویی عمر او سراسر به تألیف یا تدریس در یکی از مدارس حلب گذشته و از هرگونه حادثهٔ قابل ذکر تهی بوده است. منابع موجود حدود ۱۰۰ سال بعد به کار او پرداخته و همه به گفتاری کوتاه بسنده کرده‌اند. ابن‌حنبلی نظر به گستردگی شگفت مضامین کتابهایش، استادان بسیاری داشته است که برخی را در منابع ذکر کرده‌اند (مثلاً، نک: غزی، ۴۲/۳؛ ابن‌عماد، ۳۶۵/۸). او قرآن را نزد احمد باکزی، *شرح شافیهٔ* جاربردی و *شرح کافیهٔ* احمد هندی را نزد عبدالرحمن بن فخرالنساء، بخشی از *صدرالشریعة* در فقه حنفی را نزد ابن‌طاس بَصْتی، *مطوّل* و حواشی جرجانی بر آن را نزد احمد هندی، *شرح النّخبة* ابن حجر در مصطلحات حدیث را نزد محمدبن شعبان دیروطی، کتاب *النّزهة* در علم حساب را نزد خناجری، بلاغت را نزد موسی سرسولی (رسولی)، متن چَغْمینی در علم هیأت را نزد ولی‌الدین شروانی (محمد راغب، ۶۰/۶ ـ ۶۱)، قواعد صرف و نحو و عروض و منطق را نزد علی حصکفی خواند (ضامن، ۸). علاوه بر این او به تصوف نیز تمایل داشت و چنانکه خود گوید (*عقدالخلاص*، همانجا) قادری مشرب بود. نیز در شرح احوال عبداللطیف جامی گوید که این شیخ در تکیهٔ خسرویّه، او را «تلقین ذکر» کرد و سپس یک «دستورالعمل» به فارسی برای او نوشت، زیرا به سبب تدارک سفر فرصت نوشتن آن را به عربی نداشت. آنگاه ابن‌حنبلی آن دستورالعمل را با اجازهٔ شیخ به عربی ترجمه کرد و شعرهای فارسی آن را نیز به شعر عربی برگرداند. این رساله چون به تأیید شیخ رسید، میان دیگر صوفیان انتشار یافت (محمد راغب، ۶۱/۶). از این روایت درمی‌یابیم که ابن‌حنبلی، فارسی نیز می‌دانسته و حتی باادب و شعر فارسی آشنا بوده و از آن تأثیر پذیرفته بوده است. البته هیچ اثری به زبان فارسی از او در دست نیست و خفاجی (۱۷۲/۱) یکی از رباعیات او را که کاملاً هم‌وزن رباعیات خیام است نقل کرده و گفته است: مصراع چهارم آن از امثال عجم است. از سرگذشت او این را نیز می‌دانیم که در ۹۵۴ق حج گزارد و هنگام بازگشت، چندی در دمشق ماند و انبوهی از علما از محضرش کسب دانش کردند.

ابن‌حنبلی کاری جز تدریس و تألیف نداشته و از این رو شمار بسیاری از طالبان علم در خدمت او شاگردی کرده‌اند (غزی، ابن‌عماد، همانجاها). از آن میان علامه احمدبن ملا مشهورتر و به استاد نزدیک‌تر بوده است. هموست که چون استاد درگذشت و در گورستان صالحین حلب به خاک سپرده شد (غزی، ۴۳/۳)، دوبیتی دلنشینی بر قبر او نگاشت (محمد راغب، ۶۴/۶). نیز همومست که دیوان استاد را جمع‌آوری کرد (GAL, II/483). شعر او عموماً مورد پسند نویسندگان نبود. اگرچه خفاجی (۱۷۰/۱) به جمله‌ای کوتاه شعر او را ستوده، اما سخنان او از قبیل همان عمومیاتی است که معمولاً در حق همه می‌گویند. اشعار کوتاهی که او نقل کرده و نیز آنچه در *شذرات الذهب* (ابن‌عماد، ۳۶۵/۸ ـ ۳۶۶) و دیگر منابع آمده، هیچ‌یک نشانی از ذوق سرشار و طبع روان ندارند. شاید حق مطلب را غزی (همانجا) ادا کرده باشد که گوید: «او شعر نیز سروده است، اما شعرش نیکو نیست و هرکس اندک ذوقی داشته باشد تکلف آن را درمی‌یابد». با اینهمه، تا زمانی که دیوان خطی او بررسی نشده است، دربارهٔ شعر او نظر قاطعی نمی‌توان داد.

وسعت اطلاعات ابن‌حنبلی موجب شده است که او در بیشتر علوم رایج در آن روزگار کتابی بنویسد. فهرست گونهٔ ذیل از مضامین کتابهای او، این امر را روشن‌تر می‌سازد (شماره‌های داخل پرانتز، به فهرستی که از کتابهای او ترتیب داده‌ایم، ارجاع دارد): فرائض (۲۴، ۴۶، ۵۷)، فقه و اصول (۲، ۲۶، ۲۷، ۵۳، ۶۱)، حدیث و رجال (۷، ۴۸، ۶۵)، تاریخ و رجال (۴، ۲۵)، نسب‌شناسی (۱، ۴۵)، عروض (۱۶، ۴۵)، لغت‌شناسی (۳، ۵، ۶، ۸)، آیین نگارش (۹)، تصوف (۱۱، ۴۳، ۵۱، ۵۲، ۵۸، ۵۹)، صرف و نحو (۱۹، ۳۵، ۴۱، ۴۹، ۶۹) تفسیر (۱۳، ۵۰، ۶۲)، هندسه (۱۰، ۳۷)، حساب (۲۲، ۳۲، ۴۰، ۵۲)، طب و

داروشناسی (۱۸)، علوم غریبه (۱۶)، رؤیا (۵۴)، منطق (۲۹)، کیمیا (۶۰)، تجوید (۳۴)، لغز و چیستان (۲۱، ۳۳، ۳۶)، و نیز شعر (۱۸). خوشبختانه امروز بسیاری از کتابهای او به دست رسیده و بعضی نیز انتشار یافته است.

آثار چاپی:

۱. *الآثار الرفیعة فی مآثر بنی‌ربیعة*، به کوشش احمد الربیعی (در دست چاپ، نک: صالح، ۳۱). مؤلف در آن خواسته است نسب خود را به قبیلهٔ ربیعه برساند.

۲. «انوار الحلک علی شرح المنار لابن ملک» در علم اصول که همراه حاشیه‌های رهاوی و زیرک‌زاده بر *شرح المنار* در قسطنطنیه (۱۳۱۵ق) چاپ شده است.

۳. «بحرالعوّام فیما اصاب فیه العَوام»، که در *مجلة المجمع العلمی العربی* (شم ۱۵، دمشق، ۱۳۵۶ق / ۱۹۳۷م) به چاپ رسیده است. پس از آنکه حریری و ابن‌قتیبه (ه م م) خطاهای گفتاری عامهٔ مردم را تدوین کردند، گروهی به پاسخ‌گویی برخاستند و بر آن شدند که آنچه را عامیانه به شمار آمده است، به قلمرو زبان فصیح بازگردانند. از جملهٔ این کوششها، یکی کتاب ابن‌برّی و دیگر کتاب ابن‌منظور و سرانجام کتاب *بحرالعوام* ابن‌حنبلی است. وی در این کتاب ۲۲۰ کلمه را که تا زمان او معمولاً عامیانه به شمار می‌آمده است، به لهجه‌های فصیح عرب نسبت داد و در استعمال آنها مانعی ندید. از طریق این کتاب می‌توان تا حدی به لهجهٔ مردم شام در سدهٔ ۱۰ق نیز پی برد (قس: تنوخی، ۹۴).

۴. *دُرّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب* (دمشق، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م). غزی (۶/۱) که از این کتاب در *الکواکب* خویش استفاده برده، به شدت آن را مورد انتقاد قرار داده است. گوید در آن غثّ و سمین به هم آمیخته و مؤلف از مسیر تاریخ منحرف گشته و گاه برای اینکه در همهٔ حروف الفبا، شرح حالی بیاورد، ناچار شده است به نقاش و تاجر و آوازخوان و تنبورنواز هم بپردازد. ابن‌حنبلی خود به این امر توجه داشته، چنانکه می‌گوید: کاش اصلاً به تألیف در باب تاریخ نپرداخته بود (*درالحبب*، ۱(۱)/۹). با اینهمه نظر به علاقهٔ شدیدی که به شهر خود، حلب داشت، بر آن شد که تاریخ حلب را که از زمان موفق‌الدین ابوذر (د۸۸۴ق / ۱۴۷۹م) نانوشته مانده بود، تکمیل کند (همان، ۱۳/۱ ـ ۱۴). به این ترتیب کتاب *درالحبب* گروه فراوانی را از رجال معروف سده‌های ۹ و اوایل ۱۰ق در حلب شامل است و این برنامه‌ای است که او خود در آغاز کتاب (۱(۱)/۱۷ ـ ۱۸) تعیین کرده است (دربارهٔ کیفیت کتاب نک: فاخوری، ۱(۱)/۲۱ ـ ۲۹).

۵. *سَهْم الألحاظ فی وهم الالفاظ*، به کوشش حاتم صالح ضامن در بیروت (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م) به چاپ رسیده است. این کتاب درست برخلاف کتاب *بحرالعوام* دربارهٔ لحن (خطا در اِعراب) در زبان عامهٔ مردم نگارش یافته و ذیلی بر کتاب *درة الغواص* حریری است که خود آن را مورد انتقاد قرار داده بود (سهم، ۲۳ ـ ۲۴). مصحح همین اثر را همراه *اربعة کتب فی التصحیح اللغوی* (بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م) مجدداً انتشار داده است.

۶. *عَقْد الخلاص فی نقد کلام الخواص*. ابن حنبلی زمانی به استخراج بعضی کلمات مورد نظر خویش از کتاب *درة الغواص* پرداخت و آن مجموعه را *الدرّ الملتقط فی تبیین الغلط* نامید، اما گویا کتاب از میان رفته بود که او دوباره به تدوین کتاب *عقد الخلاص* در همان باب همت گماشت. مضمون کتاب آمیخته‌ای است از دو کتاب *بحرالعوام* و *سهم الالفاظ*، زیرا باب اول آن به ردّ برخی از گفته‌های حریری اختصاص دارد و باب دوم آن به تأیید برخی دیگر. این کتاب را نهاد حسوبی صالح در پایان کتاب خویش به نام *جهود ابن الحنبلی اللغویة* انتشار داده است (بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م).

۷. *قَفْو الأثر فی صَفْو علوم الأثر*. مؤلف در مقدمهٔ کتاب، تاریخ گونه‌ای از کتب مصطلح حدیث می‌نگارد و از رامهرمزی (د ۳۶۰ ق/ ۹۷۱م) که سرآغاز سلسلهٔ این مؤلفان است تا ابن حجر که در زمان او آخرین کس بوده است، گروهی را بر می‌شمارد. وی گوید: ابن حجر بر اساس *معرفة انواع علم الحدیث*، تألیف ابن الصلاح (مشهور به مقدمهٔ ابن الصلاح)، کتاب مختصری به نام *نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر* تدارک دید که در واقع دست‌افزار همهٔ طالبان علم شد. بدین جهت چند تن بر آن حاشیه و تفسیر نوشتند. ابن حنبلی نخست با توجه به اصل کتاب و حواشی آن جزوه‌ای به نام *مَنْح النُّغْبة علی شرح النخبة* دربارهٔ مصطلح حدیث تدوین کرد، اما پس از چندی آن را فرونهاد و با استناد بر همان منابع *قفو الأثر* را نوشت. این کتاب نخستین بار در قاهره (۱۳۲۶ ق) به چاپ رسید، سپس عبدالفتاح ابوغده آن را به صورت شایسته‌ای تجدید چاپ کرد (بیروت، ۱۴۰۸ ق).

۸. «نورالانسان فی اشتقاق لفظ الانسان»، که دربارهٔ اشتقاق کلمهٔ انسان و بررسی مذاهب بصری و کوفی دربارهٔ ریشهٔ آن است، به کوشش رشید العبیدی در *مجلة الاستاذ* (شم ۳، بغداد، ۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: نسخ این کتابها همه را بروکلمان(GAL, II, 483; GAL, S, II/465-496) آورده و ما از تکرار آن خودداری‌می‌کنیم، اما هرگاه نسخه‌ای یافته‌ایم که وی یاد نکرده است، به منبع آن اشاره کرده‌ایم: ۹. *تحفة الفاضل فی صناعة الفاضل*، یا *تحفة الافاضل*؛ ۱۰. *تذکرة من نسی بالوسط الهندسی*؛ ۱۱. *ترویة الظّامی فی تبرئة الجامی*؛ ۱۲. *جواری المنشآت فی الجواری المنشآت*؛ ۱۳. *حاشیة علی انوار التنزیل* (تفسیر بیضاوی)، بخشی از یک نسخه در بغداد به خط مؤلف (نک: طلس، ۲۳۸)، یکی در دمشق(ظاهریه، علوم القرآن، ۲۲۱) و دیگری در بلغارستان (درویش، ۸۹/۱)؛ ۱۴. *حدائق احداق الازهار و مصابیح انوار الانوار*؛ ۱۵. *الحدائق الانسیة فی کشف الحقائق الاندلسیة فی العروض*؛ ۱۶. *الحیاض المترعة فی وفق الاربعین فی الاربعة*، در علوم غریبه، از این کتاب ظاهراً تنها یک نسخه و آن هم در قم موجود است (نک: مرعشی، ۳۴۲/۶)؛ ۱۷. *الدرر الساطعة فی الادویة*

القاطعة، در پزشکی و گیاه‌شناسی، این کتاب در واقع همان برء الساعة رازی و کامل الصناعة علی مجوسی است که وی به صورت ارجوزة تنظیم کرده است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، الطب و الصیدلة، ۲۳/۲) با نام ارجوزة الدرر الساطعة موجود است ؛ ۱۸. دیوان شعر؛ ۱۹. ربط الشوارد فی حل الشواهد، در نحو؛ ۲۰. رسالة فی الاحاجی و الالغاز؛۲۱. رسالة تشتمل علی جملة مایهواه السامع لقصد تشنیف المسامع؛ ۲۲. رفع الحجاب عن قواعد الحساب، که شرح نزهة الحُسّاب ابن هائم است؛ ۲۳. الروائح العودیة فی المدائح السعودیة؛ ۲۴. روضة الافراح علی السراجیة، در فرایض که گاه روضة الارواح خوانده شده؛ ۲۵. الزُّبَد و الضَّرَب فی تاریخ حلب، مختصر و ذیل تاریخ ابن العدیم که تا ۹۵۱ ق پیش آمده است؛ ۲۶. سرح اللب علی شرح اللب قاضی انصاری، کتابخانهٔ اوقاف موصل (عبدالرزاق احمد، ۲۰۷/۷؛ نیز نک: طلس، شم ۱۴۱۵)؛ ۲۷. سرح المقلتین فی مسح القلتین (سید، ۴۶۰/۱) یا شرح المقلتین...، عنوان این کتاب در درالحبب (۲ (۱)/۱۷۷؛ نک: صالح، ۴۱ ـ ۴۲) سرح المقلتین فی حکم القلتین است؛ ۲۸. سوابغ النوابغ که شرح نوابغ الکلم زمخشری است. این کتاب را سعیدبن محمد خادمی شرح کرده است (صالح، ۴۲). علاوه بر نسخه‌هایی که بروکلمان (GAL) آورده، نسخه‌ای نیز در مدینه (کحاله، ۱۰۵) موجود است؛ ۲۹. شرح ایساغوجی فی المنطق (دوسلان، 732)؛ ۳۰. شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری (نک: GAL, I/558)؛ ۳۱. شقائق الاکم بدقائق الحکم؛ ۳۲. عدة الحاسب و عمدة المحاسب، این کتاب شرحی است بر نزهة الحسّاب ابن هائم و از این جهت به کتاب رفع الحجاب او شباهت دارد، اما نمی‌دانیم آیا همان کتاب است یا نه (نک: آلوارت، شم 5961؛ ظاهریه، ریاضیات، ۲۷ ـ ۲۸؛ سید، ۱۲۳/۲)؛ ۳۳. غمز العین الی کنز العین، که گاه با عنوان قرالعین الی کنز العین آمده و شرحی است بر شعر «کنز من حاجی» خود او (خالدوف، شم 8740؛ ظاهریه، قسم الادب، ۳۹۷)؛ ۳۴. الفوائد السریة فی شرح المقدمة الجزریة، در علم تجوید که به نام الفوائد السمیة فی علم التجوید نیز آمده است (GAL, S, II/276؛ نک: خالدوف، شم 262)؛ ۳۵, کُحل العیون النُجْل فی حل مسألة الکحل، این کتاب نحوی را برخی حل عیون الفحل خوانده‌اند (نک: صالح، ۳۷)؛ ۳۶. شعر کنز من حاجی و عمّی فی الاحاجی و المعمّی (علاوه بر بروکلمان، نک: خالدوف، شم 8739)؛ ۳۷. مخائل الملاحة فی مسائل الفلاحة؛ ۳۸. مخمس قصیدهٔ عبدالکریم زاده (دوسلان، شم 4187(12)) ؛ ۳۹. مرتع الظبا و مربع ذوی الصبا؛ ۴۰. مصابیح ارباب الرئاسة و مفاتیح ابواب الکیاسة، اما به نظر تونکی (۴۸۸/۴) این کتاب تألیف پدر اوست؛ ۴۱. مغنی الحبیب عن مغنی اللبیب، توپکاپی (TS, IV/119)؛ ۴۲. المنثور العودی علی المنظوم السعودی، این کتاب شرح میمیهٔ مولی ابوالسعود عمادی است. نسخه‌ای ازآن درجامع زیتونهٔ تونس (منصور، ۱۱۹) موجود است؛ ۴۳. نجوم المرید و رجوم المَرید (نک: خالدوف، شم 2513).

آثار غیرموجود: ۴۴. إحکام الاشعار باحکام الاشعار (حاجی خلیفه، ۱۸/۱)، ۴۵. إخبار المستفید بأخبار خالدبن الولید (بغدادی، ایضاح، ۴۶/۱)، ۴۶. اعانة العارض فی تصحیح واقعات الفرائض (بغدادی، هدیه، همانجا)، ۴۷. انموذج العلوم لذوی البصائر و الفهوم (محمد راغب، ۶۵/۶)، ۴۸. تأهیل من خطب فی ترتیب الصحابة فی الخطب (همو، ۶۷/۶)، ۴۹. التعریف علی تغلیط التطریف (حاجی خلیفه، ۱۱۳۹/۲)، ۵۰. تعلیقة علی تفسیر بیضاوی (محمد راغب، ۶۵/۶)، ۵۱. تلمیظ الشهد لأهل الحل و العقد (همانجا)، ۵۲. جنیات الحُسّاب فی علم الحساب (نک: صالح، ۳۶، به نقل از نورالانسان، ۱۴۴)، ۵۳. حاشیة علی شرح الوقایة لصدر الشریعة (شورا، ۹ (۲)/۶۵۵)، ۵۴. حور الخیام و عذراء ذوی الهیام فی رؤیة خیرالانام فی الیقظة و المنام (محمد راغب، ۶۶/۶)، ۵۵. ذخیرة الممات فی القول بتلقین من مات (همانجا)، ۵۶. رسالة فی عشرین بحثاً فی عشرین علماً (محمد راغب، ۶۷/۶)، ۵۷. زبالة السراج علی رسالة السراج (حاجی خلیفه، ۱۲۴۸/۲)، ۵۸. الشراب النیلی فی ولایة الجیلی (محمد راغب، همانجا)، ۵۹. شرح حکم ابن عطاءالله الاسکندری (همانجا)، ۶۰. شرح نزهة النظار فی صناعة الغبار (بغدادی، ایضاح، ۶۴۳/۲)، ۶۱. ظل العریش فی منع حل البنج و الحشیش (محمد راغب، همانجا)، ۶۲. العرف الوردی فی نصرة الشیخ الهندی (حاجی خلیفه، ۱۱۳۲/۲)، ۶۳. الفتح الجلی علی شرح المصباح لسیدی علی (بغدادی، هدیه، همانجا)، ۶۴. فتح العین عن الاسم غیر أوعین (محمد راغب، ۶۵/۶)، ۶۵. فرع الاثیث فی الحدیث (همو، ۶۶/۶)، ۶۶. القول القاسم للقاسمی قاسم (همو، ۶۷/۶)، ۶۷. الکنز المظهر فی استخراج المضمر (ابن عماد، ۳۶۵/۸؛ محمد راغب، ۶۶/۶)، ۶۸. لب القاصدین (صالح، ۴۵)، ۶۹. مستوجبة التشریف بتوضیح شرح التصریف (محمد راغب، همانجا)، ۷۰. مصباح الدجی فی حرف الرجا (حاجی خلیفه، ۱۷۰۵/۲)، ۷۱. مطلوب الخانی فی السفر السلیمانی (محمد راغب، همانجا)، ۷۲. موارد الصفا و موائد الشفا (حاجی خلیفه، ۱۰۵۴/۲)، ۷۳. وسیلة المظلوم الی تحصیل العلوم (همو، ۲۰۱۰/۲).

مآخذ: ابن حنبلی، محمدبن ابراهیم، سهم الالحاظ فی وهم الالفاظ، به کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، تفو الاثر فی صفو علوم الاثر، به کوشش عبدالفتاح ابوغدة، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ همو، «بحر العوام فیما اصاب فیه العوام»، به کوشش عزالدین تنوخی، مجلة المجمع العلمی العربی، شم ۱۵، دمشق، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م؛ همو درالحبب، به‌کوشش محموداحمد فاخوری و یحیی زکریا عبارة، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ همو، «عقدالخلاص فی نقد کلام الخواص»، همراه جهود ابن الحنبلی اللغویة (نک: صالح در همین مآخذ)؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ تنوخی، عزالدین (نک: ابن حنبلی، «بحرالعوام...» در همین مآخذ)؛ تونکی، محمدحسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خفاجی، احمدبن محمد، ریحانة الالباء، به کوشش عبدالفتاح محمدالحلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ درویش، عدنان، فهرس مخطوطات العربیة... البلغاریة، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ سید، خطی؛ شورا، خطی؛ صالح، نهاد حسوبی، جهودابن الحنبلی اللغویة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ضامن، حاتم صالح، مقدمه بر سهم (نک: ابن حنبلی در همین مآخذ)؛ طلس، محمد اسعد،

الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات، الطب و الصیدلة، علوم القرآن، قسم الادب)؛ عبدالرزاق احمد، سالم، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، دارالکتب للطباعة و النشر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸ م؛ غزی، محمدبن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۸ م؛ فاخوری، محمود احمد و یحیی زکریا عبارة، مقدمه بر *درالحبب* (نک: ابن حنبلی در همین مآخذ)؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ محمد راغب، محمود هاشم، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶ م؛ مرعشی، خطی؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 – 1895; GAL; GAL, S; Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya*, Moscow, 1986; TS.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ حِنْزابه، نک: ابن فرات.

اِبْنِ حَنَش، ابو عبدالله شرف‌الدین محمدبن یحیی بن احمدبن حنش (ح ۶۵۰ ـ ۷۱۹ ق/ ۱۲۵۲ ـ ۱۳۱۹ م)، فقیه و متکلم زیدی یمنی. پدر وی یحیی و نیای او احمدبن سلطان حنش از فقیهان یمن بوده‌اند (ابن ابی الرجال، ۴۰۹/۴). ابن حنش نزد پدر خود یحیی بن احمد (د ۶۹۷ ق/ ۱۲۹۸م) و عبدالله بن علی بن احمد اَکْوَع دانش آموخت. وی تمایل داشت که بین اصول و فروع جمع کند و مشکلات علمی را علت‌یابی نموده و تفاوتهای متشابهات را دریابد. از این‌رو او را چراغ راهنمای طالبان علم و زبان متکلمان و امام مجتهدان نامیده‌اند (همو، ۴۰۹/۴ ـ ۴۱۰). شوکانی (۲۷۷/۲) وی را مردی زاهد و عابد و فصیح و حاضرجواب و ذوفنون دانسته است. از شاگردان معروف وی امام مهدی محمدبن مطهر بن یحیی (د ۷۲۹ ق/ ۱۳۲۹ م) از پیشوایان زیدیه و مرتضی بن مفضل (ابن ابی الرجال، همانجا) و جماعتی دیگر از بزرگان را می‌توان نام برد (شوکانی، همانجا). وفات وی در ظفار واقع شد و در الطفة در کنار قبر پدرش به خاک سپرده شد (ابن ابی الرجال، ۴۰۸/۴؛ شوکانی، همانجا؛ قس: زباره، ۲۲۰/۱).

آثار: ۱. *یاقوتة الغیاصة الجامعة لمعانی الخلاصة النافعة بالادلة القاطعة*، شرح بر کتاب *الخلاصة النافعة* احمدبن حسن رصّاص (ابن ابی الرجال، ۴۰۹/۴) که گاه با عنوان *الانوار المتألقة الساطعة فی تلخیص فوائد الخلاصة النافعة* شناخته می‌شود (نک: حبشی، ۱۱۲). نسخه‌هایی از آن در آمبروزیانا (لوفگرن، شم 247, 642, 755) و مکتبة الغربیة یمن وجود دارد (حبشی، همانجا). ۲. *التمهید والتیسیر فی تحصیل فوائد التحریر*، که شوکانی (۲۷۷/۲) آن را *التمهید والتفسیر لفوائد التحریر* و بروکلمان آن را *التمهید والتبصیر* ضبط کرده‌اند (GAL, S, I/698). نسخه‌ای از جلد دوم این کتاب در آمبروزیانا موجود است (لوفگرن، شم 53)؛ ۳. *الیواقیت الشفافة المضیئة فی غرائب فقه الأئمة الزیدیة*، نسخهٔ آن در جامع الکبیر صنعاء (رقیحی، ۱۲۴۲/۳) موجود است. هیچ کدام از آثار نامبرده تاکنون به چاپ نرسیده است.

مآخذ: ابن ابی‌الرجال، احمدبن صالح، *مطلع البدور ومجمع البحور*، میکرو فیلم دارالکتب مصر، شم ۱۶/۴؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعاء، مرکز الدراسات الیمنیّة؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعاء، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زباره، محمدبن محمد، *ائمة الیمن*، تعز، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م؛ نیز:

GAL, S; Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1981.

علی رفیعی

اِبْنِ حَنَفیّه، نک: محمدبن حنفیه.

اِبْنِ حَوّاس، علی بن نعمه (مقاندکی پس از ۴۵۴ ق/ ۱۰۶۲ م)، از امیران مسلمان سیسیل که در دههٔ چهارم و پنجم سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م بر بخشی از این جزیره فرمان می‌راند. نامش در برخی منابع معتبر به شکلهای دیگری ضبط شده است (ابوالفدا، ۱۱۳/۴: حواش؛ نویری، ۳۸۰/۲۴: جواش؛ ابن خلدون، ۴۵۰/۴: جراس)، ولی ابن اثیر (۱۹۶/۱۰) و نیز منابع معاصر، آن را «ابن حوّاس» نوشته‌اند که صورت صحیح آن است.

در آستانهٔ فروپاشی حکومت کلبیان که با عزل حسن صمصام آخرین فرمانروای این خاندان در حدود ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م صورت گرفت (ابن اثیر، همانجا)، امیران (قائدان) کوچک مانند ابن حوّاس، عبدالله بن منکوت (منکود)، ابن ثمنه و ابن مکلاتی، قلمرو حکومت این خاندان را بین خود تقسیم کردند. ابن حوّاس که نیرومندترین این امیران بود، بر مناطق کاستروجوانی[1] (قصریانه، انا[2]ی کنونی)، کاسترونوو[3]، جیرجنتی (اگری‌جنتو[4]) چیره‌شد (ابن‌اثیر، ۱۹۵/۱۰ ـ ۱۹۶؛ ابوالفداء، نویری، همانجاها). دورهٔ فرمانروایی ابن حواس یکی از آشفته‌ترین ادوار تاریخ اسلامی سیسیل است. امیران مذکور که هر یک سودای رهبری و برتری در سر داشتند، گه‌گاه به قلمرو یکدیگر حمله می‌کردند. از جمله ابن ثمنه که در سرقوسه (سیراکوز) امارت داشت با حمله به قطانیه (کاتانیا)، حکمران آنجا، ابن مکلاتی را که شوهر «میمونه»، خواهر ابن حوّاس بود (نویری، همانجا) کشت و قلمروش را تسخیر کرد و پس از چندی نیز با بیوهٔ وی (میمونه) ازدواج نمود (ابن اثیر، ۱۹۶/۱۰). ابن ثمنه که خود را مالک الرقاب جزیره می‌دانست، عنوان «القادر بالله» برگزید (ابن خلدون، ۴۴۹/۴؛ مدنی، ۱۵۶) و دستور داد در پالرمو به نامش خطبه بخوانند (عزیز احمد، ۲۵۸). چندی بعد، بر اثر اختلاف خانوادگی که میان ابن ثمنه و همسرش روی داده بود، برادرزن و شوهر خواهر رودرروی هم قرار گرفتند. ابن ثمنه که بخش اعظم جزیره را در اختیار داشت، به کاسترو جوانی هجوم آورد و ابن حوّاس را در محاصره گرفت، اما کاری از

---

1. Castrogiovanni 2. Enna 3. Castronovo 4. Girgenti (Agrigento)

پیش نبرده، شکست خورد و عدهٔ بسیاری از سپاهیانش را از دست داد (ابن اثیر، نویری، همانجاها). پس از آن به جزیرهٔ مالت نزد نورمانها رفت و رجار (روجرو[1]) پادشاه آنان را به سرکوبی ابن حوّاس و تصرف سیسیل تشویق کرد (ابن اثیر، ابوالفداء، همانجاها؛ عباس، ۴۹). رجار در ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م بدون برخورد به مانعی جدی نواحی بسیاری از جزیره را، بجز کاسترو جوانی وجیرجنتی که در تصرف ابن حوّاس بود، تسخیر کرد. سپس به محاصرهٔ دو شهر مذکور پرداخت، لیکن مقاومت سرسختانهٔ ابن‌حوّاس در کاستروجوانی او را در تصرف جزیره ناتوان ساخت (ابوالفدا، همانجا). در این میان گروه زیادی از مردم جزیره که تحت فشار شدید بودند به افریقیه (تونس) پناه برده اوضاع را به معزبن بادیس گزارش دادند. معز برای کمک به مردم جزیره نیرو گسیل داشت، اما کشتی آنان بر اثر طوفان غرق شد و فقط گروهی اندک نجات یافتند (ابن اثیر، ۱۹۷/۱۰). پس از آنکه معز در ۴۵۳ ق درگذشت، پسرش تمیم عملیات پدر را پی گرفت و نیرویی به فرماندهی پسرانش ایوب و علی روانهٔ سیسیل کرد. ایوب در پالرمو مستقر شد و علی نیز با کمک ابن حوّاس موقعیت خود را در جیرجنتی استحکام بخشید (ابن اثیر، همانجا؛ عزیز احمد، ۸۵). پس از مدتی ایوب نیز به جیرجنتی انتقال یافت و ابن حوّاس با فرستادن هدایایی از او دعوت کرد که در قصرش اقامت کند. محبوبیت ایوب در جیرجنتی موجب حسد ابن حوّاس گردید و از مردم خواست که او را اخراج کنند و از حمایتش دست بردارند. در پی خودداری مردم از پذیرش تقاضای ابن حوّاس، میان مردان او و سپاهیان ایوب جنگ آغاز گردید و ابن حواس در این نبرد از پای درآمد (ابن اثیر، عزیز احمد، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عزیز احمد، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة وجنوب ایطالیا*، الجزایر، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ حَورانی، نک: ابوالبیان نبأبن محمد.

اِبْنِ حَوشَب، ابوالقاسم رستم‌بن حسن (حسین: مقریزی، *الخطط*، ۴۳۹/۱) بن فرج بن حوشب بن زادان مشهور به منصور الیمن (۲۳۰ - ۳۰۲ق / ۸۴۵ - ۹۱۴م)، از بنیانگذاران نخستین دولت اسماعیلیه در یمن (EI², ذیل منصورالیمن).

نام پدرش را فرح یا فرّخ (قاضی نعمان، ۳۲؛ خراسانی، ۵۰) یا فروخ (ابن‌خلدون، ۴(۱)/۶۲) نیز ضبط کرده‌اند. از نسب وی چنین برمی‌آید که ایرانی بوده، اما در هیچ‌جا به این موضوع اشاره نشده است. بعضی او را از اعقاب مسلم بن عقیل‌بن ابی‌طالب شمرده‌اند (عمادالدین ۳۱/۵؛ غالب، *اعلام*، ۲۳۳) و البته در سلسله نسبش چنین چیزی دیده نمی‌شود. فقط جندی (۷۵/۱) که نام او را به طور درهم‌ریخته ثبت کرده، نسب او را به مبارک بن ابی‌طالب رسانده است.

ابن‌حوشب از اهل کوفه بود. قرآن، حدیث و فقه را خوانده بود و هوشمند و صاحب درایت (قاضی نعمان ۳۳؛ عمادالدین، ۳۹۶/۴) و به گفتهٔ جندی (ص ۷۷) «ملک مسدّد» بود. می‌گویند که نخست شیعهٔ دوازده امامی بود، ولی در اعتقاد خود تردید داشت و راهی برای رفع تردید خود نیافت، تا زمانی که ظاهراً به تصادف با امامی از امامان مستور اسماعیلی ملاقات کرد و شیفتهٔ او گردید. از آن پس به سلک اسماعیلیان درآمد، به امام تقرب جست و در دستگاه او جایگاهی یافت (قاضی‌نعمان، ۳۳-۳۸؛ ابن‌خلدون، همانجا).

اینکه امام موردبحث واقعاً چه کسی بوده، سلسله نسبش از چه قرار است و آیا واقعاً به اسماعیل‌بن جعفر صادق (ع) می‌پیوسته، از مسائلی است که حل آن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. مؤلفان کتاب *عبیدالله‌المهدی* در بحثی طولانی، سلسله‌های مختلفی را که برای نسب او و پسرش ذکر شده، آورده‌اند (حسن، ۱۴۳ - ۱۶۹)، و شاید بتوان وی را حسین‌بن احمدبن عبدالله‌بن محمدبن اسماعیل دانست (عمادالدین، ۸۹/۵،۳۹۵/۴). به هر حال وی در سلمیه (شهری در شام) اقامت داشت (ابن‌خلدون، ۴(۱)/۶۵). سلمیه دارالهجرهٔ اسماعیلیان و امامان مستور اسماعیلی و در عین حال مرکزی برای جذب یاران و پیروان بود (اقبال، ۲۰۴)، اما ملاقات امام و منصور هنگامی روی داد که امام از آنجا به کوفه رفته بود (عمادالدین، ۳۹۵/۴؛ خراسانی، ۴۸). امام او را به سمت داعی در یمن نامزد ساخت، اما عزیمت وی را موکول به همراهی مردی به نام علی‌بن فضل (ه م) کرد. امام از طریق علی بن فضل از اخبار و اوضاع یمن آگاه شده بود، از این‌رو منصور را با سمت داعی به همراه علی به عدنِ لاعه فرستاد. وی در وصایای سفر، منصور را بحرعلم خواند و علی‌بن فضل را به پیروی از او، و ابن‌حوشب را به نظارت بر کارهای علی‌بن فضل فراخواند، زیرا که او را از علی‌بن فضل عالم‌تر و آگاه‌تر دانست (قاضی نعمان، ۳۸-۴۲؛ حمیری، ۱۹۸؛ جندی، ۷۵/۱).

بنابر شواهد تاریخی، داعی بزرگ اسماعیلی عبدالله بن میمون قداح (د نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق) اولین کسی بود که فکر اعزام داعی به یمن را به مرحلهٔ عمل درآورد و پسر بزرگش احمد را به این مهم مأمور کرد و همو بود که پس از بازگشت از یمن داعی حسین اهوازی را بدان سرزمین فرستاد و نیز همو بود که علی‌بن فضل و ابن‌حوشب را بعداً روانهٔ یمن کرد (غالب، ۱۷، ۱۸).

ابن‌حوشب در یمن: ابن‌حوشب و علی‌بن فضل اواخر ۲۶۷ق / ۸۸۱م از کوفه خارج شدند و به هنگام ورود حاجیان یمن به مکه، به این شهر رسیدند (قاضی نعمان، ۴۲). آن دو اوایل ۲۶۸ ق با کشتی وارد بندر غلافقه (در ساحل دریای سرخ) شدند (جندی، ۷۵/۱). در اینجا،

---

1. Rogero

آن دو از یکدیگر جدا شدند. علی‌بن فضل به سوی سرزمین یافع و ابن‌حوشب به جند رفت تا از آنجا به عدن لاعه برود (حمیری، همانجا؛ یحیی، ۱۹۱، ۱۹۲). در آنجا شیعیان از قبل منتظر ظهور مهدی خود بودند و گویا منصور نیز به مردم یمن قول می‌داد که مهدی موعود اسماعیلیان در یمن ظهور خواهد کرد (لویس، ۱۱۳). داعی پیشین اسماعیلی در عدن لاعه احمد بن عبدالله بن خلیع بود که اندکی پیش در زندان امیر ابن‌یعفر (از ملوک یعافره) درگذشته بود. پس ابن‌حوشب در منزل او اقامت کرد و دختر وی را به زنی گرفت (قاضی نعمان، ۴۵). منصور دو سال در حالت تقیه به فعالیت پرداخت. در ۲۷۰ ق دعوت خود را آشکار نمود و پیروان بسیاری بر او گرد آمدند (قاضی نعمان، ۴۶؛ عمادالدین، ۳۸/۵). چون کار او بالا گرفت اسحاق‌بن طریف، از امرای یمن، به او و یارانش حمله برد و کار را بر آنان سخت نمود. منصور و اسماعیلیان در محاصره افتادند. پس بزرگان اهل دعوت را برای مشاوره خواند. راه‌حل پیشنهادی پناه گرفتن در دژی بود تا در آن ایمن بمانند. جندی (۷۶/۱) از زبان منصور می‌گوید که او خواستار پناهگاهی شد تا اموال مسلمانان را در آنجا نگه دارد و به گفتهٔ غالب (اعلام، ۲۳۶ ـ ۲۳۷) محتمل است که ابن‌حوشب مخفیانه با بنی عرجی (سلاطین همدان) و خانهای محلی توافق کرده باشد که از بعضی دژها و اماکن سرزمینشان استفاده کند.

قاضی نعمان (ص ۴۵) می‌گوید: چون اوضاع نهضت بر وفق مراد نبود، ابن‌حوشب از امام کسب تکلیف کرد. امام نامه‌ای به او نوشت که در آن دعوت به عهد با مهدی (فرزندش، عبیدالله و معروف به المهدی بالله) نمود و اینکه یاران را به پیمان با او دعوت کنند و برای جنگ آماده شوند. منصور از این امر استقبال کرد و هدایایی برای امام ارسال داشت. ظاهراً پس از این بود که گشایشی در کار او پدید آمد (قاضی نعمان، ۴۵ ـ ۴۶).

چون منصور اجازهٔ نبرد از امام دریافت داشته و یا چون در تنگنا قرار گرفته بود، به تجهیز و تدارک قوا پرداخت و اقدامات نظامی را آغاز نمود. نخستین دژی که به تصرف او درآمد عبر محرم بود. در آنجا ۵۰۰ تن با او پیمان بستند. آنگاه وی دعوت خود برای عبیدالله المهدی را آشکار کرد و گروه بسیاری بدو پیوستند. همین امر مقدمه‌ای شد برای فتح قلاع دیگر و تا جبل‌مسور (از توابع صنعاء) کلاً به تصرف او درآمد. وی در ۲۷۰ ق با ۳۰۰۰ مرد جنگی به دژ آنجا وارد شد، عامل حوالیون را اسیر کرد و در آنجا دارالهجرتی ساخت که اسماعیلیان به آن پناه ببرند، و پایگاه جنگی او همانجا شد (حمیری، ۱۹۸؛ عمادالدین، ۳۸/۵ـ۳۹؛ جندی، همانجا).

چون اخبار فعالیتهای منصور به اسماعیلیهٔ عراق رسید، بسیاری از آنان آنجا را مکان مناسبی برای تجمع و فعالیت یافتند و بدان‌سوی شتافتند و بر قدرت و امکانات او افزودند (نک: ابن‌اثیر، ۳۰/۸) تا آنجا که منصور برای اسماعیلیان فجر دعوتی بود کـه سرانجـام دمید (نک: حسن، ۱۱۳؛ غالب، *اعلام*، ۲۳۹).

یحیی بـن حسین (ص ۱۹۲) گوید منصور مسور لاعه را پایگاه خویش قرار داد و از آنجا شروع به دست‌اندازی به ولایات اطراف نمود تا توانست کاملاً بر آن حوالی مسلط شود. وی در ادامهٔ فتوحات خویش به شِبام کوکبان (شهری در غرب صنعاء واقع بر کوه شبام: یاقوت، ۳۱۸/۳) لشکر کشید و با حوالیون به جنگ پرداخت. نخست شکست خورد ولیکن از پای ننشست، باز به نبرد پرداخت و برایشان پیروز شد، اموالشان را مصادره کرد و به مسور فرستاد، اما چون از صنعاء قوایی برای سرکوب نهضت او فرستاده شد از شبام کوکبان به مسور عقب نشست.

قاضی نعمان (ص ۴۷) از جملهٔ اقدامات نظامی ابن‌حوشب تصرف صنعاء و اخراج بنی یعفر را از آنجا ذکر می‌کند. ابن‌خلدون (۴(۱)/۶۳) نیز به همین موضوع صراحت دارد. طبری و ابن‌اثیر در این مورد صراحت ندارند (طبری، ۳۷۲/۶؛ ابن‌اثیر، ۵۱۰/۷) و به هر حال می‌توان احتمال داد که فاتح اولیهٔ صنعاء (از بین علویان) ابن‌حوشب بوده است. زیرا بنابر شواهد، علی‌بن فضل نخستین‌بار در ۲۹۳ ق صنعاء را تصرف کرد و زیدیان نیز گویا تا بعد از آن تاریخ به این مهم نایل نشدند.

فعالیتهای تبلیغی: فعالیتهای ابن‌حوشب به امور نظامی و تشکیل حکومت اسماعیلی محدود نبود. وی بـه‌عنوان داعی الدعاة اسماعیلی وظیفهٔ نشر دعوت اسماعیلی و گسترش مذهب و آیین خویش را داشت که در آن نیز به موفقیتهای شایانی نایل شد. از جملهٔ اقدامات او در این زمینه فرستادن داعیانی به نواحی مـختلف یـمن، یـمامه، بـحرین، سند، هند، مصر و مغرب بود (قـاضی نـعمان، ابـن‌خلدون، همانـجاها). وی برادرزادهٔ خود ابن‌هیثم را به عنوان داعی بـه سند فـرستاد کـه در نشر دعوت بسیار موفق بـود و نـخستین پـایگاه اسماعیلی هند بـه‌دست او ایجاد شد (قاضی نعمان، ۴۵؛ غالب، *اعلام*، ۲۳۹؛ حمدانی، ۱۶۹). ابـو محمد عبدالله‌بن‌عباس را نیزکه از دعات بزرگ منصور بـود و در امـر دعوت جانشین او شمرده می‌شد، به مصر گسیل داشت (قاضی نـعمان، ۵۳)؛ این ابو محمد پس از مدتی اقامت در مصر به یمن و بـه نـزد رهبر خود ابن‌حوشب بازگشت (عمادالدین، ۳۷/۵، ۳۸).

بسیاری از دعات اسماعیلی در زمـان المهـدی بـالله از پـرورش یافتگان او بودند (همو، ۳۸). از دو تن داعی اسماعیلی در مغرب سخن به‌میان آمده: یکی ابو یـوسف [ابـوسفیان] است و دیگری مشهـور بـه حلوانی است. بعضی گفته‌اند که آن‌دو داعیانِ ابـن حـوشب بـوده‌انـد (مقریزی، خطط، ۳۴۹/۱)، امـا گـویا چنین نـباشد (نک: حسن، ۷۴) و ظاهراً پیش از شروع مأموریت او، آنان به مـغرب رفـته بـودند. قـاضی نعمان (ص ۵۴) سال ۱۴۵ق/۷۶۲م را برای اعزام آن‌دو ذکر مـی‌کـند و امام صادق (ع) را فرستندهٔ آنان می‌خواند، ولی ظاهراً اعزام آنـان بـعد از این زمان بوده است.

ابن‌خلدون (۴(۱)/۶۲ـ۶۵) حلوانی و ابوسفیان را نخستین کسان از شیعهٔ عبیدیین می‌خواند که در افریقا برای اسماعیلیان به دعوت

پرداختند و زمان مورد نظر او دورهٔ محمد الحبیب یا پدر او جعفر بن محمد بن اسماعیل است، اما این جعفر را یک‌جا جعفر المصدّق (۴(۱)/ ۶۲) و در دو جای دیگر (۴(۱)/ ۶۵،۶۴) جعفر الصادق می‌خواند و به هر حال منظورش دومین امام مستور اسماعیلی مطابق فهرست خود اوست. مؤلفان کتاب *عبیدالله المهدی* می‌گویند (حسن، ۷۴ـ۷۵) کسی که حلوانی و ابوسفیان را برای تبلیغ به مغرب فرستاد، احمدبن عبدالله قداح بود تا برای عبیدالله، امام حسین‌بن احمد دعوت کنند، تشیع (اسماعیلی) را نشر دهند و زمینه را برای مهدی خود آماده کنند.

به هر حال، آن‌دو در کار خود توفیق بسیار یافتند، در گسترش مذهب تشیع قدمهای بزرگ برداشتند و موفق شدند قلوب بسیاری از اهالی را به‌سوی خود و آیین خود جلب کنند، به ویژه اکثر این شیعیان در کتامه می‌زیستند (قاضی نعمان، ۵۸،۵۷؛ ابن‌اثیر ۳۱/۸). آن‌دو در واقع زمینه را برای ورود داعی بزرگ اسماعیلی ابو عبدالله شیعی آماده کردند.

ابوعبدالله حسین‌بن احمد معروف به شیعی یا صنعایی از اصحاب امام وقت اسماعیلیان بود که این امام او را برای تعلّم نزد ابن‌حوشب فرستاد و فرمان داد که موافق دستور و تعالیم ابن‌حوشب عمل کند. وی نیز چنین کرد، ملازم ابن‌حوشب بود، در مجالسش حضور می‌یافت، از او علم می‌آموخت و در جنگها، وی را همراهی می‌کرد (قاضی نعمان، ۵۹، ۶۰؛ ابن‌خلدون، ۴(۱)/۶۶،۶۵). چون خبر مرگ حلوانی و ابوسفیان به ابن‌حوشب رسید، به ابو عبدالله گفت که سرزمین کتامهٔ مغرب آمادهٔ قبول دعوت است. آنگاه او را با مال فراوان به آن‌سوی رهسپار کرد و ظاهراً عبداللهبن ابی الملاحف را نیز همراه او نمود (ابن‌اثیر، همانجا؛ مقریزی، خطط، همانجا). ابو عبدالله گویا در ۲۷۸ق به حجّاج کتامه در مکه پیوست و با آنان به‌سوی مقصد خویش عزیمت کرد (حسن، ۷۴).

ابن‌حوشب با چنین قدرت سیاسی و گسترش فعالیتهای تبلیغی از پایگاه فکری و اعتقادی استواری نیز برخوردار بود. کتابی که خوشبختانه از وی باقی مانده، ثابت می‌کند که در مذهب خویش صاحب اندیشهٔ متین بوده است. اثر وی کتاب *الرشد و الهدایة* غالباً بشارت دهندهٔ ظهور قائم و مهدی آخر الزمان، در عقیدهٔ اسماعیلیان است. وی در این کتاب مهدی موعود را مطابق نظر عمومی اسماعیلیه «ناطق هفتم» می‌داند، ناطقی که شریعتی نخواهد آورد و وصیّ و اساس نخواهد داشت؛ او با شکوه و جلال تمام در روز قیامت ظهور، و بر زندگان و مردگان داوری خواهد کرد. بنابرآنچه در این کتاب آمده ابن‌حوشب ظهور مهدی منتظر را در زمانی نزدیک پیش‌بینی می‌کرد (برتلس، ۸۳،۸۲،۶۷). در اینجا باید یادآور شد که برخی در انتساب کتاب *الرشد* به ابوالقاسم تردید کرده‌اند (نک: EI^2).

ابن‌حوشب و علی‌بن فضل: بعد از فتوحات ابن‌حوشب جزء بزرگی از یمن تحت نفوذ او قرار گرفت و این امر مایهٔ شادی امام شد (غالب، *اعلام*، ۲۳۸). گویا امام حسین‌بن احمد به ابن‌حوشب دستور داده بود تا نزدیکی ظهور مهدی را اعلام نماید و از او و علی‌بن‌فضل خواسته بود تا برای پسرش مهدی دعوت کنند (حسن، ۷۳). هنگامی‌که امام درگذشت، فرزندش عبیدالله مهدی جانشین وی گردید و برادر امام راحل، محمدبن احمد (ملقب به سعید الخیر) که کفالت مهدی خردسال را برعهده گرفته بود، مأموریت دعوت ابن‌حوشب را تنفیذ نمود (عمادالدین، ۸۹/۵). نخست قرار بود که مهدی از سلمیه به یمن برود، لیکن تغییر عقیده داد و به‌مصر بازگشت (قاضی نعمان، ۱۵۰،۱۴۹). حمدانی (ص ۱۶۷) آغاز سفر او را در ۲۸۹ ق یاد کرده است.

حجتِ اقلیم مصر در زمانی که مهدی به آنجا رفت، فیروز نامی بود که نخست با مهدی همراهی و معاونت داشت. قاضی نعمان بدون اینکه از او نام ببرد می‌گوید پیش از ورود مهدی (به افریقا) به یمن رفت و کار او را خراب نمود. گویا فیروز نزد ابن‌حوشب آمده بود که بدو خبر دادند مهدی و امام مستوری که برایش تبلیغ می‌کردند، همان عبیدالله المهدی است، امری که برای او قابل قبول نبود. نخست از ابن‌حوشب صاحب دعوت یمن خواست تا راه مخالفت در پیش گیرد، اما او را بر رأی خود ثابت قدم دید. پس به نزد علی‌بن فضل شتافت و در آنجا با استقبال روبه‌رو شد (قاضی نعمان، ۱۴۹؛حمدانی، ۱۶۸،۱۶۷). شکی نیست که ابن‌حوشب به امام حسین‌بن احمد دعوت می‌کرد و هنگام انتقال امامت نیز پیوند خود را با امام بعدی نگسست. وی به بیت الدعوه متصل ماند و تخطی از احکام رهبران اسماعیلی را جایز ندانست، لیکن علی‌بن فضل علم استقلال برافراشت و به ابوسعید جنابی (ﻫ م) در بحرین پیوست (تامر،۱۸۵؛حسن،۱۱۴،۱۱۲). حمیری (ص ۲۰۰) علی‌بن فضل را اولین کسی می‌خواند که مذهب قرمطی را در یمن برقرار داشت.

علی‌بن فضل خود به پیروی از ابوسعید جنابی، که راه مستقل خویش را در پیش گرفت، اقرار می‌کرد. او تحت تأثیر داعی فیروز می‌خواست کل یمن را زیر فرمان درآورد، که نتوانست، اما به هر حال قیام علی‌بن فضل، تمرد او از رئیسش ابن‌حوشب و تلاش او برای تشکیل دولتی مستقل از عباسیان و فاطمیان، از عوامل عمدهٔ ضعف حرکت اسماعیلیه در یمن شد (غالب، *اعلام*، ۲۴۰). پس عجیب نیست که مورخین قدیم، چه اسماعیلی و چه غیر اسماعیلی، او را به کفر، ارتداد، رفض، اباحه، بریدن از امر خدا و اولیای خدا و فضایح بسیار متهم کرده‌اند (نک: قاضی نعمان، ۱۵۰؛ حمیری، ۱۹۹؛ عمادالدین ۴۰/۵؛ یحیی، ۱۹۷).

در ۲۹۳ ق اخبار مربوط به تغییر عقیدهٔ علی‌بن‌فضل به ابن‌حوشب رسید. پس به نزد او رفت و وی را از بابت روش جدیدی که اتخاذ کرده بود، نکوهش کرد. وی بسیار کوشید تا علی‌بن فضل را با وعظ و دلالت از راه خود برگرداند و او را به توبه خواند، اما او تغییری در طریق خود نداد و بر روش خویش پای فشرد (عمادالدین، ۴۲/۵؛

یحیی، همانجا). هنگامی هم که علی‌بن فضل می‌خواست به تهامه برود، باز وی را از این‌کار بازداشت و از او خواست که به فتوحات خود در آن زمان اکتفا کند ولیکن پاسخ مثبتی نگرفت. چون لشگر کشی علی‌بن فضل با شکست روبه‌رو شد و در محاصره افتاد (۲۹۹ق) ابن‌حوشب ـــ یقیناً برای حفظ پیوند ـــ با سپاه بزرگی به کمک او شتافت (یحیی، همانجا) و به‌هرحال تلاشها مؤثر نیفتاد.

علی بن فضل چند بار به‌فتح صنعا اقدام کرد. نخست در ۲۹۳ ق پس از جنگی سخت با اسعد بن ابی یعفر الحوالی آنجا را تصرف کرد، اما مردم وی را از شهر بیرون کردند. و بار دیگر در رمضان ۲۹۴ ق صنعا را گشود و ۳ سال در آنجا ماند، اما چون از آنجا خارج شد، امام زیدی هادی، محمد بن علی العباسی را برای تصرف صنعا گسیل داشت (۲۹۷ ق) و او عامل علی بن فضل را از این شهر بیرون کرد. علی بن فضل باز در ۲۹۹ ق آنجا را به‌تصرف خود در آورد (یحیی، ۱۹۸ ـ ۲۰۰؛ شرف‌الدین، ۸۸/۴ ـ ۸۹). و چون یمن عمدتاً به‌تسلط او در آمد، اطاعت خود را از عبیدالله مهدی گسست و این را به‌ابن‌حوشب نیز اطلاع داد. ابن حوشب وی را به‌سبب این کار مذمّت نمود و گفت چگونه از طاعت کسی بیرون آییم که موفقیتهایمان به‌برکت دعوت بر او بوده است (یحیی، ۲۰۲).به‌هرحال چاره‌ای نماند جز نبرد بین دو قدرت باطنی مذهب در یک کشور. به‌قولی علی بن فضل از ابن حوشب خواست تا تسلیم شود (جندی، ۷۸/۱) و به‌قول دیگر ابن حوشب به‌او اعلان جنگ داد (عمادالدین، ۴۲/۵؛ تامر، ۱۸۴). علی بن فضل با ۱۰۰،۰۰۰ سپاهی عازم نبرد با وی شد و نخست ابن حوشب غالب آمد، اما پس از آن شکست خورد (عمادالدین، ۴۲، ۴۳) و علی بن فضل فاتحانه به‌صنعا وارد شد. از این زمان در صنعا خطبه به‌نام او خواندند، نام خلیفهٔ عباسی از خطبه‌ها حذف شد و لباس سفید قرامطه لباس رسمی گردید (نک: یحیی، ۲۰۲).

ابن حوشب قبل از مرگ به‌پسرش حسن و نیز یکی از یارانش به‌نام عبدالله بن عباس الشاوری وصیت کرده بود که از دعوت بنی عبید نبُرند و گفته بود که ما نهالی از نهالهای ایشان (بنی عبید) هستیم و از آن دو خواسته بود تا پیوند خود را با امام مهدی نگسلند (جندی، ۸۰/۱، ۸۱). به‌هرحال، بعد از مرگ علی بن فضل و منصور الیمن (ابن حوشب) دعوت باطنیه باز به‌حالت کتمان درآمد تا علی بن محمد الصلیحی در ۴۲۹ ق / ۱۰۳۸ م آن را علنی کرد (شرف‌الدین، ۹۱/۴؛ نیز نک: EI[1], VII/515).

ابن حوشب، عبدالله بن عباس را به‌خلافت خود در امر دعوت انتخاب نمود و عبدالله جانشین او گردید، اما وی به‌دست حسن پسرش کشته شد، زیرا گویا از مذهب پدر و از اطاعت خلفای فاطمی سرباز زده بود (عمادالدین، ۴۴/۵؛ شرف‌الدین، ۹۱/۴). پس از وی نوبت به‌یوسف بن ابی الطفل (یا ابی الطفیل) رسید که او نیز به‌طریقی مشابه کشته شد. بعد از این داعی نیز دعات دیگری که همه خلفای منصور الیمن بودند، به‌ترتیب به‌کار خود در آن سرزمین به‌طور سرّی ادامه دادند، در حالی که علی بن فضل هیچ جانشینی نداشت و اصحاب و پیروانش همگی نابود شدند (شرف‌الدین، ۹۲/۴؛ حمدانی، ۲۱۸).

به‌منصورالیمن اثری به‌نام کتاب *الرشدوالهدایة* درسنّت اسماعیلی نسبت داده شده که فقراتی بیش از آن باقی نمانده است. اثر دیگری نیز به‌نام کتاب *العالم والغلام* به‌او یا به‌پسرش نسبت داده شده، اما صحّت این انتساب و به‌ویژه کتاب اخیر مورد تردید است. به‌نظر می‌آید که هر دو کتاب به‌ادبیات اسماعیلی پیش از فاطمیان تعلق داشته باشد (EI[2]).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ اقبال، موسی، دور کتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة، الجزائر، ۱۹۷۹ م؛ برتلس، آ. ی.، *ناصر خسرو و اسماعیلیان*، ترجمهٔ ی. آرین‌پور، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ تامر، عارف، *القرامطة*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ جندی، یوسف بن یعقوب، *السلوک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حسن، حسن ابراهیم و طه احمد شرف، *عبیدالله المهدی*، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ حمدانی،عباس،«دولت فاطمیان»، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ حمیری، نشوان ابن سعید، *الحورالعین*، به‌کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ خراسانی فدایی، محمد ابن زین‌العابدین، *تاریخ اسمعیلیه یا هدایت المؤمنین الطالبین*، به‌کوشش الکساندر سیمیونوف، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، ۱۳۲۳ق؛ عمادالدین قرشی، ادریس، *عیون الاخبار وفنون الآثار*، به‌کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۶، ۱۹۷۵ م؛ غالب، مصطفی، *اعلام الاسماعیلیة*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، مقدمهٔ *کنزالوله* ابراهیم بن الحسین الحامدی، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ قاضی نعمان بن محمد، *رسالة افتتاح الدعوة*، به‌کوشش ودادالقاضی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ لویس، برنارد، «پیدایش اسماعیلیه»، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۴ ق؛ همو، *اتعاظ الحنفا*، به‌کوشش جمال‌الدین الشیال، بیروت، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یحیی بن الحسین بن القاسم، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به‌کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نیز: EI[1]; EI[2]

مسعود جلالی مقدم

اِبْنِ حَوطِ اللّه، ابومحمد عبدالله بن سلیمان انصاری حارثی اُندی (۵۴۹ ـ ۶۱۲ ق / ۱۱۵۴ ـ ۱۲۱۵ م)، قاضی، فقیه، محدث، ادیب و شاعر اواخر عصر موحدّون در اندلس. بنا به قولی (سیوطی، ۴۴/۲)، نام وی برخلاف آنچه از ظاهر کلمه برمی‌آید ترکیبی از کلمهٔ عربی حُوت و پسوند تصغیر ol ـــ در زبان رومانس است. استاد سیوطی که این نکته را نیک می‌دانسته، گوید: مردم شرق اندلس این کلمه را حَوْط تلفظ می‌کردند و هنگام ترکیب با پسوند تصغیر، آن را به شکل حَوْطَلَة (مؤنث) و حوطِلّة (مذکر) به کار می‌بردند. بعدها این ترکیب در اثر کثرت استعمال به صورت حوط الله درآمد (قس: خوانساری، ۱۲۸/۵).

وی اهل انده از توابع بلنسیه بوده و نخست در همان شهر نزد پدر خود درس خوانـد (منذری، ۳۵۷/۲ ـ ۳۵۸؛ ابن ابار، ۸۸۳/۲)، سپس به همهٔ نقاط اندلس سفر کرد و در شهرهای بزرگ نزد بسیاری از مشاهیر علم و ادب به فراگیری علوم به ویژه قرائت و حدیث پرداخت و از برخی از آنان نیز اجازهٔ روایت گرفت (ابن ابار، ۸۸۳/۲ ـ ۸۸۴؛ ذهبی، تذکرة، ۱۳۹۷/۴ ـ ۱۳۹۸). او در شهرهای بزرگی چون قرطبه، اشبیلیه، مرسیه، میورقه، سبته، سَلا و جز آنها عهده‌دار مقام قضا شد

(ابن ابار، ۸۸۵/۲؛ نباهی، ۱۱۲؛ ابن فرحون، ۴۴۷/۱). تاریخ سفرهای وی دانسته نیست، تنها می‌دانیم که در ۶۰۰ ق / ۱۲۰۴ م پس از فتح میورقه به دست ناصر موحدی (۵۹۵ ـ ۶۱۰ ق / ۱۱۹۹ ـ ۱۲۱۳ م) به عنوان قاضی وارد آن شهر شده است (ابن قاضی، ۲۰۶).

ابن حوط الله را از فقهای مالکی (مخلوف، ۱۷۳/۱) و در حدیث و رجال از سرآمدان روزگار شمرده‌اند. وی در فقه و اصول و نحو و شعر و ترسل و خطابه نیز متبحر بوده (ابن ابار، ۸۸۴/۲؛ نباهی همانجا) و با آنکه گویند نقصی دردست راست داشته و با دست چپ می‌نوشته، خطی به غایت خوش نیز داشته است (سیوطی، همانجا). با اینهمه سفرهای متعدد وی ظاهراً چندان فراغتی برای تألیف آثار علمی برای او باقی نمی‌گذاشته و برخی از آثار او نیز، به گفتهٔ ابن ابار (همانجا)، در طول همین سفرها از میان رفته است. او را صاحب کتابی ناتمام در «ذکر نام شیوخ بخاری و مسلم و ابوداوود و نسائی و ترمذی» دانسته‌اند که در آن از سبک کلاباذی پیروی شده بود (ابن ابار، همانجا؛ قس: ذهبی، تذکرة، ۱۳۹۸/۴). مرتبهٔ علمی او که فقیهی سنت‌گرا بود (ابن فرحون، همانجا) و به گفتهٔ ابن ابار (۸۸۵/۲) سیرتی نیکو و رفتاری مردم‌پسند داشت چنان بود که منصور فرمانروای مغرب تربیت فرزندان خود را در مراکش به عهدهٔ وی گذاشت و او از این رهگذر مال و مکنت فراوان به دست آورد (نک: ذهبی، سیر، ۴۲/۲۲؛ قس: عامری، ۴۹۵؛ ابن عماد، ۵۰/۵). شاگردان وی فراوان بوده‌اند (نباهی، همانجا). ابن ابار (۸۸۴/۲) او و برادرش ابوسلیمان را از لحاظ کثرت روایت در زمان خود بی‌مانند دانسته است. از اشعار وی جز چند بیت باقی نمانده است (نباهی، همانجا؛ حمیری، ۵۱۸). او در نیمهٔ ربیع الاول هنگامی که برای دومین بار به سمت قاضی مرسیه منصوب شده، عازم آن شهر بود در غرناطه درگذشت و جنازه‌اش پس از انتقال به مالقه در نزدیکی مسجدغبار به خاک سپرده شد (ابن ابار، ذهبی، *تذکرة*، همانجاها).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شدرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ خوانساری، محمدبن باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ عامری، یحیی بن ابی ابکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکلمة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۹ م؛ نباهی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م.

رضا محمدزاده

اِبْنِ حَوقَل، ابوالقاسم محمد بن حوقل یا محمد بن علی نصیبی یا نصیبینی (د پس از ۳۶۷ ق / ۹۷۸ م)، بازرگان، سیّاح معروف و جغرافی‌دان عرب در قرن ۴ ق. وی از ۳۳۱ تا ۳۵۹ ق / ۹۴۳ تا ۹۷۰ م به‌سیاحت در بلاد اسلامی پرداخت و کتاب *صورة الارض* یا *المسالک والممالک* را تألیف کرد. در برخی مآخذ نسبت وی موصلی (یاقوت، ۳۲۰/۱، ۵۴۲، ۵۹/۴؛ قزوینی، زکریا، ۱۵۸، ۱۶۴) و اغلب نصیبی (نصیبینی) یاد شده است (مدرس، ۱۸۴/۶؛ ابن حوقل، صفحهٔ عنوان).

زندگی‌نامه: از زندگانی ابن‌حوقل اطلاع بسیاری دردست‌نیست. وی در نصیبین واقع در بین‌النهرین علیا زاده شد، ولی تاریخ ولادتش را نمی‌دانیم. در یک مورد از کتاب خود (۳۴۳/۲) می‌گوید: «بردهٔ ارمینیه در بغداد به‌فروش نمی‌رفت و من در سال ۳۲۵ ق چنین دیدم». در مورد دیگر از حضور خود در مداین به‌سال ۳۲۰ ق گفت‌وگو می‌کند (ویت، مقدمه، 10). از این رو باید ولادت وی سالها پیش از ۳۲۰ ق بوده باشد. تاریخ مرگ او نیز در مآخذ موجود نیامده و اینکه حاجی خلیفه (۱۶۶۴/۲) مرگ او را در ۳۵۰ ق نوشته است، درست نیست، زیرا اولاً ابن حوقل خود تصریح کرده (۲۱۴/۱) که در ۳۵۸ ق در نصیبین حاضر شده و میزان محصول آنجا را به‌دست آورده است، ثانیاً تحریر اوّل *صورة الارض* که به‌امیر سیف‌الدولهٔ حمدانی (د ۳۵۶ ق / ۹۶۷ م) تقدیم شده است، احتمالاً می‌بایست پیش از درگذشت امیر مذکور بوده باشد امّا تحریر دوم کتاب در ۳۶۷ ق / ۹۷۷ م صورت گرفته است (کراچکوفسکی، ۲۰۱/۱) و به‌نظر آندره میکل تحریر نهایی آن می‌بایست در ۳۷۸ ق / ۹۸۸ م بوده باشد (EI^2).

ابن حوقل سفر خود را روز هفتم رمضان ۳۳۱ ق / ۱۵ مهٔ ۹۴۳ م از بغداد (دارالسلام) آغاز کرد که مصادف با خروج ابومحمد حسن بن عبدالله بن حمدان (د ۳۵۸ ق)، از آنجا بود. این ابومحمد از دست ترکان شکست خورده و به‌دیار ربیعه رفته بود و ابن حوقل در این هنگام در عنفوان جوانی بود (ابن حوقل، ۳/۱ ـ ۴). وی احتمالاً آغاز زندگی را در نصیبین (بین‌النهرین علیا) و جوانی را در بین‌النهرین سفلی گذرانده است، زیرا چنانکه گذشت او خود تصریح کرده که در حدود ۳۲۰ ق در مداین بوده و سپس به‌عزم مطالعه دربارهٔ سرزمینهای اسلامی و ملتهای مختلف و نیز به‌منظور تجارت سفر تاریخی خود را آغاز کرده است. بر پایهٔ ارقامی که در *صورة الارض* آورده است مسیر مسافرت او را می‌توان چنین تعیین کرد: افریقای شمالی، اسپانیا و مرزهای جنوبی صحرا (۳۳۶ ـ ۳۴۰ ق/ ۹۴۷ ـ ۹۵۱ م)، مصر و نواحی شمالی قلمرو اسلام یعنی ارمنستان و آذربایجان (ح ۳۴۴ ق / ۹۵۵ م)، جزیره (بین‌النهرین)، عراق، خوزستان و فارس (ح ۳۵۰ ـ ۳۵۸ ق / ۹۶۱ ـ ۹۶۸ م)، خوارزم و ماوراءالنهر (ح ۳۵۸ ق / ۹۶۹ م)، سیسیل (ح ۳۶۲ ق ـ ۹۷۳ م). مسیر بعدی او معلوم نیست (EI^2). به‌نوشتهٔ ویت (مقدمه، 10) ابن حوقل سفر خود را از افریقای شمالی آغاز کرده و در ۳۳۶ ق از مهدیه گذشته و در ۳۳۷ ق به‌اسپانیا و در ۳۴۰ ق به‌سجلماسه رسیده است. آنگاه به‌سوی جنوب رهسپار شده و به‌سرزمین غانا (غنا) درآمده است. وی در اسپانیا با طبیب یهودی حسدای بن شپروط[1]،

1. Ḥasday Ibn Shaprūṭ

وزیر عبدالرحمن سوم آشنا شد و وزیر در ازای اطلاعاتی که راجع به‌یهودیان شرق واحتمالاً خزرها از ابن حوقل کسب کرد، اطلاعاتی راجع به‌کشورهای اروپای شمالی به‌او داد (ورنت، ۲۹/۱).

سفر ابن حوقل، بنابر آنچه خود می‌گوید، به‌سبب علاقهٔ او به‌دانش جغرافیا و تحقیق دربارهٔ وضع اجتماعی و سیاسی اقوام مختلف و نیز به‌سبب تجارت بود. وی خود در مقدمهٔ کتابش اشاره می‌کند: یاریگر من در تألیف کتاب، مسافرت و دوری از وطن بود که به‌منظور کسب روزی و رفع نیاز بدان پرداختم و این در حالی بود که سلطان ستم می‌کرد و زمانه ناهموار و سختیها پیاپی بود. سلاطین به‌جور خو گرفته بودند و حوادث و بلایا بسیار و نعمت اندک بود (ص ۳). وی همچنین درجاهای بسیاری از کتابش به‌تاجرپیشگی خود اشاره کرده و مسائل تجاری را مطرح ساخته است، چنانکه مجموع آنها تابلویی جالب توجه از تمدن جهان اسلامی را در آن زمان به‌دست می‌دهد. مثلاً در سجلماسه در جنوب مراکش به‌بازرگانی عراقی از مردم بصره و کوفه برمی‌خورد و براتی برعهدهٔ یکی از ساکنان واحهٔ اودغشت در داخل افریقا می‌بیند به‌مبلغ ۴۲٬۰۰۰ دینار، که می‌توان آن را دلیل بر وسعت حجم معاملات آن زمان دانست (کراچکوفسکی، ۲۰۴/۱).

سفر ابن حوقل، چنانکه اشاره شد، برای تجارت بود، اما شاید وی در حقیقت مبلّغ مذهبی و داعی سیاسی بوده است، زیرا برنامهٔ سفر او رفتن به‌افریقای شمالی (قلمرو حکومت فاطمیان) و اندلس (قلمرو حکومت امویان اسپانیا) بود و در ضمن به‌نابلی (ناپولی ـ ناپل) و پالرمو نیز سفر کرده است. بدین سان معلوم می‌شود که ابن حوقل تمایلات سیاسی هم داشته، تا آنجا که به‌گفتهٔ کراچکوفسکی (همانجا)، دوزی او را جاسوس فاطمیان دانسته است؛ اما پرووانسال، از متخصصان معاصر دربارهٔ اسپانیای اسلامی، نظر قاطع‌دوزی را در این باب نمی‌پذیرد و معتقد است که ابن حوقل به‌هر حال عامل عباسیان یا فاطمیان بوده است. از جمله عللی که موجب این اتهام شده، عواطف او نسبت به‌فاطمیان است، زیرا وی از نخستین کسانی است که آگاهیهای بسیاری را دربارهٔ قرمطیان بحرین، که از نزدیک آنان را می‌شناخت، به‌دست می‌دهد (کراچکوفسکی، همانجا). آندره میکل (EI^2) می‌نویسد: علاقه‌مندی شدید ابن حوقل به‌سیاست فاطمی کاملاً روشن و مسلّم است و بر پایهٔ همین قراین می‌توان مطالب مربوط به‌نوبه یا تاریخ افریقای شمالی و جزئیات دیگر کتاب *صورة الارض* را توجیه کرد؛ ولی نظریات وی دربارهٔ اسپانیای اموی و سیسیل زیر فرمان کلبیان، و انتقادات او که گاه گاه از فاطمیان در باب طرز ادارهٔ مصر کرده است، همه بر پایهٔ ملاحظات سیاسی اوست.

ابن حوقل در ضمن سفر خود با اصطخری مؤلف *مسالک و ممالک* دیدار کرده است. وی جریان دیدار خود را چنین شرح می‌دهد: آنچه مرا به‌تألیف کتاب [*صورة الارض*] به‌شکل حاضر واداشت، این بود که من به‌هنگام جوانی به‌اخبار بلاد و آگاهی از وضع شهرها سخت مشتاق بودم و از مسافران سرزمینها و نمایندگان تجّار بسیار کسب اطلاع می‌کردم. کتابهایی را که در این باب نوشته شده بود، می‌خواندم و چون با کسی دیدار می‌کردم، او را راستگو و آگاه می‌پنداشتم و خبری را که از او شنیده بودم درست می‌دانستم، ولی پس از بررسی و تأمّل اغلب آن اخبار را نادرست می‌یافتم و می‌دیدم که گوینده به‌بیشتر آنچه گفته ناآگاه بوده است. آنگاه خبری را که از او فرا گرفته بودم، با آنچه از دیگری پرسیده بودم، نزد او باز می‌گفتم و مطلب را مطالعه می‌کردم. این دو نظر را با نظر سوم بی‌غرضانه جمع می‌کردم و درمی‌یافتم که بین آنها اختلاف هست. همین امر باعث آمد که به‌احساس خود دربارهٔ توانایی به‌مسافرت و تحمل خطرها و نیز علاقه به‌رسم نقشهٔ شهرها و بیان موقعیّت آنها و همسایگی اقلیمها و سرزمینها جامهٔ عمل بپوشانم. در این سفر کتابهای ابن خردادبه وجیهانی و تذکرهٔ ابوالفرج قدامة بن جعفر از من جدا نبود... در اثنای همین سفر با ابواسحاق فارسی [اصطخری] دیدار کردم. وی نقشهٔ سرزمین سند را کشیده بود که اشتباهاتی داشت، اما نقشهٔ فارس را خوب کشیده بود. من نقشهٔ آذربایجان را در همان صفحه کشیده بودم و نیز نقشهٔ الجزیره را، هر دو را پسندیده بود... ابواسحاق مرا گفت اثر تو را دیدم و از تو می‌خواهم که غلطهای کتاب مرا اصلاح کنی، و من چنین کردم... سپس چنان دیدم که خود به‌تنهایی این کتاب را بنویسم و به‌اصلاح و رسم نقشه و توضیح آن بپردازم بی‌آنکه به‌تذکرهٔ ابوالفرج بنگرم اگرچه تماماً حقیقت و صدق باشد، و واجب می‌نمود که بخشی از آن را در این کتاب بیاورم، اما نقل بسیار از آن را جایز ندانستم زیرا که حاصل رنج دیگری بود (۳۲۹/۲ ـ ۳۳۰).

حدود سرزمینهای اسلام بنابر آنچه در *صورة الارض* آمده، چنین است: بلاد اسلام برحسب طول از مرز فرغانه آغاز می‌شود و تا خراسان و جبال و عراق و دیار عرب تا سواحل یمن ادامه می‌یابد و مسافت آن حدود پنج ماه (راه) است و برحسب عرض از کشور روم آغاز می‌گردد و تا شام و جزیره و عراق و فارس و کرمان تا سرزمین منصوره بر کنارهٔ دریای فارس ادامه می‌یابد و مسافت آن چهار ماه است... و اگر قرار باشد طول بلاد اسلام از فرغانه تا سرزمینهای مغرب و اندلس منظور شود، مسیر آن ۳۰۰ منزل خواهد بود (ابن حوقل، ۱۶/۱ ـ ۱۷).

مؤلف *صورة الاض* همانند دیگر جغرافی‌دانان کلاسیک تقریباً همّ خود را مصروف شرح بلاد اسلام به‌ویژه ایران می‌کند، اما در موارد خاصی از قلمرو جهان اسلام فراتر می‌رود، مثلاً هنگامی که او خود در گرگان است، بیان می‌کند که مملکت روس، بلغار و خزر را در ۳۵۸ ق / ۹۶۹ م شکست داد، و این نکته خالی از فایده نیست (رویداد مذکور با حملهٔ اسویاتسلاو،[1] امیر کیف به‌خزر در ۹۶۵ م مطابقت می‌کند). به‌هرحال صرف‌نظر از جزئیات مهم مشابه، ابن حوقل مرجّحاً در میان کلیهٔ جغرافی‌دانان کلاسیک نخستین کسی است که به‌امور مغرب

---

1. Sviatoslav

آشناست و این موضوع را در *صورة الارض* چاپ کرامرس (نه چاپ دخویه) روشن‌تر می‌توان دید (کراچکوفسکی، ۲۰۳/۱ ـ ۲۰۴). در *صورة الارض* شرح مفصلی هم دربارهٔ منطقهٔ بُجه و تاریخ آن و نیز اریتره (جنوب ایتالیا) همراه با نامهایی از قبایل بربر که از ۲۰۰ نام کمتر نیست و همچنین شرح واحه‌ها و شرح مبسوطی دربارهٔ موقعیت سیسیل آمده است و این کار ابن حوقل اهمیت خاصی دارد، چنانکه آماری که آگاه‌ترین فرد دربارهٔ این سرزمینهاست، آن را اثبات کرده و در این باب تحلیل دقیقی انجام داده است (کراچکوفسکی، همانجا).

آثـار: ابن حوقل دو اثر معروف داشته است: یکی کتابی دربارهٔ سیسیل که در دست نیست و دیگری کتاب *المسالک والممالک* یا *صورة الارض* (این اسم به‌سبب پیوستن کتاب به‌حلقهٔ اساسی سلسلهٔ کتابهای جغرافیایی است که صورة الارض [نقشه یا هیأت زمین] نامیده می‌شده است). در خود کتاب نام آن چنین آمده است: هذا کتاب *المسالک والممالک والمفاوز والمهالک*... (ص ۱، حاشیهٔ ۱) و در اغلب مآخذ نیز چنین است (نک: ابن خلکان، ۱۷۳/۴، ۲۶۸، ۴۲۱/۶، ۱۱۵/۷، ۱۳۸). *صورة الارض* دو تحریر دارد. تحریر اول را ابن حوقل به‌سیف‌الدولهٔ حمدانی (د ۳۵۶ ق / ۹۶۷ م) تقدیم کرده است. تحریر دوم به‌حدود ۳۶۷ ق / ۹۷۸ م مربوط می‌شود و در آن به‌فاطمیان توجه خاص شده است (GAL,S,I/408). این نسخه قدیم‌ترین نسخه‌ها و جزو نسخ خطی استانبول است که در ۴۷۹ ق / ۱۰۸۶ م یعنی حدود ۱۱۰ سال پس از تألیف آن کتابت شده است. تحریر دوم را کرامرس تصحیح و چاپ کرده که نسبت به‌چاپ دخویه رجحان دارد (کراچکوفسکی، ۲۰۱/۱). چنانکه پیش از این گذشت تحریر کامل و قطعی کتاب بایستی در حدود ۳۷۸ ق صورت گرفته باشد.

از مآخذ و نیز از نوشتهٔ ابن حوقل در می‌یابیم که وی *مسالک و ممالک* اصطخری را با تغییرات و افزوده‌هایی به ویژه در بخشهای عراق و ارمنیه و ماوراء النهر پایهٔ کار خود قرار داده و در تنظیم کتاب از روش پیشینیان پیروی کرده و کتابی دقیق و مفصل با توضیحاتی دربارهٔ نقاط مهم فراهم آورده است (نک: کراچکوفسکی، ۲۰۱/۱، ۲۰۲). نکتهٔ شایان توجه این است که وی همچون همتای خود اصطخری در تألیف کتاب به‌نتایج سفر خود اعتماد بسیاری کرده است. از این رو کتاب او در شرح سرزمینها و شهرها و بیان مسافات از دقّت کافی برخوردار است، لیکن در آن به مقدمات علم الافلاک و نیز تا حدّی به‌عجایب و غرایب توجّه نشده است (غنیم، ۴۵)، اما نقشه‌های کتاب که ابن حوقل آنها را تصویر کرده و به کتاب خود منضم نموده است، نباید بیانگر دقیق سرزمینها و دریاهای موصوف انگاشته شود (ورنت، ۲۹/۱). ابن حوقل در اثر خود بیش از آنچه اذعان می‌کند، مدیون اصطخری است. وی «مخطّط» (نقشه؟) را از او گرفته و علاوه براین برخی فصول را عیناً اقتباس کرده است، از قبیل فصول مربوط به‌جزیرة العرب، خلیج فارس، خوزستان، فارس و کرمان، حوضهٔ رود سند، دیلم، بحر خزر، خراسان و سیستان. با اینهمه وی توضیحاتی مهم ولی کوتاه به‌آنها افزوده است. نیز بخش عمدهٔ مباحث مربوط به‌مصر، بلاد شام و عراق و بلاد بین النهرین را از اصطخری برگرفته است (حمیده، ۲۱۱). از این رو تنها در فصول مغرب، اسپانیا و سیسیل است که اصالت کار ابن حوقل آشکار می‌شود (ویت، مقدمه، 10,11). در هر حال اقتباس از اصطخری هرگز از اهمیت *صورة الارض* نمی‌کاهد، چنانکه *مسالک و ممالک* اصطخری نیز مأخوذ از *صور الاقالیم* ابوزید سهل بلخی (د ۳۲۲ ق) است (شعار، صص «یا ـ یب»). آثار جغرافیایی دیگر هم مورد استفاده و اقتباس مؤلف *صورة الارض* قرار گرفته که از جملهٔ آنها *سفرنامهٔ ابن فضلان* است. عباراتی که ابن حوقل و یاقوت در باب «خزر» آورده‌اند، همانند یکدیگر است و چون می‌دانیم که یاقوت آنها را از ابن فضلان نقل کرده است، می‌توان گفت که مطالب ابن حوقل نیز در این باب عیناً مأخوذ از ابن فضلان است (قزوینی، محمد، ۱۱۹/۶). اگر چه *صورة الارض* در زمینهٔ جغرافیا (همراه با نقشه‌های سرزمینهای اسلامی و جز آن) است، ولی مؤلف آن، همانند جغرافی‌دانان قرن سوم و چهارم، از شرح حال بزرگان و پادشاهان و امرای شهرها و توانگران و نیکوکاران و صاحبان مذاهب از جمله حسین بن منصور حلاج (۲۹۴/۲) و نیز از بیان وقایع مهم تاریخی و اجتماعی و طرز زندگی مردم و اشاره به‌زبانها و لهجه‌هایی که میان اقوام گوناگون متداول بوده، غفلت نکرده است. درباب وقایع تاریخی و اجتماعی می‌توان به‌مطالبی که دربارهٔ صفاریان (۴۱۹/۲)، ماوراء النهر (۴۶۵/۲ ـ ۴۶۸) و سامانیان (۴۶۸/۲ ـ ۴۶۹) آورده است، اشاره کرد. وی وجه تسمیهٔ خلیج فارس را نیز به‌روشنی بیان می‌دارد و می‌نویسد: «دریای فارس خلیجی از بحر محیط در حدّ چین و شهر واق است و این دریا از حدود بلاد سند و کرمان تا فارس امتداد دارد و از میان همهٔ سرزمینهای مجاور آن به نام فارس نامیده شده است، زیرا فارس از همهٔ این کشورها آبادتر است و پادشاهان آنجا در روزگاران قدیم سلطهٔ بیشتر داشتند و هم اکنون به همهٔ کرانه‌های دور و نزدیک این دریا مسلطند (۲۶۷/۲ ـ ۲۷۷).

نکته‌های اقتصادی که در اثر ابن حوقل آمده، کاملاً تازه و ابتکاری است. وی به کالاهای قیمتی و کمیاب کمتر از محصولات اساسی کشاورزی و صنعتی اهمیت می‌دهد و در هر فرصت وضع اقتصادی خاصی را نسبت به‌زمانی معین یا نسبت به‌معیاری معلوم مورد مطالعه قرار می‌دهد. او یگانه جغرافی نویس زمان خود است که از محصولات عصرخویش واقعاً طرحی روشن به‌دست داده است (EI²). اثر ابن حوقل از حیث زبان فارسی نیز حائز اهمیت است، زیرا واژه‌ها و نامهای فارسی بسیاری از قبیل ابریسم، بانیذ، بخس آب، بندار، فارقین (پارگین)، خماهن، جروم (گرمسیرات)، صرود (سردسیرات) که حدود ۵۵ واژه است و نیز عبارت «خداشاه که مدرسه ساخته‌اند» در آن آمده است. فهرست این واژه‌ها به‌تفصیل در ترجمهٔ فارسی کتاب (شعار، ۳۶۷ ـ ۳۶۹) مندرج است.

بنابر آنچه گفتیم، *صورة الارض* یکی از منابع اساسی و معتبر دانش

جغرافیایی و تا حدودی جغرافیای تاریخی به شمار می‌رود. اغلب مورخان و جغرافی‌دانان و پژوهشگران به‌عنوان مأخذ مهم بدان نگریسته و در تحقیقات خود از آن بهره برده و به مطالب آن استناد کرده‌اند. از جمله یاقوت در *معجم البلدان* (۱/۳۲۰، ۳۷۵، ۳۷۶، ۵۴۲، ۴۰۹/۲، ۵۹/۴) به‌ویژه درباب بحث از سیسیل و بربر و اندلس و اغمات (در مغرب نزدیک مراکش) بدان اشاره کرده و مطالبی را ذیل بصره، اقلام، اوذغست (اودغشت) و باشو به نقل از ابن حوقل آورده که مشروح‌تر از آن است که در نسخه‌های خطی *صورة الارض* آمده است. این مطالب همراه با ترجمهٔ فرانسوی آنها در *المجموعة الکمالیّة* نقل شده است (کمال یوسف، III/260-261). همچنین زکریای قزوینی (صص ۱۵۸، ۱۶۴) در گفت وگو از سیسیل و از حالات بربرها از آن نام برده و ابن شدّاد (۶۹/۳، ۱۴۰، ۱۵۴) سخنانی از آن آورده و نکته‌هایی بدان افزوده است. ابن حوقل را می‌توان در بین جغرافی دانان از نوادر روزگار به‌شمار آورد. وی ثلث قرن در سفر بود و در خلال آن، از سرزمینهای اسلامی ــ هند تا اسپانیا ــ دیدن کرد و به سرزمینهای دیگر هم رهسپار شد تا به بلغار و رود ولگا رسید. بسیار خواند و بسیار دید تا *صورة الارض* را که جامع همهٔ تجربه‌های او بود نوشت (زیاده، ۳۲). آدام متز (۱۴/۲) برآن است که جغرافی‌دانان بعد از ابن حوقل بیشتر از روش وی پیروی کرده‌اند تا مقدسی. مقدسی و ابن حوقل هر دو پژوهشگر و ناقد و در نقل مطالب بسیار دقیقند و در نقد و پژوهش برجغرافی‌دانان متأخر برتری دارند. مثلاً ادریسی از کتاب *العجایب* تألیف حسن بن منذر اخباری را آورده است که اگر مقدسی و ابن حوقل آنها را می‌دیدند، کنار می‌گذاشتند.

برخی از جغرافی‌دانان و مؤلفان نیز از ابن حوقل انتقاد کرده و خرده‌هایی بر او گرفته‌اند، از جمله ابن سعید مورخ و جغرافی‌دان معروف اندلسی (د ۶۷۳ یا ۶۸۵ ق / ۱۲۷۴ یا ۱۲۸۶م) به‌آراء ابن حوقل درباب اخلاق عرب اندلس تاخته است (مقری، ۲۱۱/۱ ـ ۲۱۲؛ GAL, S, I/408)، و شاید همین امر او را به‌تکمیل *صورة الارض* یعنی نوشتن بابهای سه گانه اندلس، سیسیل و اسپانیای غربی واداشته است (کراچکوفسکی، ۲۰۵/۱). بارتولد هم ضمن نقل مطلبی دربارهٔ حملهٔ روسها از ابن حوقل انتقاد کرده است (صص ۲۰۱ ـ ۲۰۲). دربارهٔ اخلاق عرب اندلس، رینو نیز خرده‌گیری کرده و مواردی را در کتاب خود آورده است (صص ۲۰۲ ـ ۲۰۴).

کسان دیگری نیز از ابن حوقل انتقاد کرده‌اند. بستانی و سرکیس این انتقادات را چنین برشمرده‌اند: ابن حوقل به‌سرزمینهای بزرگ اسلامی پرداخته و به‌غیر آن کمتر توجه کرده و در مطالب خود بی‌آنکه تأمل و تفحصی کند، به‌دیده‌ها و شنیده‌ها اعتماد نموده است؛ مؤلف *صورة الارض* در فنّ جغرافیا معتمد نیست؛ وی شنیده‌های خود را می‌نوشت و مشهودات خود را از دیدگاه خاص [تجارت یا گرایش سیاسی؟] و نظر مجرد، بی‌تحقیق در موقعیتها و شرح درست جغرافیایی، منعکس می‌کرد؛ وی به‌ضبط نامها نپرداخته است؛ *صورة الارض* مشحون از اغلاط فاحش است؛ این اثر البته از نظر شرح بلاد اسلامی کتابی مبسوط و سودمند است، اما در موارد دیگر مطالب مجمل و به ویژه دربارهٔ فرنگ همراه با نکوهش است، چنانکه خود وی می‌گوید: درباب نصاری و حبشه سخن نگفتم مگر اندکی، زیرا دلبستگی من به حکمت و عدل و دین و نظم احکام مرا از ورود در آن باز می‌دارد.

این انتقادات اغلب اغراق‌آمیز و بی‌اعتبار است. بی‌گمان *صورة الارض* از خطاها و نقایص مبرّا نیست، اما این خطاها نه بدان حدّ است که منتقدان نوشته‌اند. دانشمندان و صاحب نظران بسیاری، چنانکه پیش از این یاد شد، این کتاب را ستوده و از ارزش علمی آن سخن گفته و آن را منبعی معتبر و مأخذی استوار دانسته‌اند و در این سخن جای هیچ‌گونه تردید نیست.

ابن سعید تکمله‌ای در ۳ بخش برای *صورة الارض* نوشته است: ۱. دربارهٔ اندلس، ۴ دفتر؛ ۲. دربارهٔ سیسیل، ۳ دفتر؛ ۳. دربارهٔ اسپانیای غربی ۷ دفتر. در ۵۴۵ ق اسپانیایی دیگری متن *صورة الارض* را تلخیص و آن را برحسب اخبار و اطلاعات خود تکمیل کرده و در این کار از *صورة الارض* خوارزمی هم بهره برده است (GAL, S, I/408).

صورة الارض نخستین بار با عنوان *المسالک و الممالک و المفاوز و المهالک*، در سلسلهٔ کتابهای جغرافیایی عربی (شم ۲) به کوشش دخویه در لیدن (۱۸۷۳م) چاپ شد و آنگاه کرامرس آن را در ۱۹۳۸م در دو جلد به چاپ رسانید. بار دیگر برپایهٔ نسخهٔ کرامرس در بیروت (دارمکتبة الحیاة) در دو جزء به چاپ رسید. ترجمه‌هایی از این کتاب به زبانهای مختلف صورت گرفته است که از آن جمله‌اند ترجمهٔ انگلیسی، فرانسوی و فارسی.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شدّاد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به‌کوشش یحیی عبّادة، دمشق، ۱۹۷۸م؛ بارتولد، و. و.، خاورشناسی در روسیه و اروپا، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ابن‌سینا؛ بستانی ب؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمیده، عبدالرحمن، *اعلام الجغرافیین العرب*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ رینو، ژوزف، *الفتوحات الاسلامیة فی فرنسا و ایطالیا و سویسرا*، ترجمهٔ ر. اسماعیل العربی، الجزایر، ۱۹۸۴م؛ زیاده، نقولا، *الجغرافیة و الرّحلات عندالعرب*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ سرکیس، جاپی؛ شعار، جعفر، مقدمه بر ترجمهٔ صورة الارض، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ غنیم، عبدالله یوسف، *مصادر البکری و منهجه الجغرافی*، کویت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴م؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کراچکوفسکی، ا. یو، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۷م؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة*، ترجمهٔ عبدالهادی ابوریده، به کوشش رفعت البدراوی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ورنت، خوان، «ابن حوقل»، *زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی*، ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI[2]; GAL,S; Kamal Youssouf, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt,1987; Wiet, G.,«L'importance d'Ibn Hauqal dans la littérature arabe», *configuration de la terre* (*Kitab Surat al - Ard*) par Ibn Hauqal, ed. J. H., K Wiet, Beyrouth-Paris,1964.

جعفر شعار

اِبْن حَیّ، حسین بن احمدبن حسین بن حی تُجیبی قرطبی (د ۴۵۶ ق / ۱۰۶۴ م)، ریاضی دان و ستاره شناس. برخی از مآخذ (یاقوت، ۱۵۸/۱۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۰/۲) نام او را حسین بن محمد و برخی دیگر (قاضی صاعد، ۷۳، قس: ۷۰) حسن بن محمد ذکر کرده‌اند. ابن حی حساب و هندسه و هیأت را از ابوعبدالله محمدبن عمر بن محمد، معروف به ابن برغوث، فرا گرفت (یاقوت، همانجا). نزد ابوالحکم عمروبن عبدالرحمن بن احمدبن علی کرمانی نیز حساب و هندسه آموخت (قاضی صاعد، همانجاها).

ابن حی در ۴۴۲ ق / ۱۰۵۰م عزم سفر کرد و پس از تحمل سختیهای بسیار به مصر رسید. در آن سرزمین اندکی توقف کرد، سپس به‌یمن رفت و به‌خدمت امیر آن دیار، یعنی علی بن محمد صلیحی، که داعی خلیفهٔ فاطمی المستنصر بالله معدّبن الظاهر بود، درآمد و نزد او منزلت بلندی یافت. علی بن محمد او را به عنوان رسول نزد القائم بامرالله، خلیفهٔ عباسی فرستاد. ابن حی در دربار خلیفه نیز با استقبال بسیار روبه‌رو شد و نعمت فراوان یافت. سپس به‌یمن بازگشت و همانجا درگذشت (همو، ۷۳). از آثار وی، زیجی را که به‌شیوهٔ سند هند تدوین کرده، نام برده‌اند (یاقوت، ۱۵۹/۱۰). وی علاوه بر ریاضیات و هیأت، به‌ادبیات هم علاقه داشته و اشعاری نیز سروده است (همو، ۱۵۹/۱۰ ـ ۱۶۰).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به‌کوشش ا. مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ قاضی صاعد اندلسی، ابوالقاسم، طبقات الامم، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ یاقوت، ادبا.

رضا انزابی نژاد

اِبْن‌حَیّان، ابومروان حیّان‌بن خلف‌بن حسین‌بن محمدبن حیان‌بن وَهب‌بن حیانِ قُرطُبی (۳۷۷ ـ ۴۶۹ ق / ۹۸۷ ـ ۱۰۷۶م)، از بزرگ‌ترین مورخان اندلس. نیای بزرگ او حیان پدر وهب مولای امیر عبدالرحمن‌بن معاویه بود (ابن‌بشکوال، ۱۵۰). هرچند قدیم‌ترین نویسندهٔ شرح حال او، ابن‌بشکوال (د ۵۷۸ق / ۱۱۸۲م)، نسب وولاء جدّ حیّان را از روی نوشتهٔ خود ابن‌حیان نقل کرده (همانجا)، اما شرح حالی از ابن‌حیان که به قلم خود او باشد، در دست نیست. مختصر اطلاعاتی هم که در کتب تراجم آمده، عمدتاً مأخوذ از ابن‌بشکوال است و نوشتهٔ او مستند به نوشته‌های شاگرد ابن‌حیان، ابوعلی حسین غَسّانی یا جَیّانی (د ۴۹۸ق / ۱۱۰۵م) و ابوجعفر احمد انصاری (د ۴۸۹ق / ۱۰۹۶م) است (همو، ۱۵۱). از حدود ۴۰ سال پیش به این‌سو، به علت دستیابی به بعضی قسمتهای نوشتهٔ تاریخی ابن‌حیان، آگاهی بیشتری نسبت به زندگانی او و گذشتهٔ خانواده‌اش به دست آمده است. گمان می‌رود خانوادهٔ او از دودمانهای کهن اصیل اسپانیا بوده باشد که به هنگام استیلای عبدالرحمن اموی بر آنجا به هواداری از او برخاسته و از طریق «ولاء اصطناع» به امویان اندلس پیوند یافته است. خود ابن‌حیان این ولاء را مایهٔ مباهات و بزرگی پدران خود تلقی می‌کند (مکی، ۹). این پیوند دیرینه را گاه علت اساسی مخالفت ابن‌حیان با ملوک‌الطوایف اندلس (از ۴۲۲ق / ۱۰۳۱م به بعد) دانسته‌اند (فروخ، ۶۱۵/۴). با وجود این پیوند و هواداری، خاندان ابن‌حیان از صاحبان مناصب و جاه در دولت نبوده و از مراتب پایین کارکنان دستگاه حکومتی محسوب می‌شده‌اند، و با این وصف زندگی نسبتاً مرفهی در زمرهٔ طبقهٔ متوسط مردم اندلس داشته‌اند. نخستین کسی از این خانواده که او را در پایگاه مهم دولتی می‌شناسیم، خلف (۳۴۰ ـ ۴۲۷ق) پدر صاحب ترجمه است. او که در جوانی تربیت علمی کافی یافته بود (مکی، ۱۰ ـ ۱۲) از کاتبان و ملازمان خاص منصوربن ابی‌عامر وزیر مستبد امویان شد (ابن‌ابار، *اعتاب*، ۱۹۸؛ مکی، ۱۳ ـ ۱۴) و در زمان حاجبی عبدالملک مظفر پسر منصور پایگاه خود را حفظ کرد. پس از آغاز آشوب بزرگ ۳۹۹ ق، بی‌آنکه موطن خود قرطبه را ترک کند و به علت بی‌طرفی در مسائل سیاسی و عدم شرکت در توطئه‌ها آزاری به او برسد، عمری به آسودگی و با احترام به سر برد. وی از ۴۱۱ق نابینا و خانه‌نشین شد تا در گذشت (همو، ۱۵ ـ ۱۸).

موقعیت و دارایی پدر در پرورش علمی و سیرزندگی ابن‌حیان اثر بزرگی داشت. او که ظاهراً تنها فرزند پدر بود، توانست از بهترین امکانات آموزشی قرطبهٔ آن زمان ــ پایتخت خلافت ــ بهره‌مند شود و نزد علمای بزرگ عصر درس بخواند، یا از محضر معلم فرزند حاکم استفاده کند (همو، ۱۹ ـ ۲۱). آموزش او پیش این استادان قاعدتاً باید تا بیست سالگی او بوده باشد. آنچه وی از آنان آموخته، در زمینهٔ لغت، ادب، اخبار و حدیث بوده است (همو، ۲۴). ابن‌حیان توجه به تاریخ، تیزبینی و تحلیل حوادث را نیز از پدر فراگرفت. به نظر می‌رسد از همان جوانی با کتاب انس و الفتی استوار یافت و در ادامهٔ راه پدر کتابخانهٔ بزرگی ترتیب داد (همو، ۲۰، ۲۵ ـ ۲۶). و از حدود بیست سالگی، تحقیق و تأمل در تاریخ و تاریخ‌نگاری را مهم‌ترین کار و سرگرمی خود قرار داد. آنچه از مقدمهٔ او بر تاریخ خود برمی‌آید، حاکی از آن است که وی پیش از روی دادن «فتنهٔ بربرها» در ۳۹۹ ق یعنی در بیست‌سالگی، به تدوین اثر بزرگ خود برخاسته بود که این فتنه وقفه‌ای در آن پیش آورد، اما وی پس از بازیافتن آرامش خیال دنبالهٔ کار خویش را گرفت (همو، ۲۷ ـ ۲۸، به نقل از ابن‌بسام). وی حتی در این مدت ناآرامی و انقطاع کار تاریخ‌نگاری از ضبط حوادث روزانه به صورت خاطرات بازنمی‌ماند (همو، ۲۸ ـ ۲۹). «فتنهٔ بربرها» که موجب سقوط دولت عامریان و تزلزل و نابودی خلافت امویان شد و به جنگهای داخلی و برقراری ملوک‌الطوایف انجامید، اذهان نخبگان آن عصر را به شدت متأثر کرد و آنان را به تفکر در علل و اسباب این حوادث برانگیخت. ابن‌حیان از جملهٔ کسانی بود که این حوادث در ذهن و قلم او اثر چشمگیری بر جای نهاد (عنان، *تراجم*، ۲۷۲). او نیز مانند پدرش در اثنای این دورهٔ آشوب در موطن اجدادی باقی ماند، هرچند دوستان و همگنانش به نواحی دیگر اندلس پناه بردند (مکی، ۳۴ ـ ۳۵). او در این مدت خانه‌نشین نشد، بلکه کار تاریخ‌نگاریش او را به جست‌وجو و مشاهده، نشست و برخاست با مردم، ارتباط با شرکت‌کنندگان در حوادث و با آشنایان و دوستان در ولایات دیگر

برای خبرگیری از حوادث و احوال آن بلاد وا می‌داشت. او با اندوه و تأسف احتضار خلافت اسمی اموی را، که با خلع و تبعید هشام‌بن محمدالمعتمد بالله در ۴۲۲ق / ۱۰۳۱م به پایان رسید، می‌نگریست و تفصیل آن وقایع را برای عبرت و احتراز از فراموشی ثبت می‌کرد (همو، ۳۵ ـ ۳۹). دورهٔ ملوک‌الطوایف با انقراض خلافت اموی در اندلس آغاز و قرین قتل و تعدّی شد، اما در قرطبه به علت استیلای بنی جَهْوَر (۴۲۲ ـ ۴۶۲ق / ۱۰۳۱ ـ ۱۰۷۰م) و تأسیس یک نظام شورایی، اعتدال و امن و آرامش برقرار بود. ابن‌حیان در زمان جهوریان نیز در قرطبه ماند و با استفاده از شرایط مناسب موطنش به گردآوری و تدوین اخبار اندلس که روبه انحطاط نهاده بود، پرداخت (همو، ۳۹ ـ ۴۲). تصدّی مناصب دولتی که به ابن‌حیان نسبت داده شده است، ظاهراً مربوط به این دورهٔ جهوری است.

یکی از این مناصب «صاحب‌الشُرطة» است که نخستین‌بار در *فهرسهٔ* ابن‌خیر (ص ۳۲۶) به او نسبت داده شده و به نوشته‌های متأخران راه یافته است (مقری، ۲۶۸/۲؛ پالنسیا، ۲۰۸؛ فروخ، ۶۱۵/۴). برخی پژوهشگران این انتساب را نمی‌پذیرند و آن را با نوع کار و تفکر ابن‌حیان سازگار نمی‌یابند، مگر آنکه آن را منصبی افتخاری تلقی کنیم که از دورهٔ دولت عامریان سابقه داشته است (مکی، ۴۳ ـ ۴۴). نویسندگان زمان ما شغل وزارت را هم بر منصب پیشین افزوده‌اند. به نظر اینان ابن‌حیان در زمان فرمانروایی ابوالولید محمد ابن جهور (۴۳۵ ـ ۴۵۰ ق) و پسرش عبدالملک (۴۵۰ ـ ۴۶۱ ق) بایستی عهده‌دار وزارت بوده باشد، بی‌آنکه پایان این دورهٔ تصدی او مشخص شود (عنان، *تراجم*، ۲۷۲؛ فروخ، همانجا). از نوشتهٔ خود ابن‌حیان برمی‌آید که او در دولت بنی جهور ناگزیر از گرفتن شغلی شده است و برای او منصبی با حقوق زیاد و درخور کارش یعنی «املاء الذّکر» در دیوان سلطان تعیین کرده‌اند (مکی، ۴۴، به نقل از ابن‌بسام). این وظیفه را بعضی نویسندگی در دیوان رسائل (*دانشنامه*) و برخی آن را املاء تاریخ دانسته‌اند که منصبی جدید در مشاغل دولتی و چیزی در حدّ مورّخ رسمی دولت و برای ابن‌حیان ایجاد شده بوده است (مکی، ۴۴ ـ ۴۵). شاید بتوان این عنوان را مترادف مجلس‌نویس یا واقعه‌نویس دورهٔ صفوی دانست. سالهای آخر زندگی ابن‌حیان شاهد حادثهٔ ناگوار جدیدی در تاریخ قرطبه بود. چون ناتوانی و بی‌لیاقتی به خاندان جهوری راه یافت، همسایگان آن، بنی ذوالنّون از طُلَیطله و بنی عَبّاد از اشبیلیه، چشم طمع به قرطبه دوختند و شهر سرانجام پس از کشاکش و محاصره در ۴۶۲ق / ۱۰۷۰م به دست معتمدبن عباد افتاد و تا ۴۸۴ ق یعنی هنگام چیرگی مرابطون زیر فرمان او ماند (همو، ۴۰ ـ ۴۱). بنا به نوشتهٔ ابن‌بسام، ابن‌حیان در این وقایع ابتدا جانب امیر ذوالنونی را می‌گرفته و بعد به امیر عبّادی تهنیت گفته است (همو، ۴۸ ـ ۴۹).

ابن‌حیان شش هفت سال بقیّهٔ عمر دراز خود را به آرامش و سلامت حواس در خانهٔ خود در قرطبه گذراند و خشنود از کار بزرگ خود در تدوین تاریخ اندلس، درگذشت (همو، ۵۵ ـ ۵۶).

ابن‌بشکوال (ص ۱۵۱) سه تن از استادان ابن‌حیان را نام برده است: ابوحَفص عمر بن حسین بن محمد بن نابِل اموی قرطبی (د ۴۰۱ق / ۱۰۱۱م)، فقیه و محدث مشهور به صدق و عفت؛ ابن‌ابی الحُباب ابوعمر قرطبی (د ۴۰۰ ق/ ۱۰۰۹م)، عالم لغوی و نحوی که از عوامل نشر علوم مشرق در اندلس شمرده می‌شود؛ ابوالعلاء صاعد بن حسن بن عیسی ربعی بغدادی (د ۴۱۷ق / ۱۰۲۶م) صاحب کتاب *الفصوص* در لغت و اخبار که ابن‌حیان این کتاب را به خطِ خود نوشت و از راویان آن شد (ابن‌خیر، همانجا). جز این سه تن، می‌توان گفت که وی از دیگر دانشمندان زمان خود نیز اخذ حدیث و علم کرده است، مانند: قاضی ابوالولید عبدالله معروف به‌ابن الفرضی (د ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۳ م)، مورخ، محدثّ و مؤلف *تاریخ علماء الاندلس*، و ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد مصری (د ۴۱۰ ق/ ۱۰۱۹م)، محدّث و نسب‌شناس (همو، ۱۲۵؛ مکی، ۲۳ ـ۲۴). با توجه به محیط فرهنگی شکوفای قرطبه و حضور دانشمندان نام‌آور بسیار در آن شهر در اوان جوانی ابن حیان، اندک بودن استادان او، که در مآخذ یاد شده است، شگفت‌آور می‌نماید. زمینهٔ تبحر این استادان از طرفی کیفیت والای آشنایی وی را با ادب و فنون آن و نیز با نقد اخبار توجیه می‌کند که این امر در اسلوب تاریخ‌نگاری او آشکار و چشمگیر است، و از طرف دیگر شناخته نبودن آنان جز ابن الفرضی به «تحقیق تاریخی» به صورت خاص آن، نشان می‌دهد که منشأ تأثیر تعیین کنندهٔ زمینهٔ کار علمی ابن حیان یعنی «تاریخ» را باید در جای دیگر جست و جو کنیم که همانا تربیت پدر و انس ابن حیان با کتاب عموماً و نوشته‌های تاریخی به طور خاص بوده است. ابن حیان حتی وقتی از ابن الفرضی نقل می‌کند، به کتاب او ارجاع می‌دهد نه به روایاتی که از او شنیده است (همو، ۲۴ ـ ۲۵).

شمار شاگردان او در سنجش با تعداد شاگردان علمای آن زمان زیاد نیست و احتمالاً آنچه ذکر شده مربوط به شاگردان خاص حیان است و معلوم نیست که وی در مساجد قرطبه حلقهٔ درس تشکیل می‌داده است یا نه. بجز پسرش عمر، که اطلاع زیادی از زندگانی او در دست نیست و در ۴۷۴ ق به دستور مأمون بن معتمد عبّادی کشته شد (همو، ۶۳)، شناخته‌ترین شاگرد او، ابوعلی حسین بن محمد غسّانی معروف به جَیّانی، بزرگ‌ترین محدّث قرطبه در زمان خود، بوده است. ابن بشکوال اطلاعات مربوط به احوال ابن حیان را به نقل از همین ابوعلی یاد کرده است (همانجا). طاهر بن مفوز مَعافِری شاطبی (د ۴۸۴ ق/ ۱۰۹۱ م)، احمدبن سلیمان بن خلف باجی (د ۴۹۳ ق/ ۱۱۰۰م) پسر فقیه مالکی معروف ابوالولید باجی، مالک بن عبدالله عُتبی سهلی (د ۵۰۷ ق/ ۱۱۱۳م)، عبدالله بن محمد تُجیبی (د ۵۱۳ ق/ ۱۱۱۹ م)، عبدالرحمن بن محمدبن عتاب (د ۵۳۱ ق/ ۱۱۳۷ م) (ابن خیر، ۱۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹؛ مکی، ۶۱ ـ ۶۲) و نیز ابومروان عبدالملک بن سراج (د ۴۸۹ ق/ ۱۰۹۶م) (فروخ، ۷۳۱/۴) از شاگردان او بوده‌اند.

ابوالولید احمدبن عبدالله بن طریف بن سعد (د ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۶م) احتمالاً از بهترین شاگردان ابن حیان و راوی *تاریخ* او بود و آن را به خط خود نوشته بود. ابن بشکوال بیشترین منقولات خود از ابن حیان را از این نسخه برداشته است (مکی، ۶۲). جغرافی‌نویس بزرگ اندلسی ابوعبید عبدالله بن عبدالعزیز بَکری (د ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴م) از شاگردان ابن حیان و در توجه به دانش جغرافیا احتمالاً تحت تأثیر او بوده است (ابن خیر، ۳۳۲؛ مکی، ۶۴ ـ ۶۵). ابوعبدالله محمدبن ابی نصر حمیدی (د ۴۸۸ ق/ ۱۰۹۵م) را اگرچه بعضی شاگرد ابن حیان گفته‌اند (عنان، *نهایة*، ۴۳۵)، اما خود او در عین اذعان به همزمانی با ابن حیان، احوال و اوصاف او را از ابن حزم (د ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴م) یاد می‌کند (حمیدی، ۳۱۲/۱).

آثار: با وجود دایرهٔ نسبتاً وسیع اطلاعات و پرورش علمی ابن حیان، اصلی‌ترین زمینهٔ کار و تخصص او در تاریخ به ویژه در تاریخ اندلس بوده است. کوشش او در این عرصه به تدوین کتابهای پرحجم و باارزشی منتهی شده و این نوشته‌ها نام او را پرآوازه و ماندگار ساخته است (مکی، ۵۶ ـ ۶۱). آثاری که به او نسبت داده‌اند، به این قرار است: ۱. *المُقتبس فی تاریخ الاندلس*، در ۱۰ مجلد؛ ۲. *المتین* در ۶۰ مجلد (ابن خلکان، ۲۱۸/۲) که بعضی آن را *المُبین* نوشته‌اند (سخاوی، ۲۵۱؛ حاجی خلیفه، ۱۴۵۶/۲). این کتاب اثری برجسته در تاریخ‌نویسی مسلمانان اندلس بوده است و با اینکه امروزه از میان رفته، لیکن ابن بسام بخشهای بسیاری از آن را در *الذخیرة* نقل کرده است؛ ۳. *اخبار الدولة العامریّة* (ابن ابار، *اعتاب*، ۲۸؛ ابن خطیب، ۴۸، ۹۸)؛ ۴. *البَطشة الکبری* (همو، ۱۵۱)؛ ۵. *فقهاء قرطبة* (سخاوی، ۲۶۹). با استنتاج از بعضی اشارات ابن ابار (*التکملة*، ۹۱، ۵۴۶) پونس بویگس[1] کتابهایی با عنوان *انتخاب من اخبار القضاة* و *الجمع بین کتابی القُبشی و ابن عفیف* به ابن حیان نسبت داده است که گمان می‌رود کتابهای جداگانه‌ای نبوده‌اند و نویسندگان دوره‌های بعد آنها را از تألیف تاریخی بزرگ (کتابهای چهارگانهٔ نخستین) ابن حیان در آورده‌اند (مکی، ۸۲ ـ ۸۴). در تلقی *الانتخاب الجامع لمآثر بنی خطاب* به عنوان کتابی مستقل منسوب به ابن حیان جای تردید باقی است (همو، ۸۴ ـ ۸۵) و کتاب الانساب نیز عنوان قطعه‌ای مأخوذ از *المقتبس* است (جامعه، ۱۸۹/(۱)۵). *معرفة التابعین* نیز نام کتاب ابن حبان بستی (نک‌: مکی، ۸۳) است که در فهرست نسخه‌های خطی عربی اسکوریال (ESC², II/153) اشتباهاً به ابن حیان نسبت داده شده و از آن به نوشتهٔ بروکلمان (GAL, S, I/578) و دیگران راه یافته است.

بعضی مؤلفان گذشته گاه با عنوانهایی کلی از اثر تاریخی ابن حیان نام برده‌اند، مانند: *التاریخ الکبیر فی اخبار الاندلس و ملوکها* (حمیدی، ۱۸۸؛ ضبی، ۲۶۰)، *اخبار الاندلس* (مراکشی، ۲۰)، *تاریخ الاندلس* (ابن ابار، *حلة*، ۳۶/۱)، *تاریخ*، *تاریخ ابن حیان* (ابن بشکوال، ۱۵۱؛ ابن ابار، *اعتاب*، ۱۹۸؛ ابن سعید، ۷۳/۲، ۹۶) و *تواریخ* (سخاوی، ۱۹۴). رواج این عنوانهای کلی در نوشته‌های مؤلفان و مورخان گذشته و اینکه آنان در اقتباس از آثار ابن حیّان نام کتاب مأخذ را به دست نداده‌اند و نیز وجود ترتیب و توالی زمانی محتوای چهار کتاب نخستین او، این اندیشه را پیش می‌آورد که طرح کلی کار وی تدوین یک تاریخ اندلس دورهٔ پس از فتح مسلمانان تا عصر خود بوده که آن را به اجزایی چند تقسیم و تألیف کرده بوده است. ترتیب این اجزا از لحاظ زمانی و انطباق آنها با نامهای یاد شده به شرح زیر می‌تواند باشد: *المقتبس* (از هنگام فتح اندلس در ۹۱ تا ۳۶۶ ق/ ۷۱۱ ـ ۹۷۶م)؛ *اخبار الدولة العامریة* (۳۶۶ ـ ۳۹۹ ق/ ۹۷۶ ـ ۱۰۰۸م)؛ *المتین* (۳۹۹ ـ ۴۶۳ ق/ ۱۰۰۸ ـ ۱۰۷۱م)؛ *البطشة الکبری*، مربوط به انقراض دولت بنی جهور و حوادث سال ۴۶۲ ق (مکی، ۷۷ ـ ۸۱؛ در مورد تفاوتها و اشکالات مربوط به ضبط نام و عنوانهای این آثار نک‌: همو، ۶۶ ـ ۷۷).

مآخذ ابن‌حیان در این تألیف بزرگ به نسبت اجزای آن تفاوت می‌کند. *المقتبس* یعنی تاریخ اندلس بخش پیش از حیات او مستند به کتابهای مورخان پیشین در این موضوع است. وی تقریباً مآخذ همهٔ روایات خود را نشان می‌دهد. از جملهٔ مدارک کار او مکتوبها و اسناد رسمی دولتی بوده است که جای جای در نوشته‌هایش نقل می‌شود. احتمالاً برخی از این اسناد از روی نسخه‌هایی که پدر او خلف برای خود برگرفته بوده، نقل شده است (همو، ۹۱). در *اخبار الدولة العامریة*، که وقایع آن به عصر زندگی ابن‌حیان نزدیک و قسمت اخیر آن با دورهٔ جوانی او همزمان بوده، خبرها و خاطره‌ها هنوز در ذهنها زندهٔ بوده است. او در نقل اخبار این عصر از یادداشتها و املای پدرش و از روایاتی که از صاحبان مناصب و نویسندگان دولتی می‌گرفته، بهره جسته است (همو، ۹۲ ـ ۹۳).

روایات *المتین* و *البطشة الکبری* بیشتر مشاهدات خود ابن‌حیان و نتیجهٔ پژوهشها و پرس‌وجوهای دور و نزدیک او با دوستان و آگاهان و دست‌اندرکاران عصر بوده است. او با دانشمندان در شهرهای مختلف اندلس مکاتبه می‌کرد و در آنچه از اخبار ولایات برای او لازم بود، شرح دقیقی از آنان می‌خواست (همو، ۹۳ ـ ۹۸). مطالب دقیقی که در نوشتهٔ ابن‌حیان در مورد اسپانیای مسیحی (بیرون از اندلس) آمده، شگفتی محققان را برانگیخته و این گمان را پیش آورده که ابن‌حیان زبان اسپانیایی (عجمیة الاندلس) را می‌دانسته و از کتابهایی که به این زبان بوده، استفاده می‌کرده است که دیگر وجود ندارند. برخی پژوهشگران این استفاده از کتابهای اسپانیایی را مربوط به مأخذ ابن‌حیان می‌دانند نه شخص خود او (همو، ۹۹ ـ ۱۰۴). در هر صورت توجه او به وقایع مربوط به ثغور اندلس و ارتباط زندگی مردم این مرزها با اسپانیای مسیحی او را به جست‌وجوی اخبار بیرون مرزها وامی‌داشت، چنانکه خود او به این مورد اشاره دارد (*المقتبس*، ۱۲۴/۵). استفادهٔ ابن‌حیان از نوشته‌های پیشین مربوط به اندلس

---

1. Pons Boigues

موجب رهایی آنها از گمنامی شده است، چنانکه برخی از آنها دیگر وجود ندارد. ابن‌حیان در اقتباس از این نوشته‌ها به صرف نقل اکتفا نمی‌کند، سنجش، تلخیص، تفصیل، نقد و ارائهٔ مطالب آنها با بیان بلیغ از دخالتهایی است که ابن‌حیان در منقولات از مآخذ انجام می‌دهد. وانگهی او ترتیب ویژه‌ای به فصول و ابواب نوشتهٔ خود می‌دهد که آن را جامع همهٔ امتیازهای انواع تاریخ‌نگاری مسلمانان می‌نماید: ذکر حوادث سیاسی و نظامی به ترتیب دولتها و سنوات و در عین حال منظور کردن قسمتهایی برای تراجم دانشمندان و نیز مسائل اجتماعی، اقتصادی، عمرانی و جز آن (مکی، ۸۵ ـ ۸۹). تیزبینی و تصویر دقیق صحنه‌ها و مشاهدات و احوال و رفتار شخصیتها نوشتهٔ تاریخی او را جاندارتر می‌کند. دقت او در ضبط وقایع و زمان وقوع آنها گاه به تعیین روز و ساعت حوادث می‌کشد و احیاناً تاریخ میلادی را نیز برابر تاریخ هجری یاد می‌کند (همو، ۱۰۷ ـ ۱۱۰؛ ابن حیان، *المقتبس من انباء...*،۵؛ همو، *المقتبس فی اخبار...*، ۶۶). یکی دیگر از ویژگیهای تاریخ‌نگاری ابن‌حیان بی‌طرفی او در نقل حوادث و شرح احوال رجال و خودداری از مداهنه و مجامله نسبت به صاحبان قدرت زمان است (مکی، ۱۱۰ ـ ۱۱۱). این حقیقت‌جویی گاه حیات او را به مخاطره می‌انداخت (ابن سعید، ۱۱۷/۱). مجموع این خصلتهاست که اثر او را مهم‌ترین مرجع جویندگان و نویسندگان تاریخ اندلس در دورهٔ پس از او قرار داده است. از ابن‌ابار نقل شده است که تعلیقاتی به قلم قاضی عبدالرحمن معروف به ابن حُبَیش (د ۵۸۴ ق /۱۱۸۸م) بر تاریخ ابن‌حیان دیده و از آن استفاده کرده است. ابن سعید (۷۳/۲) ابوالحجاج یوسف بن محمد بیاسی (د ۶۵۳ ق /۱۲۵۵م) را صاحب ذیلی بر تاریخ ابن‌حیان معرفی کرده است. بیاسی در این ذیل وقایع را تا زمان خود ادامه داده است (مکی، ۱۴۲ ـ ۱۴۳). و اما آنان که از *تاریخ* ابن‌حیان نقل کرده‌اند، از سدهٔ ۶ تا ۱۴ ق / ۱۲ ـ ۲۰م فراوان بوده‌اند. از مشاهیر این ناقلان می‌توان ابن‌بسّام، ابن بشکوال، ابن ابّار، ابن خطیب، ابن خلدون و مقری را نام برد (همو، ۱۴۴). از این میان، ابن‌بسّام بیش از دیگران در *الذخیرة* از ابن حیان نقل کرده و به این ترتیب قسمتی از محتوای اثر او را که در دست نیست نگاه داشته است. به علت همین مزایاست که کهن‌ترین شرح حال‌نویسان ابن‌حیان به او عنوان پرچمدار تاریخ اندلس و بهترین نظم بخشندهٔ آن داده (ابن بشکوال، ۱۵۱) و آگاهی وسیع، بیان خوب و راستگویی او را ستوده اند (حمیدی، ۳۱۲/۱). ایرادی که بر او گرفته‌اند، بدگویی او در حق بعضی اشخاص زمان خود است. از این‌رو ابن‌بسام برای رعایت پاکیزگی قلم هنگام نقل از *تاریخ* او نام اشخاص مورد ایراد ابن‌حیان را حذف کرده است (مکی، ۱۲۵) و برخی او را در برابر نوشته‌اش فاقد حس مسئولیت دانسته‌اند (ابن‌بسام، ۱(۲) /۸۴)، امّا بعضی از محققان بدگوییهای او را بر صراحت بیان و عدم مداهنهٔ او که برای محیط تملق‌پرست روزگار قابل تحمل نبوده است حمل کرده‌اند (مکی، ۱۲۴ ـ ۱۲۹). ابن‌بسام مطلب دیگری در حق او آورده است که موجب تیرگی تصویر این مورخ بزرگ در اذهان بعضی از قدما و متأخران شده است. وی تناقضی را در رفتار ابن‌حیان افشا کرده و به رغم تکیهٔ بسیار بر نوشتهٔ او، فرصت را برای خرده‌گیری بر او مناسب یافته است. گویا ابن‌حیان زمانی تألیف خود را با مدح و تحسین به مأمون‌بن ذوالنّون اهدا کرده بوده و بعد که قدرت به دست معتمد عبّادی افتاده، ابن حیان او را به گرمی تهنیت گفته و با عبارات تندی به مأمون تاخته است (همو، ۴۸ ـ ۴۹). اگرچه بعضی از محققان اخیر این لغزش در رفتار وی را که معمولاً از سلاطین و دربارها دوری می‌جست، ناشی از وضع سیاسی ویژهٔ زمان دانسته و او را تا حدی ناگزیر یافته‌اند (عنان، *تراجم*، ۲۷۵ ـ ۲۷۶)، اما برخی دیگر به این علت او را یک شخصیت سیاسی بی‌ثبات و دمدمی مزاج تصویر کرده‌اند (فروخ، ۶۱۶/۴). هرچه باشد، ابن‌حیان بزرگ‌ترین مورخ اسپانیای مسلمان و مسیحی قرون وسطی دانسته شده است (*دانشنامه*). ابن‌خلدون نام او را در ردیف مورخان مبتکر و هوشمند آورده است (۵/۱). بعضی مقام او را در تاریخ‌نویسی مغرب اسلامی چون مقام طبری در مشرق (عبادی، ۵۲۹) و او را جامع امتیاز بلاغت مسعودی و نقد و تحقیق ابن‌اثیر (عنان، *تراجم*، ۲۷۳) و گاه قابل مقایسه با گیبون مورخ انگلیسی (د ۱۷۹۴م) دانسته‌اند (همان، ۲۸۱). دوزی عبارات ستایش‌آمیز نویسندگان عرب را در مورد صدق روایت و بلاغت بیان ابن‌حیان تأیید و اضافه می‌کند اگر اثر او می‌ماند، ما را در مورد تاریخ اندلس آن اعصار از دیگر نوشته‌ها بی‌نیاز می‌کرد و همو هنر نقد و نیز دقت او را با ابن‌سعید و ابن‌خلدون قابل مقایسه می‌داند (پالنسیا، ۲۱۱). از میان مورخان اندلس، از حیث قدرت نقد و بیان تنها لسان‌الدین ابن خطیب (د ۷۷۶ ق /۱۳۷۵م) را شایستهٔ برابری با او شمرده‌اند (عنان، *تراجم*، همانجا)، با این تفاوت که ابن‌حیان مورخ عصر قوّت فکری و فرهنگی به‌جای مانده از خلافت مروانیان بود و ابن خطیب در اندلس رو به اضمحلال آخرین شعله‌ای بود که خانه روشن می‌کرد (مکی، ۱۴۴).

در سده‌های اخیر تا نیم‌قرن پیش، اثر تاریخی ابن‌حیان را بیشتر از روی منقولاتی که در نوشته‌های دیگران آمده بود، می‌شناختند. در زمینهٔ چاپ قسمتی از اثر تاریخی بزرگ او، یعنی جزئی از *المقتبس*، فضل تقدم با کشیش اسپانیایی ملچور آنتونیا[1] است که جزء مربوط به دورهٔ حکومت عبدالله بن محمد (۲۷۵ ـ ۳۰۰ ق /۸۸۸ ـ ۹۱۲م) را از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بادلیان آکسفورد در ۱۹۳۷م در پاریس منتشر کرد و وجود قسمت پنجم آن را در کتابخانهٔ سلطنتی مغرب اعلام نمود (این قسمت نیز در ۱۹۷۹م در مادرید به کوشش چالمتا و... منتشر شده است و وقایع سالهای ۳۰۰ ـ ۳۳۰ ق /۹۱۲ ـ ۹۴۱م را دربر دارد). در همان هنگام لوی‌پرووانسال به دو قسمت از *المقتبس* در مجموعهٔ قرویین فاس برخورد که شامل حوادث سالهای ۱۸۰ ـ ۲۶۷ ق /۷۹۶ ـ ۸۸۰م، یعنی دورهٔ پیش از محتوی نسخهٔ آکسفورد بود. این مستشرق

1. Melchor Antuna

فرانسوی در *تاریخ اسپانیای اسلامی* خود (پاریس، ۱۹۵۰ ـ ۱۹۵۵م در ۳ جلد) از آن بهره جست. کوشش او در چاپ قسمت اول این جزء (مربوط به سالهای ۱۸۰ ـ ۲۳۲ ق) به جایی نرسید و اصل نسخه هم تاکنون ناپدید مانده است. قسمت دوم آن، که سالهای ۲۳۲ ـ ۲۶۷ ق را شامل است، در ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م به اهتمام دکتر محمود علی مکی در بیروت چاپ شده است. نسخه‌ای از جزئی از *المقتبس* در کتابخانهٔ انجمن سلطنتی تاریخ مادرید بود که مستشرق اسپانیایی فرانسیسکو کودرا[1] در ۱۸۸۸م آن را از روی نسخهٔ کتابخانهٔ شخصی متعلق به ورثهٔ سیدی حَموده در قسنطینهٔ الجزایر نویسانده و به مادرید برده بود. اصل نسخه بعدها ازبین رفته است. این قسمت که شامل حوادث سالهای ۳۶۰ ـ ۳۶۴ ق / ۹۷۰ ـ ۹۷۴م است از روی نسخهٔ مادرید به کوشش عبدالرحمن علی الحجی در ۱۹۶۵م در بیروت به چاپ رسیده است. قسمتهایی از *المقتبس* به زبان اسپانیایی ترجمه شده است (برای تاریخچه‌ای از کشف نسخه‌ها و اجزای خطی *المقتبس* و نشر و ترجمهٔ آنها نک: بستانی؛ *دانشنامه*؛ عبادی، ۵۳۰؛ عنان، *تراجم*، ۲۷۷ ـ ۲۷۹؛ مکی، ۱۴۶ ـ ۱۵۴؛ سالم، ۲/۲۲۶).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱م؛ همو، *التکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق /۱۹۴۲م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۴ ق /۱۹۵۷م؛ ابن حیان قرطبی، حیان‌بن خلف، *المقتبس فی اخبار بلدالاندلس*، به کوشش عبدالرحمن علی الحجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، *المقتبس من انباء اهل الاندلس* به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، *المقتبس (الجزء الخامس)*، به کوشش پ. چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *مقدمة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خیر، ابوبکر محمد، *فهرسة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ ابن سعید مغربی، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۱م؛ بستانی ف؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ *دانشنامه*؛ سالم، عبدالعزیز، *قرطبة حاضرة الخلافة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳م؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبادی، احمد مختار، *فی التاریخ العباسی والاندلسی*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عنان، محمد عبدالله، *تراجم اسلامیة شرقیة و اندلسیة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق /۱۹۶۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق /۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی السّقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق /۱۹۴۰م؛ مکّی، محمودعلی، مقدّمه بر *المقتبس*، (نک: ابن حیان در همین مآخذ)؛ نیز: ESC[1]; GAL,S.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ الحَیْمی، نک: احمدبن محمد حیمی کوکبانی.

اِبْنِ حَیّوس، ابوالفتیان محمدبن سلطان بن محمدبن حیوس غَنَوی، ملقب به امیر مصطفی الدوله (۳۹۴ـ۴۷۳ ق/۱۰۰۴ـ۱۰۸۰م)، شاعر مدیحه‌سرای شامی. وی در دمشق به دنیا آمد. نیاکان او از اعراب جزیره بودند که به شام کوچ کردند (ابن حزم، ۲۴۷ـ۲۴۸) و نیای بزرگ وی هیثم در لشکر معتصم امیر بود (طبری، ۹/۱۲). پدرش را نیز در شمار امرای عرب یاد کرده‌اند (ابن خلکان، ۴/۴۳۸؛ صفدی، ۳/۱۱۸). ظاهراً خاندان او از ثروت و مکنت برخوردار بود و خود وی در یکی از سروده‌هایش به این موضوع اشاره کرده است (۱/۲۴۰).

دربارهٔ تحصیلات ابن‌حیوس چیزی نمی‌دانیم، احتمالاً نزد دایی خود قاضی ابونصر محمدبن احمد بن هارون دانش آموخته است (ابن ماکولا، ۲/۳۷۰). اینکه برخی از مآخذ گفته‌اند که خطیب بغدادی، ابومحمد سمرقندی و قاضی یحیی بن علی قرشی از او روایت حدیث کرده‌اند (ذهبی، ۱۸/۴۱۳؛ صفدی، ۳/۱۱۸)، درست نمی‌نماید و به نظر می‌رسد که در این باب وی را با برادرش ابوالمکارم که فقیه بوده است (مردم بک، ۱/۱۶)، اشتباه کرده‌اند، اما ابن خیّاط شاعر دمشقی شاگرد او بوده است (ابن خلکان، ۴/۴۴۴؛ صفدی، ۳/۲۲۰). روشن نیست که او سرودن شعر را از چه زمانی آغاز کرد، اما نخستین اشعاری که وی را رسماً در شمار شاعران مدیحه‌سرا قرار داد، در ۲۵ سالگی و در مدح انوشتکین دِزبِری سردار ترک سروده شده است (مردم بک، ۱/۸). در ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹م انوشتکین از سوی الظاهر هفتمین خلیفهٔ فاطمی مأمور سرکوبی قبایل شورشی گردید. او در جنگ اقحوانهٔ نزدیک طبریه، شورشیان را به سرکردگی حسان بن مفرّج و صالح بن مرداس شکست داد و صالح را کشت و پیروزمندانه وارد دمشق گردید (ابن اثیر، ۹/۳۹۲؛ مردم بک، همانجا). ابن حیوس فرصت را مغتنم شمرد و با سرودن دو قصیده در ستایش انوشتکین و پیروزیهایش به وی نزدیک شد (۱/۵۷، ۶۵؛ مردم بک، همانجا). وی از این پس مدت ۱۳ سال در خدمت انوشتکین بود و ۴۰ قصیده در ستایش او سرود (۱/۴، ۵۷، ۶۵، ۷۱، ۸۱، ۸۷، ۱۰۰، ۱۳۳، ۱۲۸، ۱۶۵، ۱۷۱، جم؛ قس: مردم بک، ۱/۹). در ۴۲۹ ق انوشتکین برحلب استیلا یافت و نصربن صالح مرداسی را به قتل رساند (ابن اثیر، ۹/۴۶۰؛ ابن عدیم، ۱/۲۵۰) و ابن حیوس که گویا ملتزم رکاب او بود (ابن حیوس، ۲/۴۴۲؛ ابن عدیم، ۱/۲۵۸)، با سرودن چندین قصیده این پیروزی را شادمانه به وی تبریک گفت (۱/۷۱ـ۷۷، ۱۷۱ـ۱۷۸، ۳۳۷ـ۳۴۴؛ ابن عدیم، همانجا). پس از مرگ انوشتکین در ۴۳۳ ق، چندی به ستایش حاکم بعدی دمشق ناصرالدوله حسن بن حسین حمدانی پرداخت و ۱۰ قصیده در مدح او سرود (مردم بک، همانجا)، اما با آغاز نابسامانی در حکومت دمشق و عزل و نصبهای پیاپی، متوجه مرکز حکومت فاطمیان گردید (همانجا) و ابومحمد حسن بن علی یازوری وزیر مقتدر المستنصر را مدح گفت و طی ۸ سال وزارت او (۴۴۲ـ۴۵۰ ق / ۱۰۵۰ـ۱۰۵۸م) ۱۰ قصیده در ستایش وی سرود (۱/۱۷۹، ۱۸۹، ۲۳۴، ۲۷۵، ۳۵۱، ۲/۴۰۳، ۴۸۶، ۴۹۴، ۵۳۱، ۵۹۲). پس از یازوری دو وزیر دیگر فاطمیان، ابوالفرج محمدبن جعفر مغربی وابوالفرج عبدالله بن محمد بابلی را نیز ستود

1. F. Codera

(۱۹۸/۱، ۴۵۲/۲، ۵۶۲). در ۴۵۴ ق آشفتگی سیاسی در دستگاه خلافت فاطمیان آغاز شد (ابن صیرفی، ۴۹ـ۵۴) و بازتاب آن در دمشق نیز آشکار گردید (ابن قلانسی، ۹۲ـ۹۹). این آشفتگیها ۱۰ سال دوام یافت و در ۴۶۳ ق به اوج خود رسید (ابن اثیر، ۶۸/۱۰). ابن حیوس در همین ایام تمام دارایی خویش را از دست داد (مردم بک، ۱۱/۱) و گویا در این مدت ممدوحی شایسته نیز نیافت و دیگر شعر، یا لااقل شعری که درخور ضبط در دیوان باشد نسرود، زیرا در دیوان او شعری که در این ده سال سروده شده باشد، دیده نمی‌شود (همانجا). وی سرانجام با دلی شکسته و ناامید با سرودن شعری اندوهبار (۲۹۷/۱) تصمیم به ترک دمشق گرفت، اما نمی‌دانست به کجا روی آورد، چه او از طرفداران فاطمیان به شمار می‌رفت، عباسیان را مورد نکوهش قرار داده بود (ابن صیرفی، ۴۴) و قصاید بسیاری در مدح انوشتکین دزبری دشمن سرسخت مرداسیان حلب سروده بود. سرانجام در غایت درماندگی به قاضی امین‌الدوله در طرابلس شام روی آورد، اما از بد روزگار او نیز در ۴۶۴ یا ۴۶۵ ق درگذشت (ابن عدیم، ۳۵/۲؛ ابن حیوس، ۱۳۲/۱) و شاعر قصیده‌ای در رثای وی و تسلیت به برادرزاده‌اش جلال‌الملک که جانشین او گردیده بود (همانجاها)، سرود. جلال‌الملک به سبب وابستگی ابن حیوس به فاطمیان از وی بیزاری جست (ابن عدیم، ۴۰/۲) و او ناگزیر به سوی قاضی عین‌الدوله حاکم صور متوجه گردید و پیش از عزیمت شاید به قصد بررسی احوال، دو قصیدهٔ شکوائیه دربارهٔ مردی که در امانت او خیانت کرده بود و نیز دربارهٔ پریشان حالی خویش سرود و نزد وی فرستاد (۳۹۶/۲، ۴۶۵). در این احوال سدید الملک علی بن منقذ که در طرابلس بود به وی پیشنهاد کرد تا نزد محمودبن صالح مرداسی به حلب رود، اما از آنجا که ابن منقذ خود نیز مورد غضب محمود بود (ابن عدیم، ۳۴/۲، ۳۵، ۳۶) ابن‌حیوس با بدگمانی از وی خواست تا فرزندش نصربن منقذ را با وی همراه سازد (ابن عدیم، ۴۰/۲؛ قس: *دانشنامه*، که رفتن او را به‌حلب به دعوت خود محمودبن نصر دانسته است). سرانجام در ۴۶۴ یا ۴۶۵ ق (ابن عدیم، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۴۰/۴) وارد حلب گردید و در مجلس شراب محمود حاضر شد و قصیده‌ای شامل ۹۵ بیت (۵۹۸/۲ـ۶۰۶) در ستایش او خواند و در آن علی بن منقذ را به سبب راهنمایی‌اش به سوی وی سپاس گفت (۶۰۵/۲). محمود ۱۰٬۰۰۰ دینار در طبقی سیمین به وی بخشید و همان مبلغ نیز مقرری سالانه برای او معین کرد (ابن عدیم، ۴۰/۲ـ۴۱). ابن حیوس از این پس شاعر ویژهٔ مرداسیان شد و به ثروت و مکنت فراوان رسید (ابن خلکان، ۴۴۱/۴؛ ابن عدیم، ۴۶/۲) و به صله‌هایی بس گران‌تر از صلهٔ دیگر شاعران دربار مرداسیان دست یافت (عمادالدین، ۵۴/۲؛ ابن خلکان، ۴۴۰/۴) و خانه‌ای بسیار مجلل در حلب بنا کرد و بر سر در آن شعری دربارهٔ بخششهای بنومرداس نوشت (ابن خلکان، ۴۴۱/۴) و نیز از تأخیر خویش در ستایش آنان پوزش خواست (*دیوان*، ۲۴۸/۱، ۴۷۴/۲؛ ابن خلکان، ۴۳۹/۴؛ ابن عدیم، ۴۵/۲) و بدین سان کوشید تا کدورت و عداوت گذشته را به نحوی از میان بردارد. بدین ترتیب وی ممدوحان پیشین خود را به فراموشی سپرد (۲۳/۱، ۳۹۴/۲) و حتی به نکوهش آنان نیز پرداخت (۴۲۳/۲؛ مردم بک، ۲۶/۱). در ۴۶۷ق / ۱۰۷۵م محمود درگذشت و فرزند وی نصربن محمود جانشین او شد. ابن‌حیوس رثای ممدوح پیشین را با ستایش ممدوح بعدی بیامیخت و در آن با زیرکی به بخششهای ۱۰٬۰۰۰ دیناری او اشاره کرد (۲۴۸/۱). نصر بی‌درنگ فرمان داد تا همان مبلغ را به وی بپردازند و سوگند یاد کرد که اگر دو چندان آن را نیز درخواست کرده بود، به وی می‌بخشید (ابن‌قلانسی، ۱۰۸؛ ابن‌اثیر، ۱۵۰/۱۰).

پس از مرگ نصر، به ستایش برادر او سابق‌بن محمود پرداخت (۴۷۹/۲ ـ ۴۸۶؛ ابن‌عدیم، ۵۳/۲) و مدت ۵ سال نیز در خدمت او ماند و مجموعاً ۳۳ قصیده در ستایش مرداسیان سرود (برای نمونه نک: ۲۶/۱، ۵۰، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۴، ۲۰۵، ۲۴۹، ۳۹۰/۲، ۴۰۹، ۵۰۸، ۶۱۸، جم) و چندان ثروت بیندوخت که هنگام مرگ ۱۰٬۰۰۰ دینار از خود برجای گذاشت (ابن‌خلکان، ۲۶۸/۵).

در ۴۷۳ق پس از فروپاشی حکومت مرداسیان به دست شرف‌الدوله مسلم‌بن قریش و استیلای وی بر حلب (ابن‌عدیم، ۷۰/۲، ۷۳) ابن‌حیوس که نزدیک به ۸۰ سال از عمرش می‌گذشت، در ستایش او نیز درنگ نکرد و قصیده‌ای در مدح او سرود (۵۶۹/۲ـ ۵۷۷) و در یکی از ابیات آن گفت که بخشندگی پیش از خون در رگهای تو جریان داشته است (۵۷۵/۲). این بیت که ابن‌خلکان (۴۴۳/۴) آن را اوج مدیحه‌سرایی خوانده است، در شرف‌الدوله سخت مؤثر افتاد (ابن‌عدیم، ۷۴/۲)، چندانکه به وی امر کرد تا بنشیند و بقیهٔ قصیده را در حالت جلوس به پایان رساند، و افزون بر ۲٬۰۰۰ دینار صله، موصل را نیز اقطاع او قرار داد (همانجا؛ عمادالدین، ۲۵۶/۲)؛ اما وی پیش از آنکه به موصل برسد یا ۶ ماه پس از این رویداد درگذشت (همانجاها). ابوالفداء مرگ او را در ۴۷۲ق دانسته است (۱۹۴/۲). ابن‌حیوس نمونهٔ کامل یک شاعر درباری است. او پیوسته در جست‌وجوی ممدوحی گشاده‌دست است و دیگر به شخصیت او و عنایتی ندارد. *دیوان* وی با مدح آغاز و با مدح پایان می‌یابد و به جز سه قطعهٔ چندبیتی در هجا (۱۳۵/۱، ۳۱۱، ۵۷۸/۲)، یک قصیده خطاب به یکی از دوستانش (۴۶۹/۲)، یک قطعه در نسیب (۷۸/۱)، دو قطعه کوتاه خالی از مدح (۱۳۶/۱، ۲۹۷)، بقیه سراسر مدح است. در نظر او بخششهای ممدوح قافیه‌های سرکش را رام می‌سازد و هرقدر بخشش افزایش یابد، کلام او فصیح‌تر است (۴۴۱/۲). در مدح نه به عصبیت عربی خود پای‌بند است و نه به مذهبی خاص: هم مملوک ترک را می‌ستاید و هم امیر عرب را. فاطمیان و مخالفان آنان را به یک شیوه مدح می‌کند و قاتل و مقتول را یکسان می‌ستاید. در نظر او انوشتکین ترک‌نژاد، شمشیر خداست (۳۷۸/۲، بیت ۳) و با اعمال دلاورانهٔ او نژاد ترک شکوه و بزرگی می‌یابد (۶۳/۱) و مرداسیان طعمهٔ شمشیر اویند (۵۵۲/۲). با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم (نساء/ ۴/ ۱۶۷)، کسانی که در حقانیت او

شک به دل راه دهند، راه رستگاری گم کرده‌اند (۱۷۵/۱). وی در ستایش این امیر ترک تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید اگر شاعران برای تو شعر نسرایند، سوره‌های قرآن از آن بی‌نیازت ساخته‌اند (۶۴۲/۲، بیت ۲). پیروزیهای انوشتکین را بر مرداسیان و رسیدن سر نصربن صالح را به دمشق شادمانه به او تبریک می‌گوید و نصربن صالح را قربانی نادانی خویش می‌خواند (۳۳۷/۱، ۳۳۸). از سوی دیگر پس از راه یافتن به دربار مرداسیان برای نصربن صالح مرثیه می‌سراید (۳۵۶/۱ ـ ۳۶۳) و نصربن محمود بن صالح را روح و جسم بزرگی و افتخار می‌داند (۶۵۷/۲). وی بارها برای مرداسیان مرثیه‌سرایی کرده (۱۱۴/۱، ۲۴۲، ۴۷۹/۲) و گاه در ستایش ممدوحان خود تا آنجا پیش رفته که به آنان صفات خدایی بخشیده است (۳۶۳/۱، ۶۳۷/۲). با اینهمه وی شاعری بسیار تواناست، با هنرمندی مدح و رثا را در یک بیت به هم می‌آمیزد (صفدی، ۱۲۰/۳ ـ ۱۲۱) و در هر قصیده تجنیسهای پیاپی می‌آورد (برای نمونه نک: ۶۴/۱، ۶۶، ۴۴۱/۲). چه بسا که شعر وی با شعر بحتری و ابوتمام پهلو می‌زند (مردم بک، ۲۹/۱ ـ ۴۱). او شاعری است که تا آخرین لحظهٔ عمر شعر سرود و شاید از جهاتی بتوان او را پس از ابوالعلا بزرگ‌ترین شاعر سدهٔ پنجم در شام دانست (نک: همو، ۴۱/۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن‌حیوس، محمدبن سلطان، *دیوان*، به کوشش خلیل مردم بک، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌صیرفی، علی‌بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن‌عدیم، عمربن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ ابن‌قلانسی، حمزةبن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌ماکولا، علی‌بن هبةالله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دار المعرفة؛ *دانشنامه*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه و تحشیه بر دیوان (نک: ابن‌حیوس در همین مآخذ).

محمّد سیدی

اِبْنِ خاتِمه، ابوجعفر احمد بن علی بن محمد بن علی بن محمد ابن خاتمهٔ انصاری اَلْمَرَی (د ۷۷۰ ق / ۱۳۶۹ م)، پزشک، تاریخ‌نویس، ادیب، شاعر، فقیه، محدث و زاهد اندلسی مالکی مذهب. کنیهٔ او را ابوالعباس نیز گفته‌اند (ابن قاضی، ۸۶/۱). چنانکه از نسبت او پیداست، زادگاهش شهر المریه[1]، در جنوب اسپانیا بر ساحل مدیترانه بوده است (ابن خطیب، ۲۴۷/۱، ۲۴۹؛ ابن جزری، ۸۷/۱). اینکه برخی او را، مرینی منسوب به‌بنی مرین از فرمانروایان مغرب دانسته‌اند (ابن احمر، ۳۳۱؛ دایه، ۹)، از نظر برخی از محققان با تردید تلقی شده است (فروخ، ۴۸۹/۶، حاشیهٔ ۳). تاریخ تولد او به‌درستی دانسته نیست و سالهای ۷۲۴ و ۷۳۴ ق که بعضی از خاورشناسان به‌عنوان سال تولد او نوشته‌اند (قس: دایه، ۱۶، حاشیهٔ ۱) با قراین موجود در منابع شرح حال ابن خاتمه سازگار نیست (همو، ۱۷).

ابن خاتمه بیشتر عمر خود را در زادگاهش المریه گذراند. ادبیات را از استادان نامبردار روزگار خود فرا گرفت تا خود استاد شاگردانی صاحب نام شد. او به‌تعلیم ادب و لغت در مسجد جامع‌المریه و بعدها در مدرسهٔ یوسفیهٔ غرناطه اشتغال داشت و به‌نوشتن عقدنامه و اسناد معاملات و مانند آن و نیز نوشتن نامه‌ها از جانب امرای شهر می‌پرداخت. خوش بیان، خوش رو و خوش رفتار بود. او در جمع‌آوری اشعار دیگران می‌کوشید و خود شعر بسیار می‌سرود (دایه، ۱۲؛ فروخ، ۴۹۰/۶). او ظاهراً عنوان و منصبی از حکومت وقت نگرفت، با اینهمه روابط خوبی با امرای بنی احمر یا بنی نَصر غرناطه (۶۲۹ ـ ۸۹۷ ق / ۱۲۳۱ ـ ۱۴۹۲ م) و وزیر نامی آنان لسان‌الدین ابن‌خطیب داشت و گاه به‌درخواست فرمانروایان به‌الحمراء در غرناطه می‌رفت و با رجال زمان یا دوستانش دیدار می‌کرد. نامه‌هایی که از او مانده است، حاکی از روابط خوب او با بزرگان عصر خویش است (دایه، همانجا). ابن خطیب، از شاگردان و نزدیکان ابن خاتمه، وی را بسیار ستوده و از او به‌عنوان یکی از نیکان اندلس یاد کرده است (۲۴۸/۱). وی با آنکه در طب و تاریخ تصنیفاتی دارد، اما به‌علت شهرت ابن خطیب، که مأخذ اغلب شرح حال نویسان در مورد ابن خاتمه بوده است، و تأکید او بر نامه‌ها و شعرهای صاحب ترجمه و نیز از آنجا که از میان آثار ابن خاتمه فقط نوشته‌های ادبی او منتشر شده است، معروفیتش او بیشتر به‌سبب جنبهٔ شاعری و نویسندگی اوست. نامه‌های وی از دو گونهٔ اخوانی و دیوانی است. در انواع شعر قریحهٔ خود را آزموده است. شعر او غالباً معمولی وصنایع لفظی و معنوی در آن فراوان است. تقلید از آثار سخنوران معروف عرب در شعر او آشکار است و با اینهمه بیانی سالم و استوار دارد. ابن خاتمه به‌اقتضای زمان موشّحات بسیاری سروده است (فروخ، همانجا).

ابن خطیب، با نقل از یادداشتی به‌خط خود ابن خاتمه، استادان او را چنین یاد کرده است: ابوالحسن علی بن محمد بن ابی العیش المریّ، ابواسحاق ابراهیم بن ابی العاص التّنوخی، محمد بن جابر بن محمد حَسّان الوادی آشی، ابوالبرکات ابن الحاج بُلَّفیقی، ابوالقاسم عبد الرحمن بن محمد بن شعیب القیسی المری، قاضی ابوجعفر القرشی بن فرکون، ابوالقاسم محمد بن محمد بن سهل بن مالک، ابوجعفر الاغرّ مقری و دیگران (۲۴۹/۱). ابن لیون و قاضی ابومحمد عبدالله بن محمد بن عبدالملک نیز از مشایخ تعلم و روایت او بوده‌اند (ابن قاضی، ۸۶/۱). ابن خاتمه شاگردانی مانند ابن خطیب (مقری، نفح، ۲۰۳/۱۰)، ابوجعفر احمد بن علی بن زَر قالُه، محمد بن خاتمه برادرش (دایه، همانجا) و ابو عبدالله محمد بن محمد بن میمون (ابن جزری، ۸۷/۱) داشته است.

از ابن خاتمه آثاری درطب وتاریخ وادب یادشده‌است به‌این‌شرح:

---

1. Alméria

۱. دیوان شعر ابن خاتمه، که تنها مجموعهٔ شعری از عصر اوست که به‌خط خود شاعر و به‌طور کامل به‌زمان ما رسیده است (دایه، ۱۷) و در اواخر ۷۳۸ ق به‌درخواست یکی از دوستان شاعر نوشته شده است. این دیوان در ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۲ م به‌کوشش محمد رضوان دایه بر اساس نسخهٔ دست نوشتهٔ شاعر در دمشق منتشر شد. شاعر، خود دیوانش را به‌پنج بخش تقسیم کرده است که چهارمین بخش آن موشّحات و زَجَلهاست و مقام بلند او را در فن موشح سرایی آشکار می‌کند و دیوان او از نظر تحقیق در این فن در شعر قرن هشتم اندلس اهمیت دارد (همو ۱۹). ابن خاتمه پس از جمع دیوانش، اشعار بسیاری سروده است که در متون مختلف، از کتابهای تراجم و جز آن، پراکنده است. مصحح دیوان تا آنجا که توانسته آنها را جمع و در «مستدرک دیوان» مرتب کرده است (همو، ۲۲). نام این دیوان بنابر ضبط نسخهٔ خطی رباط *رَیحانة مِن أدواح ونَسمة من أرواح* است (زرکلی، ۱۷۶/۱). س. ژیبر در پایان‌نامهٔ خود در مادرید در ۱۹۵۱ م دیوان را به‌اسپانیایی ترجمه و دربارهٔ آن تحقیق کرده است (*دانشنامه*).

۲. *رائقُ التَّحلیة فی فائق التَّوریة*، مجموعهٔ شعر دیگری است که غالباً در دیوان او نیامده است. ابن خاتمه اشعاری را که در فن توریه سروده بود، برای دوست و شاگرد همشهریش ابن زرقاله، فقیه، وزیر و نویسندهٔ زبردست خوانده و او آنها را جمع کرده است. (بغدادی، ۵۴۷/۱؛ دایه، ۱۴). ژیبر تحقیقی در مورد این کتاب در مجموعهٔ «مطالعات خاورشناسی، یادنامهٔ لوی پرووانسال[1]» (II/543-557) ارائه کرده است. این کتاب به‌کوشش محمد رضوان دایه، در دمشق چاپ شده است.

۳. *تحصیل غرض القاصد فی تفصیل المرض الوافد*. این کتاب را ابن خاتمه به‌درخواست یکی از دوستانش در شناسایی و درمان طاعونی که در ۷۴۶ ق در المریّه شایع شده بود، نوشت (*آلوارت*، V/ 598) و این همان «طاعون سیاه» وحشتناکی است که در همان سالها آسیا و افریقا و اروپا را فرا گرفت. ترجمهٔ آلمانی این کتاب را طه دینانه در «آرشیو تاریخ پزشکی[2]» و ترجمهٔ اسپانیایی قسمت مربوط به‌طب آن را فرناندز مارتینز[3] از روی ترجمهٔ آلمانی در «اطلاعات پزشکی[4]» به‌سال ۱۹۵۸ م منتشر کرده است (نک: *دانشنامه*). نسخ خطی متعددی از آن در کتابخانه‌ها هست (آلوارت، همانجا؛ احسان اوغلی، ۳۸؛ گیلین، شم 268).

۴. *وصل الحب فی حدیث الطب*. تا آنجا که می‌دانیم تنها احسان اوغلی (همانجا) از انتساب این اثر به‌ابن خاتمه یاد کرده است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ رئیس الکتاب (شم ۱۷۱۲ / ۲۷) به‌خط نسخ موجود است (همانجا).

۵. *مزیّة المریّة علی غیرها من البلاد الاندلسیّة*. کتابی است در تاریخ و جغرافیا و احوال اجتماعی شهر المریه، زادگاه مؤلف (سخاوی، ۲۷۶؛ ابن قاضی، ۸۶/۱؛ بغدادی، ۴۷۲/۲). برخی از مؤلفان از این کتاب بهره جسته‌اند (مقری، *نفح*، ۳۷۷/۲؛ همو، *ازهار الریاض*، ۲۳/۱). از این کتاب اکنون نسخه‌ای در دست نیست و از قسمتهای نقل شده از آن می‌توان به‌محتوای آن پی برد. این کتاب از مقولهٔ تاریخ شهرها بوده و احتمالاً ترکیبی مانند احاطهٔ ابن خطیب داشته است (دایه، ۱۴) و ظاهراً همان است که از آن با عنوان *تاریخ المدینة* نیز یاد شده است (باباتنبکتی، ۷۲؛ خلیلی، ۴۵/۱).

۶. *فصل العادل بین الرقیب والواشی والعاذل*، رسالهٔ کوچکی است به‌نثر مسجع در بیان تفاوت میان جاسوس و سخن‌چین و عیب‌جو. ژیبر آن را در الاندلس (۱۹۵۴ م) چاپ و ترجمه کرده است(*دانشنامه*).

۷. *ایراد اللّآل من نشاد الضّوال*، تلخیص و توضیحی است از *انشاد الضّوال وارشاد السؤّال* محمد بن هانی لخمی سَبتی (د ۷۳۳ ق / ۱۳۳۳ م) به‌زبان عامیانه (دایه ۱۴ ـ ۱۵؛ فروخ، ۴۹۰/۶). کُلَن، خاورشناس فرانسوی، آن را با توضیح در مجلهٔ هسپریس[5] (۱۹۳۱ م) چاپ کرده است (*دانشنامه*).

۸. *الحاق العقل بالحس فی الفرق بین اسم الجنس و علم الجنس*، نام رسالهٔ دیگری است از ابن خاتمه در برخی مسائل دستوری. تنها مأخذ اطلاع از این نوشته گفتهٔ بابا تنبکتی (همانجا) است.

مآخذ: ابن‌احمر، اسماعیل بن‌یوسف، *نثیر فرائدالجمان فی نظم فُحول‌الزمان*، به‌کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن خاتمه، احمد بن علی، *دیوان*، به‌کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *دُرّة الحجال فی اسماء الرجال*، به‌کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ احسان اوغلی، اکمل الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی...*، استانبول، ۱۹۸۴ م؛ بابا تنبکتی، احمد بن عمر، «نیل الابتهاج»، حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطباء*، نجف، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ *دانشنامه*؛ دایه، محمد رضوان، مقدمهٔ *دیوان* (نک: ابن خاتمه در همین مآخذ)؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به‌کوشش فرانتس روزنتال، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به‌کوشش مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به‌کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL,S; Gibert, S., «Una coleccion de, tawriyas, de Abu Gaʿfar Ahmad ibn Hātima», *Etudes d'orientalisme*, Paris, 1962; Guillén, Robles, *Catálogo de los manuscritos arabes*, Madrid, 1889.

یوسف رحیم‌لو

اِبْن خاتون، عنوان افرادی از خاندانی مشهور از شیعیان لبنان. این خاندان، بیت بورینی، بیت ابوشامه و بیت شامی نیز خوانده شده‌اند (امین، *اعیان*، ۵۸۴/۲). منشأ اصلی این خاندان ناحیهٔ جبل عامل بود و آنان یکی از قدیمی‌ترین و نامدارترین خاندانهای علمی آن سرزمین به شمار می‌رفتند. نخستین جایگاه آنان روستای «اِمّیه» بود، اما بعدها به

1. *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal.*
2. *Archiv für Geschichte der medizin.*
3. Fernández Martinez.
4. *Actualidad Medica.*
5. *Hespéris.*

روستای «عَیناثا» منتقل شدند و سپس در «جُوَیّا» مسکن گزیدند (همان، ۱۲۵/۲). در سبب اشتهار این خاندان به ابن خاتون گفته‌اند که یکی از نیاکان این خاندان ـ که ظاهراً جمال‌الدین لقب داشت ـ در روستای امیّه با دختر یکی از امیران ایوبی ملقب به خاتون ازدواج کرد و از آن پس افراد این خاندان به ابن خاتون شهرت یافتند (همان، ۱۲۵/۲، ۵۸۴؛ ابن طیفور، ۲۲۲ ـ ۲۲۳). این خاندان از باب انتساب به جبل عامل و روستای عیناثا به عاملی و عیناثی نیز شناخته شده‌اند.

شمس‌الدین‌محمدبن‌علی‌بن‌محمدبن‌محمدبن‌خاتون‌رامی‌توان‌اولین فرد شناخته شدهٔ این خاندان دانست که در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ ق زندگی می‌کرده است (مجلسی، ۲۷/۱۰۵) و سلسلهٔ مشایخ این خاندان به وی منتهی می‌شود و اجازات موجود همه حاکی از این است که شمس‌الدین از جمال‌الدین‌احمدبن‌علی‌عیناثی روایت کرده است و سلسلهٔ مشایخ او تا شهید اول و علامهٔ‌حلی ــ بی‌آنکه ذکری از فرد دیگری از این خاندان به میان آید ــ ادامه می‌یابد (همو، ۹۰/۱۰۶، ۶۹/۱۰۷، ۱۵۷؛ اردبیلی، ۵۴۹/۲). اولین مأخذی که به صورتی نسبتاً کامل افراد این خاندان را نام می‌برد، *امل الآمل* حرّ عاملی (تألیفِ ۱۰۹۷ ق) است و می‌توان گفت که بیشتر منابع بعدی از اطلاعات این کتاب سود جسته‌اند، اما این اطلاعات از دقت کافی برخوردار نیستند، زیرا حر عاملی گاه نام فرد واحد را در موارد مختلف به عنوان افراد متعدد آورده است.

افراد شناخته شدهٔ خاندان ابن خاتون اینانند:

۱. **شمس‌الدین محمد بن علی:** تنها چیزی که دربارهٔ او می‌دانیم اینکه وی در ۹۰۰ ق/۱۴۹۵ م به علی بن حسین بن عبدالعالی محقق کرکی اجازهٔ روایت داده است (مجلسی، ۲۰/۱۰۵). از این اجازه چنین برمی‌آید که وی از جمال‌الدین احمد بن علی عیناثی مجاز به روایت بوده است (همانجا). در *امل الآمل* حر عاملی (۱۶۱/۱) و به تبع آن در *ریاض‌العلماء* افندی (۱۰۲/۵) شمس‌الدین ابن خاتون از راویان محقق کرکی یاده شده است، اما با توجه به ثبوت روایت کرکی از وی، احتمال می‌رود در برخی نسخ «عنه» به «عن» تحریف شده باشد. از دیگر راویان شمس‌الدین پسرش احمد نیز قابل ذکر است (حر عاملی، ۳۵/۱). تنها اثری که از وی برجای مانده، همان اجازهٔ وی به محقق کرکی است که در *بحارالانوار* (مجلسی، ۲۰/۱۰۵ ـ ۲۷) نقل شده است.

۲. **ابوالعباس جمال‌الدین یا شهاب‌الدین احمد بن شمس‌الدین محمد:** او در ۹۳۴ ق/۱۵۲۸ م زنده بوده و در همین سال اجازه‌ای به خط خود نوشته است (امین، *اعیان*، ۱۳۹/۳؛ آقا بزرگ، ۵۸). دربارهٔ این شخص اختلاف نظری میان شرح حال نویسان وجود دارد. برخی ابوالعباس و جمال‌الدین را دو تن پنداشته‌اند (حر عاملی، ۳۳/۱، ۳۵)، درحالی که بعضی چون امین (*اعیان*، ۱۳۶/۳، ۱۳۷) این دو نام را مربوط به یک فرد دانسته‌اند. علاوه بر این در اجازهٔ احمد بن نعمت‌الله (نوادهٔ وی) به عبدالله تستری، او لقب جد خود را شهاب‌الدین ذکر کرده و متذکر شده است که جدش احمد از پدر خود شمس‌الدین محمد روایت می‌کند (مجلسی، ۹۰/۱۰۶). جمال‌الدین احمد از محقق کرکی اجازهٔ روایت داشته است (مجلسی، ۱۵۷/۱۰۷؛ امین، *اعیان*، ۱۳۷/۳). از راویان وی می‌توان به فرزندش نعمت‌الله (مجلسی، همانجا)، شهید ثانی (بحرانی، ۲۱۰/۲)، محیی‌الدین میسی عاملی (مجلسی، ۱۷۳/۱۰۵) و حسن‌بن‌محمدبن‌یونس نباطی (امین، *اعیان*، ۱۳۹/۳؛ آقا بزرگ، همانجا) اشاره کرد.

۳. **نعمت‌الله علی بن احمد بن شمس‌الدین محمد:** او در جبل عامل می‌زیست (امین، *خطط*، ۷۴ ـ ۷۵) و درحدود ۹۷۷ ق/۱۵۶۹ م به قصد گزاردن حج سفری به حجاز کرد (افندی، ۲۵۱/۱ ـ ۲۵۳). حر عاملی (۱۱۷/۱، ۱۸۹) از دو نفر به نامهای علی بن احمد ابن خاتون و نعمت‌الله بن احمد ابن خاتون یاد کرده و آنان را دو شخص جداگانه دانسته است، اما در اجازه‌ای که نعمت‌الله به عبدالله تستری داده، خود را نعمت‌الله علی بن احمد خوانده است (مجلسی، ۹۴/۱۰۶). برخی نیز او را نعمت‌الله بن علی خوانده‌اند که شاید استناد آنان به اجازه‌ای باشد که از سوی او به ابن شدقم داده شده و نام او در پایان آن ــ شاید از خطای ناسخ (امین، *اعیان*، ۱۶۰/۸) ــ نعمت‌الله بن علی ضبط شده است (افندی، ۲۵۳/۱). افندی (۲۵۷/۵) این احتمال را نیز مطرح کرده که شخصی که این اجازه را به ابن‌شدقم داده، نعمت‌الله دیگری از خاندان ابن خاتون باشد. نعمت‌الله‌ابن‌خاتون معاصر شهید ثانی (مق‍ ۹۶۶ ق/۱۵۵۹ م) بوده و افندی (۲۴۸/۵) گفته است که او از شهید ثانی روایت می‌کند و به شرح حال ابن شدقم ارجاع می‌دهد (نک: همو، ۲۵۱/۱ ـ ۲۵۳)، اما با بررسی محل ارجاع و نیز اجازهٔ نعمت‌الله به‌عبدالله تستری (مجلسی، ۹۴/۱۰۶ ـ ۹۶) روشن می‌شود که نعمت‌الله از علی بن عبدالعالی و احمد بن شمس‌الدین ــ پدر خود ــ روایت می‌کند و نامی از شهید ثانی در اجازه‌های وی برده نشده است. از سوی دیگر درمورد روایت او از علی‌بن‌عبدالعالی این سؤال پیش‌می‌آید که منظور از علی‌بن‌عبدالعالی همان محقق کرکی است یا علی بن عبدالعالی میسی؟ افندی (۲۴۸/۵ ـ ۲۴۹) احتمال می‌دهد که او از میسی روایت کرده، چون کرکی با نعمت‌الله فاصلهٔ زمانی نسبتاً زیادی دارد، حال آنکه میسی معاصر نعمت‌الله بوده و این دو در یک طبقه هستند، و از جهتی دیگر شهید ثانی که معاصر نعمت‌الله بوده با یک واسطه یا احیاناً دو واسطه از کرکی روایت می‌کند، پس چگونه ممکن است که نعمت‌الله از کرکی روایت کرده باشد. اما در اجازهٔ احمد بن نعمت‌الله به عبدالله تستری آمده: «...خرق الله العادة بطول عمره...» (نک: مجلسی، ۹۰/۱۰۶) که احتمالاً منظور این است که نعمت‌الله عمر نسبتاً طولانی داشته و به همین دلیل امکان دارد که کرکی را نیز دیده باشد. به‌هرحال نعمت‌الله از فضلای مشهور زمان خود بوده و دانشمندانی چون عبدالله تستری مشقت سفرهای طولانی را تحمل می‌کردند و به جبل عامل می‌رفتند تا از او کسب فیض کنند و اجازه روایت بگیرند (امین، *خطط*، ۷۵؛ مجلسی، ۸۹/۱۰۶، ۹۴ ـ ۹۶).

از دیگر راویان وی می‌توان به پسرش جمال‌الدین احمد (همو، ۹۴/۱۰۶ ـ ۹۶)، ابن شدقم (افندی، ۲۵۰/۱ ـ ۲۵۳)، حسن‌بن‌علی‌بن‌احمدحانینی(حرعاملی، ۶۴/۱)، محیی‌الدین ابن ابی جامع عاملی (مرکزی، ۴۱۰/۱۶، به نقل از اجازهٔ نعمت‌الله بن ابی ابی جامع) و شیخ بهایی (خوانساری، ۷۹/۷) اشاره کرد. نعمت‌الله ابن خاتون در ۹۸۸ ق زنده بوده (مجلسی، ۹۶/۱۰۶)، اما تاریخ مشخصی برای تولد و درگذشت وی در دست نیست. از آثاری که به وی نسبت داده می‌شود، رسالهٔ مختصری است دربارهٔ عدالت (افندی، ۲۴۹/۵).

۴. **شهاب‌الدین احمدبن نعمت الله:** او معاصر شیخ حسن صاحب معالم (د ۱۰۱۱ ق /۱۶۰۲ م) فرزند شهید ثانی است و گفته‌اند که میان آن دو بحث و درگیری شدید علمی پیش آمد که منجر به کدورت و جدایی شد (حرعاملی، ۳۳/۱). از اجازه‌ای که احمد بن نعمت الله در ۹۸۸ ق به عبدالله تستری داده، می‌توان دریافت که او در عیناثا زندگی می‌کرده و از پدر خود اجازهٔ روایت داشته است (مجلسی، ۸۸/۱۰۶ ـ ۹۳). از راویان وی علاوه بر تستری، می‌توان از پسرش محمد (همو، ۱۰۴/۱۰۶)، شیخ بهایی (خوانساری، ۷۹/۷) و شیخ احمد اردبیلی (قمی، ۴۱) یاد کرد. احمدبن نعمت الله از قریحهٔ شعری نیز بی‌بهره نبود (افندی، ۳۸/۱). امین قصیده‌ای را در مدح امام حسین (ع) نقل کرده (اعیان، ۵۸۴/۲ ـ ۵۸۵) که احتمال دارد که از همین ابن خاتون باشد. از آثاری که به وی منسوب است، می‌توان به کتاب *مقتل الحسین* (ع) اشاره کرد (افندی، ۷۷/۱).

۵. **عبداللطیف بن نعمت الله:** دو اثر به وی منسوب است: ۱. *الاستبصار*، که افندی (۲۵۵/۳) متذکر شده که نسخه‌ای از آن را در اصفهان دیده و در آن اجازهٔ پدرش نعمت‌الله به ابن شدقم ثبت بوده است؛ ۲. کتابی در مواعظ و اخلاق که مؤلف در نسخه‌ای از آن که امین به خط خود وی دیده، تاریخ پایان تألیف را ۹۷۱ ق یاد کرده است (اعیان، ۴۴/۸).

۶. **شمس‌الدین محمدبن احمدبن نعمت‌الله:** اطلاعات زیادی از زندگی وی در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم او در ۱۰۳۹ ق/۱۶۳۰ م زنده بوده و حاشیهٔ خود بر *الفیهٔ* شهید اول را در همین سال به ابوالمعالی محمدبن علی ابن خاتون (برادر زادهٔ خود) هدیه کرده است (روضاتی، ۳۷۶/۱، به نقل از نسخهٔ *حاشیة الفیة*). او از پدر خود روایت می‌کند (مجلسی، ۱۰۴/۱۰۶، ۱۸/۱۰۷) و از راویانش می‌توان ظهیرالدین میرزا ابراهیم بن حسین همدانی (همو، ۱۰۱/۱۰۶ ـ ۱۰۷)، ماجدبن هاشم بحرانی (همو، ۱۸/۱۰۷) و سید حسین بن حیدر کرکی (امین، *اعیان*، ۱۱۴/۹) را برشمرد. او در محرم ۱۰۰۸ ق اجازه‌ای به میرزا ابراهیم همدانی در مکه داده که در *بحارالانوار* (مجلسی، ۱۰۱/۱۰۶ ـ ۱۰۷) درج شده است. از بررسی یادداشتهای موجود بر آثار وی چنین استنباط می‌شود که او مدتی در مکه زندگی می‌کرده است. برخی از آثار محمدبن احمدبن نعمت‌الله عبارتند از: ۱. *برهان السَّداد فی شرح الارشاد*، شرحی است بر *ارشاد الاذهان الی احکام الایمان* علامهٔ حلی که نسخه‌ای از آن در اصفهان موجود است (روضاتی، ۳۷۲/۱ ـ ۳۷۸)؛ ۲. *حاشیة الفیة*، حاشیه‌ای است بر *الفیهٔ* شهید اول که در ۱۰۰۳ ق در مکه تألیف شده و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (آستان، ۴۶/۲) موجود است (قس: روضاتی، ۳۷۶/۱).

علاوه بر اینها آثار دیگری نیز مثل *الانموذج فی المنطق و الحکمة الطبیعی و الالهی* به وی منسوب است (نک: امین، *اعیان*، همانجا). ضمناً در کتابخانهٔ آستان قدس (آستان ۲۳/۱) بخش المزار از *تهذیب* شیخ طوسی به خط او موجود است.

۷. **ابوالمعالی شمس‌الدین محمدبن سدیدالدین علی:** عالم و سیاستمدار دورهٔ قطب شاهیهٔ دکن. وی که از مهم‌ترین و شناخته‌ترین افراد خاندان ابن خاتون به‌شمار می‌رود، در کودکی و نوجوانی در مشهد می‌زیست (اسکندر بیک، ۹۴۱/۲). او خواهرزادهٔ شیخ بهایی و از شاگردان وی بوده و از او اجازه‌ای نیز دریافت کرده است (ابن خاتون، ۲۴؛ امین، *اعیان*، ۱۰/۱۰؛ قس: خوانساری، ۷۸/۱). شیخ بهایی در پایان کتاب ترجمهٔ *قطب شاهی* ابن خاتون در ۱۰۲۷ ق تقریظی نوشته و در آن مؤلف را ستوده است. ابن خاتون در دوران تسلط ازبکان بر خراسان، از مشهد به حیدرآباد دکن رفت و در ۱۰۰۹ ق /۱۶۰۰ م به آنجا رسید و مورد لطف و عنایت سلاطین قطب شاهی و در زمرهٔ خواص و نزدیکان آنان قرار گرفت (اسکندر بیک، همانجا؛ ابن طیفور، ۲۲۳). در ۱۰۲۴ ق /۱۶۱۵ م وی به عنوان سفیر محمد قطب شاه روانهٔ ایران شد و پیام تشکر سلطان محمد قطب شاه را در قزوین به شاه عباس رسانید (ابن طیفور، همانجا؛ قس:اسکندربیک، ۹۴۱/۲ ، که آن را در ۱۰۲۷ ق دانسته است). وی مدتی با عنوان سفیر قطب شاهیان در ایران به سر برد، تا اینکه همراه قاسم بیک سفیر شاه عباس به حیدرآباد بازگشت (همو، ۹۵۱/۲). اگرچه اسکندربیک تاریخ این بازگشت را در ۱۰۲۹ ق یاد کرده، ولی با توجه به اینکه در زمان بازگشت، سلطان محمد قطب شاه (د ۱۰۳۵ ق) درگذشته و عبدالله قطب شاه (۱۰۳۵ ـ ۱۰۸۳ ق) به سلطنت رسیده بود، می‌توان نتیجه گرفت که ابن خاتون پس از ۱۰۳۵ ق به هند برگشته است. ابن خاتون پس از بازگشت، از سوی سلطان عبدالله به جای شاه محمد پیرزاد به سمت «پیشوایی» و نیز دبیری و نیابت سلطان برگزیده شد. وی که شاگرد میرمحمد مؤمن استرابادی ــ سلف محمد پیرزاد ــ بود، مدت ۲۰ سال این سمتها را برعهده داشت و علاوه بر ادارهٔ کارهای حکومتی، هر روز صبح جلسهٔ درسی در منزل خود برگزار می‌کرد که شاگردان بسیاری در رشته‌های مختلف علمی از او کسب فیض می‌کردند. از شاگردان وی می‌توان علی بن طیفور و محمدبن شرف حسینی‌جزایری را برشمرد (صاعدی، جم؛ ابن طیفور، جم؛ حرعاملی، ۲۷۵/۲). ابن خاتون با علوم گوناگون از جمله حدیث، فقه، ریاضیات و شعر آشنایی داشت و قصایدی از او را ابن طیفور (۲۰۹، ۲۲۴، ۲۲۵ ـ ۲۳۳) آورده است. او در دوران تصدی نیابت و پیشوایی در حیدرآباد

کارهای نیکی انجام داد که بر محبوبیتش نزد مردم افزوده شد: از جمله می‌توان به تأسیس مدارس، ساختن بیمارستان و احداث و تکمیل مساجد اشاره کرد. او همچنین مؤلفان و نویسندگان را همواره مورد عنایت خود قرار می‌داد و آنان را تشویق به تألیف می‌کرد و این امر باعث شد تا در دوران او آثاری چون ترجمهٔ *عیون‌اخبارالرضا* از ابن طیفور، *تاریخ حدیقة السلاطین* از ملاحسین‌آملی پدید آید(مرتضی حسین، ۴۷۴). ابن خاتون برخلاف «پیشوایان» دیگر، به لقب علامه خوانده می‌شد و این نشانه‌ای از فضل و علم و نیز محبوبیت وی در جامعهٔ حیدرآباد بود (صاعدی، جم ؛ شروانی، 558).

به گفتهٔ ابن طیفور وی در ۱۰۵۹ ق/ ۱۶۴۹ م در بندر مُخا در سفر حج بر اثر خستگی راه درگذشت (ص ۲۲۵)، اما شیخ عباس قمی (ص ۵۶۷) اشاره کرده که نسخه‌ای از کتاب *ارشاد* علامهٔ حلی را در اختیار دارد که به خط شیخ محمدبن‌علی‌ابن‌خاتون نوشته شده و ناسخ تاریخ محرم ۱۰۶۸ ق را در آن قید کرده است؛ با تکیه بر این روایت باید پذیرفت که او برخلاف گفتهٔ ابن طیفور در این تاریخ زنده بوده است. به گفتهٔ دیگری نیز او در حیدرآباد درگذشته و در آنجا دفن گردیده و مزار او زیارتگاه بوده است (امین، *اعیان*، ۱۰/۱۰).

آثار:

الف ـ چاپی: *ترجمهٔ قطب شاهی* یا *شرح اربعین*، چاپ سنگی (تهران، ۱۲۷۵، ۱۳۰۸ ق، بمبئی، ۱۳۰۹ ق). این کتاب ترجمهٔ فارسی *اربعین* شیخ بهایی است که آن را به دستور سلطان محمد قطب شاه انجام داده است (ابن خاتون، ۲۳ ـ ۲۴).

ب ـ خطی: ۱. *توضیح الاخلاق عبدالله شاهی* یا *قطب شاهی*، شرحی است فارسی بر کتاب *اخلاق ناصری* که به دستور عبدالله قطب شاه تألیف شده است. از این اثر نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۴۰۳/۶)، مسجد اعظم قم (مسجد اعظم، ۹۵) و سلطان القرائی (منزوی، ۱۵۸۷/۲) موجود است؛ ۲. حاشیه بر قسمتی از *اصول کافی*، نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ سپهسالار تهران (سپهسالار، ۲۹۳/۱) موجود است؛ ۳ و ۴. *دیوان*، مجموعه‌ای است از اشعار شامل غزل و رباعی در ۹ برگ که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (شورا، ۲۰۷/۱۵ ـ ۲۰۸) موجود است. همچنین مجموعهٔ دیگری از اشعار پراکندهٔ ابن خاتون در همین کتابخانه (همان، ۱۲۶/۱۵ ـ ۱۲۷) نگهداری می‌شود؛ ۵ و ۶. *شرح جامع عباسی*، کتابی است در فقه به زبان فارسی. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی تبریز (ملی تبریز، ۸۶۹/۲) موجود است. بنابر آنچه در حاشیهٔ *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز* (همانجا) آمده، این اثر چندین بار به چاپ رسیده است. ضمناً اثر دیگری با عنوان *حاشیهٔ جامع عباسی* به وی نسبت داده شده و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی (مرعشی، ۱۳۷/۱۲ ـ ۱۳۸) موجود است که در مورد متحد یا متمایز بودن این دو عنوان و یا چاپ آنها اطلاعی در دست نیست؛ ۷. کتابی در امامت به زبان فارسی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورا (شورا، ۶۷/۶) موجود است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۰، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن خاتون، محمدبن علی، *شرح اربعین یا ترجمهٔ قطب شاهی*، تهران، ۱۲۷۵ ق؛ ابن طیفور، علی بن محمد بسطامی، *حدایق السلاطین*، به کوشش شریف‌النساء انصاری، دهلی، نعمانی پریس؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش سید احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *خطط جبل عامل*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، مؤسسه آل البیت؛ حرعاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ ق؛ روضاتی، محمدعلی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان*، اصفهان، ۱۳۸۲ ق؛ سپهسالار، خطی؛ شورا، خطی؛ صاعدی شیرازی، احمد بن عبدالله، *حدیقة السلاطین قطب شاهی*، به کوشش سیدعلی اصغر بلگرامی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۱ م؛ قمی، عباس، *الکنی و الألقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مرتضی حسین، *مطلع انوار*، کراچی، خراسان اسلامک ریسرچ سنتر؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی و مرکز اسناد، خطی؛ مسجد اعظم، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ منزوی، خطی؛ نیز:
Sherwani, H. K., *History of the Qutbshah Dynasty*, Calcutta, 1974.

مهدی سلماسی

اِبْنِ خارِجه، نک: اسماء بن خارجه.

اِبْنِ خازِن، ابوالفضل احمد بن محمد (۴۷۱ ـ ۵۱۸ ق/ ۱۰۷۸ ـ ۱۱۲۴ م)، شاعر و خطاط بغدادی. خاندان وی اهل دینور بوده‌اند. او خود در بغداد زاده شد و همانجا درگذشت. تاریخ وفات او را برخی ۵۱۲ ق نوشته‌اند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۴/۹؛ ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱)/۷۶؛ ابن اثیر، ۵۴۶/۱۰) که با توجه به روایت قاطع عمادالدین کاتب (برگ ۵۳) احتمالاً اشتباه است. عمادالدین که با ابوالفتح فرزند ابن خازن دوستی داشت، شعر و ادب و ظرافت و فضل او را ستوده، اما بیشتر به خط زیبای او توجه داشته و در حق او نوشته که در هنر خطاطی، چیزی از همنامش ابوالفوارس ابن خازن کم نداشت (همانجا؛ قس: ذهبی، ۴۸۲/۱۹) و ابن خلکان (۱۴۹/۱) و ابن شاکر (۱۵۶/۱۲) حتی او را در این فن، یگانهٔ زمان دانسته‌اند.

با اینهمه، ظاهراً زندگانی او همانند شعرش، متوسط و تهی از حوادث عمده بوده است. وی هرگز به درگاه پادشاهان و امیران بزرگ راه نیافته و تنها به مدح شخصیتهایی چون ابونصر انوشروان بن خالد (عمادالدین، برگهای ۵۳ و ۵۵)، معتمدالدوله یحیی بن صاعد (همو، برگ ۵۴)، امین الدولة بن صاعد (همو، برگ ۵۵)، زین الکتّاب احمد ابن رجا (همانجا) و همچنین عمّ عمادالدین کاتب، عزیزالدین احمد ابن‌حامد (همو، برگ ۵۳) بسنده کرده است.

از دوستی او با اعیان و مشاهیر روایتهایی چند باقی است، که در یکی از آنها به سفر او به اصفهان اشاره شده است: در ۵۰۶ ق/ ۱۱۱۲ م وی همراه راوی داستان عازم اصفهان شد و به خانهٔ شمس‌الحکما ابوالقاسم اهوازی طبیب درآمد. با آنکه طبیب غایب بود، آن دو را به حمام و سپس شبستان خانه بردند و ابن خازن شعری در این باب سرود

(ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۷۷؛ ابن اثیر، همانجا). این شعر را (که سه بیت بیش نیست) عمادالدین کاتب به همان پزشک اهوازی نسبت داده (متأسفانه این بخش از نسخهٔ ما ساقط است)، ولی ابن خلکان (۱۵۰/۱) که خود داستان مهمانی پزشک را به نحو دیگری نقل کرده، به این انتساب در خریدهٔ عمادالدین اشاره کرده است. ابن خلکان (همانجا) روایت دیگری هم دربارهٔ پیوند میان شاعر و طبیب نقل کرده و نوشته است چون طبیب او را فصد کرد و آزار رسانید، شاعر ۵ بیت طنزآمیز سرود و برای او ارسال داشت. یکی دیگر از دوستان ابن خازن که وی شعری نیز در هجوش سروده، دانشمند معروف هبةالله بدیع اسطرلابی (ﻫ م) است (عمادالدین، برگ ۵۴) که علاوه بر علوم فلکی به ادب و ادیبان نیز سخت دلبستگی داشت. هموست که اشعار ابن حجاج (ﻫ م) شاعر هرزه سرای بغدادی را جمع‌آوری کرده است. ابن حجاج چنانکه می‌دانیم، شاعری شیعی، تندمزاج و سُخف سرا بود و از گستاخی و تندزبانی نسبت به بزرگان دیگر مذاهب ابایی نداشت. چون خواستند از شدت و حدت لحن او نسبت به آن بزرگان بکاهند، وی را به خواب ابن خازن درآوردند. ابن خازن همهٔ ابیاتی را که آن شاعر در باب فساد مذهب خود، سرزنشی که امام علی (ع) از او کرد و پشیمانی وی از آن گفتارهای گزنده که سروده بود، به خاطر سپرد و چون پس از چندی آنها را برای دیگر ادیبان خواند، همه اذعان داشتند که این سخن، سخن ابن حجاج است، نه سرودهٔ ابن خازن (دربارهٔ این روایت، نک: د.ابن حجاج).

از مجموعهٔ اشعار ابن خازن، اینک چیز قابل توجهی در دست نیست، زیرا او خود چندان به این امر عنایت نداشت، و اصولاً به نظر می‌آید که مقدار ساخته‌های او اندک بوده و جز در موارد خاص شعر نمی‌سروده است (نک: عمادالدین، برگ ۵۳). چون او درگذشت، فرزندش ابوالفتح، ظاهراً به تقاضای عمادالدین به جمع‌آوری آثار پراکندهٔ پدر همت گماشت. ابوالفتح در مقدمهٔ دیوان دلیل اقدام خود را اندکی شعر پدر و بی‌توجهی مردم به آن می‌داند (همانجا؛ قس: ابن خلکان، ۱۴۹/۱؛ ابن شاکر، ۱۵۶/۱۲؛ صفدی، ۷۸/۸)، اما از این دیوان نیز اینک جز آن پانزده ـ شانزده صفحه‌ای که عمادالدین برگزیده و برحسب حروف الفبا تنظیم کرده، چیزی به جای نمانده است. نیمی از این منتخب در مجلد دوم خریدهٔ (بخش شعرای فارس... و بغداد) و نیمی دیگر در مجلد سوم آمده است. متأسفانه بخش دوم خریدهٔ از نسخه‌های عکسی دانشگاه تهران ساقط است، اما تقریباً همهٔ آنچه از این بخش ساقط است، در منابع دیگر چون ابن خلکان (۱۴۹/۱ به بعد) آمده است.

شعر موجود او که قطعاتی در مدح، هجا، رثا و... است که گاه تقلیدی از سبک گذشتگان و گاه ظرافت و نکته‌پردازیهای شاعران سده‌های ۴ تا ۶ ق در عراق و ایران است. این اشعار هرچند که به قول ابن خلکان (۱۴۹/۱) خوش سبک و دلنشین است، از هیچ ویژگی چشمگیری بهره‌مند نیست. یکی از شیوه‌هایی که او در شعر پیش گرفته بود، لغز سرایی بود. یک نمونه از این لغزها را در خریدهٔ (برگ ۵۵) می‌توان یافت. نمونهٔ دیگری نیز آن قطعهٔ ۴ بیتی است که او در پاسخ عبدالوهاب بن یَعْمُر نوشت (عمادالدین، «قسم شعراء الشام»، ۲۶۶/۲ ـ ۲۶۷).

ظاهراً ابن خازن جُنگی نیز از اشعار گروهی از شاعران عرب فراهم آورده بوده است، زیرا عمادالدین، مکرر از «مجموعهٔ» ابوالفضل ابن خازن اشعاری نقل کرده است (همان، ۲۷۲/۲، ۲۹۷، ۴۱۵). ابن کثیر (۱۸۴/۱۲) نیز روایتی از *تاریخ ابن خازن* آورده که معلوم نیست منقول از کدام *تاریخ* و کدام ابن خازن است.

در اینجا به دو ابن خازن دیگر که اتفاقاً آن دو نیز به خوش خطی و شاعری مشهور بوده‌اند، اشاره می‌شود:

۱. **ابوالفتح نصرالله بن احمد،** شهرت او بیشتر از آنجاست که دیوان پدر را برای عمادالدین گردآورده است. او خود نیز شعر می‌سرود و برخی از سروده‌های خود را برای عمادالدین خوانده است و وی این اشعار را که تقلیدی از شیوهٔ مهیار دیلمی می‌داند، نقل کرده است (برگ ۳۵). عمادالدین اشاره می‌کند که ابوالفتح چندی به کیمیاگری روی آورده و در ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵ م شعری در همین باب برای او خوانده است، اما پس از چندی آن کار را فرو نهاده و زهد پیشه کرده و در مسجد آجمه مسکن گزیده است (همانجا). شاید در همان احوال بود که هنر خطاطی خود را به کار گرفت و به نسخه‌نویسی، آنهم منحصراً از کتاب *مقامات* (که نمی‌دانیم کدام کتاب مراد است) پرداخت و از این کتاب چندان نوشت که به قول ابن خلکان (۱۴۹/۱) نسخ آن در دست مردم فراوان گردید. ابن شاکر (۱۵۶/۱۲) شمار آنها را ۱۰۰ نسخه دانسته است. شغل دیگری که صفدی به او نسبت داده، مؤذنی مسجد بغداد است که در ازای آن مزدی نیز دریافت می‌داشته است (فیصل، ۲۶۶/۲). تاریخ مرگ او معلوم نیست، اما مسلماً میان سالهای ۵۷۵ ق/۱۱۷۹ م (ابن خلکان، ۱۵۱/۱) و ۵۹۰ ق/۱۱۹۴ م (فیصل، همانجا) اتفاق افتاده است.

۲. **ابوالفوارس حسین بن علی،** معروف به ابن خلاّن (۵۰۲ ق/ ۱۱۰۹ م). او از خطاطان بزرگ زمان خود بود و ۵۰۰ نسخه از قرآن کریم نگاشته بود. عمادالدین (برگ ۵۲) علاوه بر این اطلاعات، چند بیت نیز از اشعار او نقل کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر و نبیلة عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ذهبی، محمد ابن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ همو، همان، «قسم شعراء الشام»، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ فیصل، شکری، حاشیه بر *خریدة القصر*، «قسم شعراء الشام» (نک: عمادالدین در همین مآخذ)؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ خاقان، نکـ: فتح بن خاقان.

اِبْنِ خاقان، نکـ: فتح بن محمد.

اِبْنِ خاقان، خاندانی از وزیران و دیوان سالاران و امیران عباسی در سده‌های ۳-۴ ق که از آن میان، این کسان شناخته شده‌اند:

۱. **یحیی‌بن خاقان** (د ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م)، نخستین کس از این خاندان که در میان دیوانیان عصر عباسی از او یاد شده است. از خاستگاه و نام پدر و نیاکانش آگاهی دقیقی در دست نیست. اگرچه از شهرت پدرش (خاقان) برمی‌آید که در اصل ترک نژاد بوده، ولی طبری (۱۶۲/۹) او را خراسانی و از موالی قبیلهٔ اَزْد، و مسعودی (*التنبیه*، ۳۱۴) و خطیب (۲۵۰/۵) به طور دقیق‌تر او را از مرو دانسته‌اند. به گفتهٔ خطیب بغدادی نام پدر او خاقان بن موسی بن صبیح ابن‌مرزوق بود؛ ابن نجار خاقان را لقب پدر او و نامش را نضر بن موسی‌بن مسلم‌بن صبیح، مولای طایفه‌ای از ازدیان به نام بنی واشح بن عمروبن مالک دانسته و یادآور شده است که چون به غلامان ترک علاقه داشت، وی را به کنایه خاقان نامیدند (۱۵۷/۲؛ قس: همو، ۱۵۸/۲، که روایتی دیگر در همین باب ذکر کرده است). با اینهمه هنوز به درستی دانسته نیست که وی از ترکان مهاجر ماوراءالنهر بوده یا از خراسانیان ایرانی نژاد. شاید همین تردید سبب شده باشد که برخی از نویسندگان متأخر بدون استناد به دلیل، فتح بن خاقان ترک نژاد، ملازم مشهور متوکل را نیز پسر همین خاقان به شمار آورند (زامباور، ۱۶؛ اشتر، ۵۳۶؛ شالجی، ۲۰۹/۱، ۳۲۴/۳). به هر حال از چگونگی ورود یحیی به دستگاه اداری عباسیان آگاهی در دست نیست. اگرچه به نظر می‌رسد که وی در آغاز از نزدیکان و ملازمان یحیی‌بن خالد برمکی بوده است (جهشیاری، ۱۳۹، ۱۴۰)، ولی در منابع ما از اینکه وی در آن وقت منصبی دولتی داشته، یاد نشده است. حدود ۲۰ سال بعد، در روزگار وزارت حسن‌بن سهل (۲۰۲-۲۰۵ ق/ ۸۱۷-۸۲۰ م) وی کاتب و منشی وزیر بود (تنوخی، ۵۳/۳؛ ابن قتیبه، *عیون الاخبار*، ۳۳۳/۱) و در همین مقام، یحیی‌بن اکثم قاضی مشهور را به حسن بن سهل معرفی کرد (ابن طیفور، ۲۵۶). چنین می‌نماید که وی در این ایام متهم به فساد مالی بود، زیرا مأمون خواست وی را بدین سبب ۱۰۰ میلیون درهم جریمه کند و سرانجام به ۱۲ میلیون رضایت داد، اما گفته‌اند یحیی این مقدار را نیز از وزیر و دیگر دیوانیان قرض گرفت و چون خلیفه از آن آگاه شد، آن مال را بدو بخشید (تنوخی، ۵۳/۳-۵۵). همچنین در روزگار خلافت واثق، وی مدتی حکومت فارس داشت و چون درآمد منطقهٔ حکومت خویش را به خزانه نفرستاده بود، عزل شد و به حبس افتاد (یعقوبی، ۴۸۵/۲) و تا خلافت متوکل در بند بماند. سرانجام در ۱۷ رمضان ۲۳۳ ق به اشارهٔ اسحاق بن ابراهیم رئیس شرطهٔ بغداد، از سوی خلیفه به جای فضل بن مروان به ریاست دیوان خراج منصوب شد (طبری، ۱۶۲/۹؛ قس: یعقوبی، همانجا). یحیی ظاهراً حدود سه سال در این مقام بود، زیرا پس از مرگ اسحاق بن ابراهیم، علی‌بن‌عیسی‌بن‌ازداد ریاست یافت (همو، ۴۸۸/۲). واپسین شغل دولتی او ریاست دیوان مظالم بود. چون پسرش عبیدالله در ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م به وزارت متوکل نشست، یحیی را به آن کار منصوب کرد، اما این نیز چندان نپایید و اندکی بعد درگذشت (همو، ۴۸۹/۲). از همین جا می‌توان حدس زد که یحیی در ۲۴۰ ق درگذشته است (قس: شالجی، ۲۰۹/۱). بنابراین با توجه به اینکه وی از ملازمان یحیی بن خالد بوده، پس می‌بایست عمری دراز یافته باشد.

یحیی بن خاقان گذشته از آنکه به فساد مالی متهم بوده، از سوی جاحظ، مردی بخیل و فرومایه (۱۹۸/۲، ۱۹۹) معرفی شده، و محمدبن عبدالملک زیات نیز او را به سختی دشنام داده است (ابوالفرج، *اغانی*، ۴۹/۲۰) درحالی که دعبل شاعر او را ستوده است (همان، ۳۵/۱۸).

۲. **مزاحم بن خاقان** (د ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م)، وی یکی از امرای نظامی عراق بود که در ۲۴۸ ق فرماندهی جناح اصلی سپاهی را که از سوی خلیفه منتصر به سرکردگی وصیف ترک به نبرد با رومیان می‌رفت، برعهده داشت (طبری، ۲۴۱/۹). چنین می‌نماید که وی تا ۲۵۱ ق در مرزهای روم باقی ماند و چون در ۱۴ ربیع‌الاول همان سال به عراق بازگشت، مورد استقبال واقع شد (همو، ۳۱۰/۹). بنابراین سرکوب شورش اردن به دست وی که یعقوبی (۴۹۵/۲) از آن یاد کرده، می‌بایست در آغاز خلافت مستعین وقبل از اعزام به مرزهای روم بوده باشد. وی همچنین در ۲۵۱ ق قیام محمد بن جعفر علوی را در کوفه به شدت سرکوب کرد و بسیاری جایها را بسوخت و در کوفه ماند تا معتز خلیفهٔ جدید او را فرا خواند (ابن اثیر، ۱۶۴/۷، ۱۶۵). آنگاه از سوی خلیفه به‌ملطیه رفت تا با رومیان پیکار کند (یعقوبی، ۵۰۱/۲). اندکی بعد به‌نبرد با شورشیان مصر گسیل شد. وی در ۱۷ رجب ۲۵۲ ق به‌آنجا رسید و با یزیدبن‌عبدالله‌ترکی والی آن دیار به‌سرکوب جابربن ولید مدلجی و عبدالله بن احمد بن ارقط علوی پرداخت تا آنکه در ۳ ربیع‌الاول ۲۵۳ ق از خلیفه حکومت مصر یافت. وی بلافاصله به‌جوف شرقی تاخت و برخی از شورشیان چون ابن عزیز و ابن ضوء را دستگیر کرد. آنگاه در تَروجه به‌جابر بن ولید مدلجی تاخت و او را به‌عقب‌نشینی واداشت. سپس تا قَیّوم سر در پی او نهاد و از آنجا به‌فُسطاط رفت و جابر را امان داد (کندی، ۲۰۸، ۲۰۹) و همچنان در مصر بود تا سرانجام درگذشت (قس: ابن اثیر، ۱۸۳/۸).

۳. **احمد بن مزاحم بن خاقان** (د ۲۵۴ ق / ۸۶۸ م). از او اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه چون پدرش امیر مصر به‌بستر بیماری افتاد، احمد را به‌جانشینی خود تعیین کرد. احمد پس از مرگ پدر اندکی بیش نزیست و دو ماه بعد درگذشت (کندی، ۲۱۱).

۴. **محمد بن خاقان**. دربارهٔ او فقط گفته‌اند که از عبدالله بن مبارک روایت کرد، و برادرش احمد از او حدیث شنید (خطیب، ۲۵۰/۵).

۵. **عبدالرحمن بن خاقان**. از زندگی او نیز آگاهی چندانی به‌دست

نیامد، و معلوم نشد در چه تاریخی در مروشاهجان بوده که بحتری او را ستوده است (۴۶۸/۱). چنین می‌نماید که به‌هنگام مرگ برادرش یحیی، متصدی خراج بصره بوده که خلیفه متوکل وی را تسلیت گفت و خواست که به‌سامرا آید (ابوحیان، ۳۵۸/۱). در پی همین تقاضا بود که از سوی برادرزاده‌اش عبیدالله وزیر، ریاست دیوان مظالم یافت (یعقوبی، ۴۸۹/۲).

۶. **ابوالحسن احمد بن خاقان.** از برادرش محمد بن خاقان حدیث شنید و یحیی بن زکریا السنی از او روایت کرد (خطیب، ۱۳۷/۴). بیش از این اطلاعی از او به‌دست نیامده است.

۷. **ابوعلی عبدالرحمن‌بن یحیی‌بن خاقان.** احادیثی از احمدبن حنبل روایت کرده که ابومزاحم موسی، برادرزاده‌اش هم آنها را از وی نقل کرده است. فرزندان و نوادگان او را ۱۰۶ تن شمرده‌اند (همو، ۲۷۸/۱۰).

۸. **زکریابن یحیی‌بن خاقان.** نام او را فقط طبری (۲۱۶/۹) ذکر کرده، ولی چنین می‌نماید که منصبی دولتی داشته، یا در زمرهٔ کاتبان بوده که نجاح قصد مصادرهٔ اموال او را داشته است (همانجا).

۹. **عبدالله‌بن یحیی‌بن خاقان.** طبری (همانجا) فقط نام او را در زمرهٔ کسانی که نجاح قصد مصادرهٔ اموال آنان را داشته، ذکر کرده و محتملاً شغلی دولتی داشته است.

۱۰. **یحیی‌بن عبدالرحمن‌بن خاقان.** در ۲۴۵ ق / ۸۵۹م پسر عمویش عبیدالله‌بن یحیی وزیر، او را به ریاست دیوان العامه منصوب کرد (همو، ۲۱۷/۹). بیش ازین اطلاعی از او در دست نیست.

۱۱. **عبیدالله‌بن یحیی‌بن خاقان** (۲۰۹ - ۲۶۳ ق / ۸۲۴ - ۸۷۷م)، ابوالحسن (یا ابوالحسین: ابن‌تغری بردی، ۳۷/۳ - ۳۸)، وزیر مشهور متوکل و معتمد که حدود ۱۴ سال وزارت کرد. از زندگی او پیش از ورود به دیوانهای خلافت آگاهی دقیقی در دست نیست. فقط ابن‌اثیر (۴۸/۷) در وقایع سال ۲۳۵ ق / ۸۴۹م از عبیدالله به عنوان یکی از شاکریه (= چاکران، ملازمان خاص خلیفه) یاد کرده است. همچنین دربارهٔ آغاز کار او در دیوانها و حتی وزارت، آنچه از منابع متقدم به دست می‌آید، پراکنده و گاه متناقض است. آنچه این تناقضات را تشدید می‌کند، اختلاف بر سر تاریخ عزل محمدبن فضل جرجرایی از وزارت و کتابت خلیفه است. از اشارهٔ طبری (۱۸۵/۹) بر می‌آید که محمدبن فضل در ۲۳۶ ق فقط کاتب خلیفه بوده ــ نه وزیر ــ و متوکل در همان سال آن شغل را به عبیدالله واگذاشته است. در حالی که به گفتهٔ مسعودی (مروج، ۶/۴) متوکل در ۲۳۳ ق عبیدالله را به کتابت خود منصوب کرد. یعقوبی (۴۸۸/۲) بدون اشاره به تاریخ این واقعه، از عبیدالله‌بن یحیی به عنوان رئیس دیوان توقیع، به جای محمدبن فضل یاد کرده است. در برابر اینها، سخن ابن‌نجار بیش از همه متناقض به نظر می‌رسد. وی به رغم آنکه یادآور شده که پس از عزل محمدبن فضل، خلیفه دو ماه بی‌وزیر ماند و کسی از فرزندان کاتبان می‌جست که به جای وی بگمارد، خاطر نشان ساخته که چون عبیدالله‌بن یحیی را به خلیفه معرفی کردند، متوکل از ادب و خط و کتابت او در شگفت شد و به ریاست دیوان عرض منصوبش کرد و عبیدالله کتابت خلیفه را برعهده گرفت و مدت یک سال نام خود و وصیف ترکی را در پای نامه‌ها می‌نوشت و پس از آن نام وصیف را انداخت و نامه‌ها فقط با امضای ابن‌خاقان صادر می‌شد (۱۵۸/۲، ۱۵۹). پس خلیفه می‌بایست بسیار بیش از دو ماه بی‌وزیر مانده باشد. ظاهراً به سبب همین اختلافات سوردل (I/276) حدس زده است که احتمالاً محمدبن فضل جرجرایی در ۲۳۳ ق از وزارت عزل شد و تا ۲۳۶ ق فقط عهده‌دار دیوان توقیع بود و در آن سال آن شغل نیز به عبیدالله‌بن یحیی واگذار شد، اما این توجیه مستلزم آن است که خلیفه ۳ سال بی‌وزیر بوده باشد (قس: همو، I/277). و این چیزی نیست که بتوان به مدد منابع مذکور اثبات کرد. با اینهمه، با توجه به احتمال خطا در ذکر سال ۲۳۳ ق از سوی مسعودی (این مورخ در کتاب *التنبیه*، همواره از عبیدالله به عنوان وزیر متوکل، نه کاتب او، یاد کرده است، صص ۴۱، ۳۱۳) و پیوند گزارشهای کوتاه طبری و یعقوبی می‌توان پذیرفت که محمدبن فضل در ۲۳۶ ق از وزارت و ریاست دیوان توقیع عزل شد و عبیدالله در آغاز، ریاست دیوان مذکور، و اندکی بعد وزارت یافت، چه، به گفتهٔ یعقوبی (۴۸۹/۲)، خلیفه او را مولی امیرالمؤمنین خواند و دستور داد که در نامه‌ها نام خویش بر نگارد (قس:ابن‌نجار، ۱۵۹/۲) و عبیدالله بر دیوانها اشراف یافت و حتی عزل و نصب قاضیان را در دست گرفت و پدر خود یحیی را ریاست دیوان مظالم داد.

عبیدالله در مقام وزارت چندان بر کارها چیره شد که علاوه بر ادارهٔ امور خاص وزارت، همهٔ امور منبعث از قدرت خلافت را نیز در دست گرفت (طبری، ۲۱۵/۹). چنانکه متصدی دیوان برید، به جای خلیفه مستقیماً به عبیدالله گزارش می‌داد و او آن را به متوکل می‌رساند (همو، ۲۰۰/۹). با اینهمه نجاح‌بن سلمة، که در گرماگرم قدرت عبیدالله در ۲۴۵ ق / ۸۵۹م از او به عنوان کاتب دیوان توقیع، در واقع مهردار خلیفه، یاد شده و رسیدگی به کارهای مأموران دولتی، احتمالاً کارگزاران خراج را نیز به عهده داشت، بزرگ‌ترین دشمن وزیر بود و کوشید تا عبیدالله و برادران و یارانش را به دست خلیفه منکوب و اموالشان را مصادره کند، ولی واکنش سریع و قاطع وزیر نه تنها موجب عزل نجاح شد، بلکه اسباب قتل او را نیز فراهم آورد (همو، ۲۱۴/۹ - ۲۱۷). عبیدالله در این ایام، علاوه بر وزارت، فرماندهی ۱۲۰۰۰ تن سپاهی را که در اختیار فرزندان متوکل بود، برعهده داشت (مسعودی، *التنبیه*، ۳۶۱، ۳۶۲). عبیدالله‌بن یحیی همواره طرفدار معتزبن متوکل بود و می‌کوشید که منتصر پسر دیگر خلیفه را از ولایت عهدی دور سازد و حتی گفته‌اند که کسانی را برگماشت تا او را به قتل رسانند (طبری، ۲۳۴/۹)، اما اندکی بعد غلامان و طرفداران منتصر بر متوکل و فتح‌بن خاقان هجوم بردند و هر دو را کشتند (۲۴۷ ق). به روایتی، وزیر قبل از واقعه، از توطئهٔ قتل خلیفه آگاه شد و فتح‌بن خاقان را نیز مطلع ساخت، ولی چون هیچ کدام گمان نمی‌کردند

که آن خبر درست باشد، در صدد مدافعه برنیامدند. چنانکه به هنگام قتل خلیفه، عبیدالله مشغول ادارهٔ امور وزارت بود (همو، ۲۲۸/۹). چون منتصر به خلافت نشست، عبیدالله‌بن یحیی نیز با خلیفهٔ جدید بیعت کرد (همو، ۲۳۴/۹). به گفتهٔ ابن‌اثیر (۹۹/۷، ۱۰۰) پس از قتل متوکل، طرفداران و یاران عبیدالله که عدهٔ آنان را میان ۵ تا ۱۳ هزار ذکر کرده‌اند، برگرد او فراهم آمدند و خواستند بر منتصر و یارانش بتازند، اما عبیدالله به این بهانه که ممکن است منتصر به معتز که در دست اوست آسیبی برساند، آنان را از حمله بازداشت. ابن‌طقطقی (ص ۳۲۷) بر آن است که سپاهیان پایتخت که وزیر را دوست می‌داشتند، او را از آسیب خلیفهٔ جدید و یارانش محافظت کردند. البته نزدیکان منتصر، او را به قتل عبیدالله، به اتهام طرفداری از معتز تحریک می‌کردند، اما احمدبن خصیب نخستین وزیر منتصر، به دفاع از وزیر معزول (قس: ابن عمرانی، ۱۲۰، که فتح‌بن خاقان را وزیر متوکل، و عبیدالله را نایب و قائم‌مقام او دانسته است) برخاست تا سرانجام او را به جزیرهٔ کرت (اقریطش) تبعید کردند (ابن‌نجار، ۱۶۰/۲، ۱۶۱؛ قس: ابن‌عبدربه، ۴۰۶/۵، که به اشتباه تبعید او را به متوکل نسبت داده است). به روایت دیگر، عبیدالله‌بن یحیی و بقیهٔ خاندان وی به بغداد فرستاده شدند (ابن‌عمرانی، ۱۲۱). این روایت به نظر درست‌تر می‌رسد. چه نه تنها در منابع متقدم به تبعید عبیدالله، خاصه به کرت، در ایام خلافت منتصر اشاراتی نرفته، بلکه طبری (۲۵۸/۹) به صراحت یادآور شده که در ۲۴۸ ق / ۸۶۲م در ایام خلافت مستعین، عبیدالله خواست به حج رود که خلیفه او را به برقه تبعید کرد. از سخن یعقوبی (۴۹۵/۲) مبنی بر آنکه مستعین در آغاز سال ۲۴۹ ق / ۸۶۳م عبیدالله را به مکه و سپس به برقه تبعید کرد، نیز به رغم اختلاف با طبری می‌توان دریافت که وزیر معزول حدود یک سال قبل از تبعید گوشه‌نشینی اختیار کرده بوده است.

سالهایی که عبیدالله در تبعید سپری کرد، به درستی معلوم نیست، ولی به نظر می‌رسد که در ۲۵۱ ق وی در عراق بوده، یا حتی شغلی داشته است که وکیل او احمدبن اسحاق و چند تن دیگر، برای میانجیگری میان محمدبن عبدالله‌بن طاهر و موالی بغداد برگزیده شدند (طبری، ۳۳۶/۹). بنابراین در ابراز این معنی که عبیدالله در۲۵۳ ق اجازهٔ بازگشت به بغداد یافت (سوردل، I/285)، می‌بایست مسامحه‌ای رفته باشد. از آن گذشته عبیدالله که به شدت از خلیفه مستعین بیزار بود و ابن‌طاهر را همواره از پشتیبانی او باز می‌داشت (طبری، ۳۴۲/۹)، به احتمال قوی در واقعهٔ عزل او و بیعت گرفتن برای معتز در ۲۵۲ ق دست داشت. با اینهمه و به رغم طرفداری از خلافت معتز و روابط نزدیکی که میان آن دو از روزگار متوکل برقرار بود، دانسته نیست که چرا عبیدالله در ایام خلافت معتز به مناصب دولتی گمارده نشد. شاید خود وی از پذیرفتن چنان مناصبی امتناع می‌کرده است. چنانکه بعدها نیز وزارت خلیفه معتمد را به دشواری پذیرفت. به گفتهٔ ابن‌نجار (۱۶۱/۲ ـ ۱۶۳)، خلیفه به اشارهٔ حسن‌بن مخلد دستور داد عبیدالله را از بغداد به سامرا بخوانند. ابوعیسی‌بن متوکل نیز طی نامه‌ای عبیدالله را به سامرا دعوت کرد، ولی از وزارت سخنی به میان نیاورد، چه می‌دانست که وی نخواهد پذیرفت. در واقع نیز عبیدالله چون به سامرا رسید، در برابر پیشنهاد وزارت از سوی خلیفه به شدت مقاومت ورزید و حتی تهدید کرد که به مناطق دور دست مرزی می‌رود، اما سرانجام با کوششهای حسن‌بن مخلد و ابوعیسی‌بن متوکل آن شغل را پذیرفت (۳ شعبان ۲۵۶ ق). با این حال در منابع ما از فعالیتهای دوران وزارتش چندان یاد نشده است. جز آنکه در ۲۵۹ ق اوامر خلیفه را به فرستادگان یعقوب لیث ابلاغ کرد (طبری، ۵۰۷/۹) و در ۲۶۲ ق همراه معتمد برای پیکار با یعقوب بیرون رفت (همو، ۵۱۷/۹). عبیدالله سرانجام بر اثر آسیبی که در بازی چوگان دید، درگذشت (ابن جوزی، ۴۵/۵؛ ابن‌نجار، ۱۶۶/۲).

در باب تاریخ درگذشت عبیدالله نیز اختلاف است. طبری در یک جا به اشتباه تاریخ مرگ او را ربیع‌الآخر ۲۵۲ ق دانسته (۳۵۴/۹، که ظاهراً عبدالله‌بن یحیی برادر عبیدالله می‌بایست صحیح باشد) در حالی که ضمن شرح حوادث سال ۲۵۶ ق از او به عنوان وزیر یاد کرده است، و در جای دیگر (۵۳۲/۹) آورده که عبیدالله در ۱۰ ذیقعدهٔ ۲۶۳ ق درگذشت (قس: *العیون والحدائق*، ۸۲/۱/۴، که ۲۶۴ ق را تاریخ مرگ وی آورده است).

عبیدالله‌بن یحیی که از جمله واپسین وزیران دورهٔ استقلال سیاسی خلفای عباسی به شمار می‌رود، خود نیز از اقتدار بسیار برخوردار بود. هم از این روست که برخی او را با برمکیان سنجیده‌اند (سوردل، II/567) و به راستی وزارت او را پایان دورهٔ حشمت و شکوه وزیران می‌توان دانست. با اینهمه، دربارهٔ او آراء متضادی ابراز شده است. علی‌بن عیسی‌بن جراح، دیوان سالار و وزیر مشهور، سبب چیرگی عبیدالله را بر امور وزارت، فقط وجود کاتبان و دیوانیان چیره‌دست و با کفایت دانسته است، نه فضل و هنر وزیر (ابن‌نجار، ۱۶۰/۲). اما ابن‌طقطقی از او به عنوان وزیری دانا به حساب و استیفا یاد کرده که خوش اقبالی و کرم و اخلاق نیکویش عیوب او را می‌پوشانید (صص ۳۲۶، ۳۲۷). عبیدالله‌بن یحیی که ظاهراً مذهب حنفی داشت (ابن ابی‌یعلی، ۲۰۴/۱) به گفتهٔ ابوالفرج (مقاتل، ۶۱۱، ۶۱۲) با تشیع مخالف بود و متوکل را از آزاد کردن محمدبن صالح علوی از زندان باز می‌داشت؛ محمدبن صالح نیز در زندان اشعاری در هجو وزیر سرود. نیز گفته‌اند که عبیدالله محرک خلیفه در اعمال خشونت برضد علویان بود (سوردل، II / 574). با اینهمه امام حسن عسکری (ع) را بسیار محترم می‌داشت و او را می‌ستود (کلینی، ۵۰۳/۱، ۵۰۴). عبیدالله در امور مالی مردی درستکار بود. اگرچه ابن بسّام او را در شعری به ارتشا متهم ساخته (علاّق، ۳۴۸)، ولی حتی مورخ شیعه مذهبی چون ابن طقطقی او را به پاکدامنی ستوده است. چنانکه حاکم مصر مالی کلان و هدایایی بسیار برای وزیر فرستاد و او همه را به خزانهٔ دولت تحویل داد (ابن طقطقی، ۳۲۷) و در روزگار معتمد به

سبب تهی بودن خزانه، از مال خود خرج می‌کرد و چون درگذشت، ۶۰۰ هزار دینار برگردن داشت (ابن نجار، ۱۶۳/۲؛ ابن عمرانی، ۱۳۷). همین کردارها بود که سبب می‌شد در برابر هجوگویانی چون محمدبن علی معروف به دندن الکاتب (علاق، ۵۱۹) و محمدبن صالح، برخی چون بحتری (مثلاً: ۵۱۶/۱، ۶۱۲، ۶۹۳/۲) و سلیمان بن وهب (ابن نجار، ۱۶۳/۲) و ابوهفان شاعر او را بستایند (ابن معتز، ۴۰۹). به رغم آنکه خطیب بغدادی (۱۶۶/۷، ۱۶۷) ابیاتی از عبیدالله نقل کرده، ولی بیانش چندان لغزش داشت که کودکان سامرا در کوی و برزن، او را به سخره می‌گرفتند، و ابوحفص عدوی بصری در شعر خود او را اخرس خواند (صابی، *الهفوات*، ۲۷۲). عبیدالله بن یحیی با دانشمندان زمان خود دوستی داشت و ابن قتیبه کتاب *ادب الکاتب* خود را به نام او مصدّر ساخت (ابن قتیبه، ۶، ۷؛ ابن خلکان، ۴۳/۳)؛ و جاحظ نیز رسالهٔ *فصل ما بین العداوة و الحسد* را برای او نوشت (۳۳۵/۱، ۳۷۰).

۱۲. احمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان (د ۳۰۷ ق/ ۹۱۹ م)، از زندگی او اطلاع چندانی نداریم، ولی به نظر می‌رسد که در مشاغل دیوانی روزگار می‌گذرانیده است، چه در ۲۷۸ ق/ ۸۹۱ م از او به عنوان رئیس دیوان ضیاع و خراج قم یاد شده که به رغم تعصب شدید در تسنّن، از امام حسن عسکری (ع) به نیکی یاد می‌کرد (ابن بابویه، ۴۰/۱؛ کلینی، ۵۰۳/۱). همین ستایش که بسیاری از محدثان شیعهٔ آن را نقل کرده‌اند و باعث شد که رجال‌شناسان او را در زمرهٔ روات ذکر کنند (طوسی، ۴۴۸؛ علامهٔ حلّی، ذیل نام احمد)، نجاشی را به این گمان واداشت که او را از جملهٔ نویسندگانی برشمارد که به ستایش امام حسن عسکری (ع) پرداخته و در وصف او کتاب نوشته‌اند (ص ۸۷). احمدبن عبیدالله گذشته از شغل دیوانی در ۳۰۶ ق نیز از جمله نامزدان وزارت خلیفه مقتدر بود، ولی علی بن عیسی بن جراح او را به حماقت و تهور متهم ساخت (قرطبی، ۷۳). با اینهمه، صفدی (۱۷۱/۷) وی را مردی ادیب و فاضل خوانده و از او ابیاتی نقل کرده است. قرطبی (صص ۱۵۹، ۱۸۲) از کسی به نام احمد بن خاقان نام برده که در ۳۱۹ ق ریاست شرطهٔ بخش شرقی و در ۳۲۰ ق ریاست شرطهٔ هر دو بخش بغداد را داشته است، ولی هیچ دلیلی در دست نیست که این شخص همان احمدبن عبیدالله بن یحیی باشد. چه درجایی دیگر (ص ۷۹) از ابواحمد بن عبیدالله که به احتمال قوی همین احمد است نام برده که در صفر ۳۰۷ ق درگذشته است، خاصه آنکه صفدی (۱۷۱/۷) به صراحت یادآور شده که احمدبن عبیدالله در ۳۰۷ ق درگذشته است.

۱۳. ابوعلی محمدبن عبیدالله بن یحیی بن خاقان (د ۳۱۲ ق/ ۹۲۴ م)، بزرگ‌ترین فرزند عبیدالله (قس: ابن اثیر، ۶۳/۸، و اشتباه او در ذکر نام پدر ابوعلی محمد، و تصحیح آن در ۱۵۰/۸)، وزیر مقتدر عباسی. دربارهٔ تاریخ تولد و رشد و چگونگی ورود او به دیوانها آگاهی به دست نیامد. صفدی (۵/۴) بنا بر روایتی که منابع متقدم آن را تأیید نکرده‌اند، بر آن است که ابوعلی محمد پس از مرگ پدر مدت یک هفته به وزارت معتمد گمارده شد. درحالی که منابع دیگر از مشاغل دیوانی او پس از مرگ پدر یاد کرده‌اند. به گفتهٔ صابی (*الوزراء*، ۲۸۴) در روزگار وزارت حسن بن مخلد بن جراح، وی ریاست خراج و املاک خالصه یافت. وزیر بعدی، سلیمان بن وهب، او را به نظارت بر امور ساختمانی خلیفه معتمد در بخش غربی سامرا گمارد، اما چندی بعد خلیفه او را عزل کرد. ابوعلی محمد تا روزگار عبیدالله بن سلیمان که در ۲۷۷ ق/ ۸۹۰ م به وزارت رسید، ظاهراً شغل دولتی نداشت تا آنکه از سوی این وزیر به ریاست دیوان برید و مظالم و خرائط ماسبذان و مهرجان قذق گمارده شد و تا ایام وزارت علی بن محمد بن فرات در ۲۹۶ ق/ ۹۰۹ م در همان شغل بود (مسکویه، ۲۵/۱؛ صابی، همانجا). چون ابن فرات به وزارت نشست، ابوعلی محمدبن عبیدالله از بیم او که از پیش نقاری در میانه بود، گریخت و پنهان شد، ولی همواره برضد او به فعالیت می‌پرداخت (همانجا). این فعالیتها هنگامی به ثمر رسید که به گفتهٔ ابن جوزی (۱۰۹/۶) ابوعلی به یکی از زنان حرم، از کنیزان معتضد، وعدهٔ پرداخت مالی کلان داد تا در وزارت او بکوشد. ابن فرات سرانجام در ۲۹۹ ق از وزارت عزل شد و ابوعلی فردای آن روز به وزارت نشست (مسعودی، مروج، ۲۱۳/۴؛ صابی، همانجا). مقتدر خلیفه نیز پاره‌ای از املاکی را که در اقطاع وزیر معزول بود، به وی واگذاشت و ماهانه ۵٬۰۰۰ دینار برای او مقرری تعیین کرد و خانهٔ صاعدبن مخلد بر کنار دجله را نیز به او داد. ابوعلی بلافاصله پس از آنکه رشتهٔ کارها را در دست گرفت، چنانکه مرسوم بود، توسط کسانی چون ابوالحسن احمدبن ابی بغل و سپس ابوالهیثم عباس بن محمد بن ثوابه به مناظره با ابن فرات و در واقع محاکمهٔ او پرداخت. این ابن ثوابه که وزیر او را برکشیده بود، چندان بر کارها تسلط یافت که به مصادرهٔ اموال برخی از دیوان سالاران دست زد و مالها از آنها می‌گرفت و حتی از بیت‌المال خاصّه، مالی هنگفت به بیت‌المال عامّه برسبیل قرض منتقل کرد که فقط اندکی از آن را باز پس داد (همان، ۲۸۵). وزیر نیز خود ظاهراً از این مصادرات سهمی برمی‌گرفت، چنانکه وقتی ابراهیم بن احمد مادرایی و برادرزادهٔ او محمد بن علی را گرفتند تا اموالشان را مصادره کنند، آنها به وزیر رشوه دادند تا بخشی از اموالی را که می‌بایست بپردازند، عمال وزیر از کسان دیگر کسب کنند (قرطبی، ۳۸، ۳۹). این واقعه می‌بایست پس از آنکه ابن ثوابه توسط ام موسی از زنان مشهور حرم، برای خلیفه پیغام فرستاد که می‌تواند از ابراهیم و محمدبن علی مادرایی ۷۰۰ هزار دینار بگیرد، اتفاق افتاده باشد. به گفتهٔ مسکویه (۲۴/۱، ۲۵)، چون ابوعلی محمدبن عبیدالله که از کار وزارت آگاهی چندانی نداشت، بی‌کفایتی نشان داد و حتی نتوانست مقرری فرماندهان و امرای سپاه را بپردازد، ابن ثوابه به خلیفه وعده داد که مالهایی که خاقانی نتوانسته از کارگزاران دولت بگیرد، وی از آنها برگیرد. به این ترتیب ابن ثوابه به دستور خلیفه به کار پرداخت و حتی کارگزاران وزیر را خود تغییر می‌داد و شیرازهٔ امور بیش از پیش از هم گسیخت. وزیر نیز خود مردی سست اراده و

نالایق بود. دیوان عرض را به پسر خود عبدالله داده بود و به همین سبب نامه‌های دولتی را که می‌رسید، نمی‌خواند و چه بسا که به همین سبب سفته‌ها و براتها وصول نمی‌شد و مالها به هدر می‌رفت (صابی، *الوزراء*، ۲۸۵، ۲۸۶). در تلون مزاج وی که مال دوستی او را نیز به خوبی آشکار می‌سازد، گفته‌اند که در مدت ۲۰ روز هفت کس را به ریاست خراج ماه‌الکوفه برگمارد (مسکویه، ۲۳/۱) و ریاست خراج بادوریا را هر ماه به کسی باز می‌نهاد (قرطبی، ۳۹). او حتی در قبال رشوتی که می‌ستاند به قول خود وفا نمی‌کرد و در این باره اشعار بسیار گفته شد (همو، ۴۱). ابوعلی به خاص و عام تقرب می‌جست و می‌کوشید خود را مردی صالح جلوه دهد. گفته‌اند که مال فراوانی به نزد محمدبن جریر طبری که در زهد می‌زیست، فرستاد و چون او آن را بازگرداند، خواست به منصب قضایش بگمارد، ولی طبری این را نیز نپذیرفت (سبکی، ۱۲۵/۳). چون کسی از او درخواستی می‌کرد، دست بر سینه می‌کوفت و بیهوده قول می‌داد که تقاضایش را اجابت می‌کند. ازین رو به «دق صدره» معروف گشت (مسکویه، ۲۴/۱). این‌گونه کردارها و نابسامانیها سرانجام مقتدر را بر آن داشت که در باب تغییر وزیر با مونس خادم رایزنی کند و وی علی بن عیسی بن جراح را نامزد وزارت کرد (همو، ۲۶/۱). به گفته قرطبی (ص ۴۰) مقتدر خواست احمدبن ابی البغل را به وزارت بردارد، اما خاقانی به برخی از اهل حرم وعدهٔ مال داد تا آن کار به انجام نرسید. به هر حال مقتدر از ابوعلی خاقانی خواست که با ابن جراح مکاتبه کند و او را به نیابت وزارت فراخواند. ابوعلی خود نیز بر این باور بود و می‌گفت ابن جراح را خواندم تا به نیابت از پسرم ــ عبدالله بن محمد ــ امور دیوانها را در دست گیرد (همدانی، ۱۲)، اما چون ابن جراح در رسید، خلیفه وزیر را عزل کرد و او را وزارت داد (۳۰۱ ق). آنگاه وزیر معزول را با پسرانش عبدالله و عبدالواحد و نیز ابن ثوابه به حبس افکندند (مسکویه، ۲۶/۱؛ قرطبی، ۴۱). ابن جراح در مناظره با ابوعلی خاقانی او را به رشوه‌ستانی و از میان بردن اموال دولتی و افساد در کارها متهم ساخت و مبلغی از اموال او و یارانش مصادره شد (مسکویه، ۲۷/۱)، ولی چند ماه بعد آزاد شد و به حالت توقیف در خانه خود سکنی گرفت (قرطبی، ۴۳). در این واقعه وزیر جدید، علی بن عیسی، اهل و خاندان ابوعلی خاقانی را صیانت کرد و حتی به رغم آنکه گفته‌اند وزیر معزول و پسرانش می‌خواستند ابن جراح را در راه مکه به عراق به قتل برسانند (ابن ابار، ۱۸۷)، پس از چندی از توقیف در خانه‌اش نیز آزاد شد (مسکویه، ۳۲/۱). ابوعلی محمد بن خاقان از آن پس نه تنها هیچ شغل دولتی نیافت، بلکه در ۳۰۴ ق علی‌بن‌فرات که دوباره به وزارت رسید، اموال وی را مجدداً مصادره کرد (همو، ۴۲/۱). سرانجام وی به شدت بیمار شد و درگذشت و گفته‌اند که خردش زایل شده بود (ابن اثیر، ۱۵۱/۸؛ صفدی، ۵/۴).

۱۴. ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان (طبری، ۱۴۷/۱، نام او را به اشتباه عبیدالله ذکر کرده است). در ۲۹۹ ق/ ۹۱۱ م که پدرش به وزارت رسید، او نیز با عنوان قائم‌مقام وزیر از خلیفه خلعت گرفت (قرطبی، ۳۷) و به گفتهٔ صابی (*الوزراء*، ۲۸۵) با ۱۰۰۰ دینار مقرری ماهانه ریاست دیوان عرض یافت. عبدالله به زودی برکارها چیره شد و به سبب بی‌کفایتی پدر، به استقلال کار می‌کرد (قرطبی، ۳۹) و گویا ریاست عالیهٔ همهٔ دیوانها را که در واقع نیابت وزارت بود، در دست داشت، زیرا چون ابن جراح به عراق خوانده شد، ابوعلی وزیر می‌پنداشت که او به نیابت از پسرش عبدالله ریاست دیوانها را در دست خواهد گرفت (همدانی، ۱۲). در ۳۰۱ ق پس از عزل ابوعلی محمد از وزارت، عبدالله نیز با برادر و پدرش به حبس افکنده شد (طبری، ۱۴۷/۱۰). ولی چندی بعد آزاد شد (قرطبی، ۴۳؛ صابی، *الوزراء*، ۳۰۶). از این پس تا حدود ۱۰ سال بعد خبر چندانی از فعالیتهای دیوانی و سیاسی او در دست نیست. در سومین دورهٔ وزارت علی بن فرات (۳۱۱-۳۱۲ ق/ ۹۲۳-۹۲۴ م)، ابوالقاسم عبدالله پنهان می‌زیست و خلیفه را توسط نصر حاجب و برخی دیگر برضد وزیر تحریک می‌کرد. به گفتهٔ مسکویه (۱۲۷/۱)، مونس خادم نیز دربارهٔ وزارت ابوالقاسم با خلیفه مقتدر سخن گفت، ولی خلیفه در آغاز ابوالقاسم را به شرارت متهم کرد. به روایت دیگر ابوالقاسم خاقانی تضمین کرد که اگر وزارت یابد، ابن فرات و یارانش را ۲ میلیون دینار مصادره می‌کند (همو، ۱۲۹/۱؛ صابی، *الوزراء*، ۶۹). نصر حاجب و هارون بن غریب و مونس خادم نیز در وزارت او کوشیدند (ابن اثیر، ۱۵۰/۸، ۱۵۱) تا سرانجام مقتدر پذیرفت و ابوالقاسم در ۳۱۲ ق به وزارت نشست. قرطبی (ص ۱۲۰) یادآور شده که ابوالقاسم خاقانی در این وقت رو به کهولت می‌رفت و مردی تجربه آموخته بود و از ناپختگیهای دوران پدر دوری می‌جست، اما چون به وزارت نشست بلافاصله ابن فرات و حواشی و کاتبان او را گرفت و به ابوالعباس بن بُعد شرّ کاتب خود سپرد و او نیز پس از آزارها و شکنجه‌ها، مبالغی از همگی مصادره کرد (مسکویه، ۱۲۸/۱). خلیفه برای مصادرهٔ بیشتر اموال علی‌بن‌فرات و محسّن‌بن‌فرات گفت تا آنها را به دارالخلافه برند. ابوالقاسم خاقانی و هارون بن غریب و نصر حاجب از بیم آنکه اگر آن دو به خلیفه مال دهند، خلیفه در اموال اینان نیز طمع می‌بندد، تصمیم به قتل علی و محسن بن فرات گرفتند و بدین ترتیب هر دو به قتل آمدند (ابن اثیر، ۱۵۲/۸، ۱۵۳). ابوالقاسم خاقانی در کار وزارت از خود کفایتی نشان نداد. در ۳۱۲ ق که قرمطیان مکه را گرفتند، وی برای جلوگیری از آنها کاری از پیش نبرد (قرطبی، ۱۲۳) و شاید از همین‌رو خود وی به ارتباط با قرمطیان متهم شد و باعث گشت که وزیر برای مبرا ساختن خود از این اتهام، برخی از آنها را در عراق دستگیر کند (ابن جوزی، ۱۹۵/۶). در همان حال سواره نظام خلیفه نیز به علت عقب افتادن مقرری خود عصیان کردند و وزیر نقدینه‌ای نداشت که به آنها بپردازد. خلیفه از بیت‌المال خاصّه آن مال را بپرداخت و همین موجب خشم وی شد (مسکویه، ۱۴۲/۱، ۱۴۳). از سوی دیگر کوششهای وزیر برای سرکوب نصر حاجب، یکی از نخستین

هواداران خود وی که در ضمن با مونس خادم رابطه دوستی داشت، با شکست روبه‌رو شد (قرطبی، ۱۲۵). گرانی اجناس و عدم توانایی وزیر در وارد کردن آذوقه به شهر نیز از جمله عللی بود که مردم را ناخشنود می‌ساخت. به گفتهٔ ابن اثیر (۱۵۸/۸)، ابوالعباس احمدبن خصیب که سپس به وزارت نشست، نزد خلیفه از وزیر سعایت می‌کرد؛ همچنین نصر حاجب و مونس خادم در پی توطئهٔ وزیر، مقتدر را واداشتند تا ابوالقاسم را از وزارت عزل کند. به این ترتیب ابوالقاسم در ۳۱۳ ق عزل و در خانهٔ خودش محبوس شد (قرطبی، ۱۲۶). با اینهمه مونس خادم از پشتیبانی خود از وزیر دست برنداشت. چنانکه به سبب همین حمایت بود که وزیر بعدی، احمد بن خصیب، نتوانست جریمهٔ سنگینی بر ابوالقاسم عبدالله ببندد (مسکویه، ۱۴۴/۱).

ابوالقاسم عبدالله خاقانی که از نظر جسمی مردی ناتوان بود و غالب اوقات را در بستر بیماری می‌گذراند (همو، ۱۴۲/۱؛ قرطبی، ۱۲۲)، سرانجام بر اثر بیماری سل درگذشت (ذهبی، ۴۷۴/۱۴؛ صفدی، ۴۷۴/۱۷؛ قس: همدانی، ۴۸، ۴۹). به رغم روش سیاسی عبدالله خاقانی، نویسندگان او را مردی زبان‌آور و خوش خط و بخشنده معرفی کرده‌اند که عطایای فراوان می‌داد (قرطبی، ۴۲؛ ذهبی، همانجا).

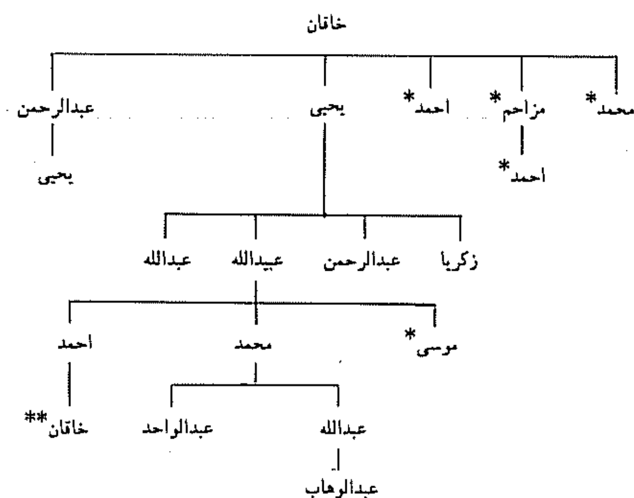
۱۵. عبدالواحد بن محمدبن عبیدالله بن یحیی بن خاقان. چون پدرش به‌وزارت رسید (۲۹۹ ق/۹۱۲ م)، مقتدر برای عبدالواحد ماهانه ۵۰۰ دینار مقرری تعیین کرد (صابی، *الوزراء*، ۲۸۵). وی نیز چون برادرش عبدالله در امور وزارت پدر دخل و تصرف می‌کرد و توقیعات بسیار به خط او صادر می‌شد (همان، ۳۰۲). چون پدرش عزل شد، او را نیز با پدر و برادر گرفتند،ولی پس‌از چندی همچون آنان، به‌دستور علی‌بن عیسی‌بن جراح وزیر آزاد شد (همان، ۳۰۶). بیش از این آگاهی از او به‌دست نیامد.

۱۶. ابومزاحم موسی‌بن عبیدالله‌بن‌یحیی‌بن‌خاقان، (د ۳۲۵ ق /۹۳۷م)، از ابوالفضل‌عباس‌بن محمد الدوری، ابوقلابه‌عبدالملک بن محمد رقاشی، ابو اسماعیل محمد ترمذی، عبدالله بن‌ابی سعد وراق و عبدالله‌بن احمدبن‌حنبل حدیث شنید و کسانی چون ابوبکر محمد بن حسین اجری، معافی بن زکریا جریری‌از او روایت کرده‌اند.وی مردی ثقه و دیندار و فاضل بود و ابوالفتح یوسف‌بن‌عمرالقواس او را در زمرهٔ شیوخ خود نام برده است (خطیب، ۵۹/۱۳). سمعانی از تاریخ مرگ او یاد کرده (۱۹/۵)و ابن‌ابی یعلی در *طبقات الحنابلة* از او نام برده است (۲۰۴/۱). موسی‌بن‌عبیدالله می‌بایست عمر درازی یافته باشد، چه با توجه به تاریخ درگذشت عبیدالله بن‌یحیی،او در واقع ۶۲ سال پس از پدر زیسته است.

۱۷. خاقان‌بن احمد[بن‌عبیدالله] بن‌یحیی‌بن خاقان. وی از یاران و دیوان‌سالاران پسر عمویش ابوالقاسم عبدالله‌بن‌محمد وزیر بوده است، زیرا وقتی ابوالقاسم در ۳۱۳ ق عزل شد، خاقان از بیم خلیفه گریخت و پنهان‌شد(مسکویه،۱۴۳/۱).آگاهی بیشتری از او به‌دست نیامد.

۱۸. عبدالوهاب بن‌عبدالله بن محمدبن‌عبیدالله بن‌یحیی‌بن خاقان، به هنگام وزارت پدرش، ریاست دیوان زمام یافت (صابی، *الوزراء*، ۱۴۰) و به نیابت از او بر دیوان عرض نیز نظارت داشت (ابن‌نجار، ۳۴۰/۱۶). او در واقع با پدر در کار وزارت انباز بود (ابن‌اثیر، ۱۵۸/۸) و حتی چون وزیر بیمار شد وی به نیابت از او به‌نزد خلیفه رفت (ابن‌نجار، همانجا). با اینهمه چون پدرش درگذشت، عبدالوهاب از بیم دستگیری گریخت و حتی در مراسم غسل و تدفین پدر حاضر نشد (ابن‌اثیر، ۱۶۷/۸). به گفتهٔ همدانی (ص ۷۹) وی در روزگار خلافت قاهر، یکی از دو نامزد وزارت بود. بیش از این اطلاعی از او در دست نیست.

نسب نامهٔ خاندان ابن‌خاقان



* نامهایی که با علامت ستاره مشخص شده‌اند، در نسب نامه‌ای که سوردل ارائه داده، ذکر نشده‌اند.

** بر اساس نسب نامهٔ سوردل، پسر احمد، محمد نام داشته است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن‌عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن‌ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به‌کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق /۱۹۵۲ م؛ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بابویه؛ محمدبن‌علی، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی، *المنتظم*،حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ابن‌طقطقی، محمدبن‌علی، *الفخری*، به‌کوشش هارتویگ درنبوگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن‌طیفور، احمدبن‌ابی طاهر، *کتاب بغداد*، به‌کوشش کلر، لایپزیک، ۱۹۵۸ م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن‌محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن‌عمرانی، محمدبن‌علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به‌کوشش قاسم سامرایی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلم، *ادب الکاتب*، به‌کوشش ماکس گرونتر، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، *عیون‌الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۴ م؛ ابن‌معتز، عبدالله، *طبقات‌الشعراء*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۴۵ م؛ ابن‌نجار، محمدبن‌محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به‌کوشش قیصر فرح، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن‌محمد ، *البصائر و الذخائر* به‌کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌حسین، *الاغانی*،بیروت، ۱۹۷۰ م؛ همو، *مقاتل الطالبین*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ اشتر، عبدالکریم، *حواشی شعر دعبل*، دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بحتری، ولیدبن‌عبید، *دیوان*، به‌کوشش حسن کامل الصیرفی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ تنوخی، محسن‌بن‌علی ،*الفرج بعد الشدة*، به‌کوشش عبود

شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ جاحظ، عمروبن‌بحر، *رسائل*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ جهشیاری، محمدبن‌عبدوس، *کتاب الوزراء و الکتاب*، به‌کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمدبن‌احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴ م؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن‌علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن‌محمد، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمن‌بن‌یحیی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ شالجی، عبود، حاشیه بر *الفرج بعد الشدة* (نک: تنوخی در همین مآخذ)؛ صابی، هلال بن‌محسن، *الوزراء*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صابی، محمدبن‌هلال، *الهفوات النادرة*، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷ م؛ صفدی خلیل‌بن‌ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹ م؛ طبری، *تاریخ*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ طوسی، محمدبن‌حسن، *رجال*، به‌کوشش محمد کاظم کتبی، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱ م؛ علاق، حسین صبیح، *الشعراء الکتاب فی العراق*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن‌یوسف، *ایضاح الاشتباه فی اسماء الرواة*، تهران، ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م؛ *العیون و الحدائق*، به‌کوشش نبیله عبدالمنعم داورد، نجف، ۱۹۷۲م؛ قرطبی، عریب‌بن‌سعد، *صلهٔ تاریخ الطبری*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ کلینی، محمدبن‌یعقوب، *الکافی*، به‌کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ کندی، محمدبن‌یوسف، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، به‌کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مسعودی، علی‌بن‌حسین، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مسکویه، احمدبن‌محمد، *تجارب الامم* ، به‌کوشش هـ. ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ نجاشی، احمدبن‌علی، *رجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹ م؛ همدانی، محمدبن‌عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به‌کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یعقوبی، احمدبن‌واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ نیز:

Sourdel D., *Le vizirat ʿAbbāside*, Damas, 1959 – 1960

صادق سجادی

اِبْنِ خالویه، ابوعبدالله حسین بن احمد بن خالویه، ملقب به ذوالنونین (د ۳۷۰ ق / ۹۸۰م)، شاعر، ادیب و نحوی برجستهٔ ایرانی تبار. ثعالبی (۸۸/۱) نام وی را حسن و ابن‌قفطی (۳۲۴/۱) نام پدر او را محمد آورده است. او در همدان به دنیا آمد. در هیچ‌یک از مآخذ به سال تولد او اشاره نشده است، اما گفته‌اند که در ۳۱۴ ق / ۹۲۶م، ظاهراً در آغاز جوانی برای تحصیل به بغداد رفت (یاقوت، ۲۰۱/۹) و نزد برجسته‌ترین دانشمندان سدهٔ ۴ ق / ۱۰م دانش آموخت. نحو و ادب را نزد ابن درید (د ۳۲۱ ق / ۹۳۳م)، ابوبکربن انباری (د ۳۲۸ ق / ۹۴۰م)، نفطویه (د ۳۲۳ ق / ۹۳۵م) و ابوسعید سیرافی (د ۳۶۸ ق / ۹۷۹م) فرا گرفت. علوم قرآنی را از قاری بزرگ، ابن‌مجاهد (د ۳۲۴ ق / ۹۳۶م) و لغت را از ابوعمر زاهد، معروف به غلام ثعلب (د ۳۴۵ ق / ۹۵۶م) آموخت (یاقوت، ابن قفطی، همانجاها) و از محمدبن مخلّد عطار (د ۳۴۱ ق / ۹۴۳م) و گروهی دیگر حدیث شنید (یاقوت، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۱۷۸/۲؛ سیوطی، بغیة، ۵۲۹/۱؛ نک: جاسم محمد، ۱۶، که ابوالعباس‌بن عقده را نیز در شمار استادان حدیث او ذکر کرده است) و کتاب جمهرهٔ ابن درید و مختصر مزنی را از ابوبکر نیشابوری روایت کرد (سبکی، ۲۷۰/۳؛ سیوطی، مزهر، ۹۵/۱). گفته‌اند در ادب از صولی نیز روایت کرده است (ابن‌قفطی، ۳۲۶/۱). وی از بغداد به شام و سپس به حلب رفت (یاقوت، همانجا). در حلب آوازهٔ او بالا گرفت و بسیاری از دانش‌دوستان از دور و نزدیک به سوی او شتافتند (ثعالبی، یاقوت، همانجاها). آنگاه به دربار سیف‌الدولهٔ حمدانی راه یافت و نزد او به مقامی رفیع رسید، ندیم وی و آموزگار فرزندانش گردید (همانجاها؛ ابن کثیر، ۲۹۷/۱۱) و تا پایان عمر در خدمت حمدانیان به سر برد (ابن قفطی، ۳۲۵/۱). گروهی نیز نزد وی دانش آموختند که مشهورترین آنها اینانند: ابوبکر خوارزمی، معافی‌بن‌زکریا نهروانی و عبدالمنعم‌بن غلبون (یاقوت، ۲۰۱/۹، ۲۰۲، ۲۰۴). نیز گفته‌اند که ابوالحسین نصیبی کتاب *آل* او را نزد خود وی خوانده است (نجاشی، ۶۷) و قاضی حلب صالح‌بن جعفربن عبدالوهاب و ابواحمد عبدالله‌بن عدی از وی روایت کرده‌اند (ابن‌قفطی، ۳۲۶/۱؛ ابن بدران، ۳۶۷/۶) و سعیدبن سعید فارقی نحوی از وی حدیث شنیده است (سیوطی، بغیة، ۵۸۴/۱). چنانکه در فهرست استادان ابن‌خالویه ملاحظه می‌شود، وی در هر دو مکتب نحوی بصره و کوفه به تحصیل پرداخت، اما خود در شمار نسل بعدی نحویان بغداد که دو مکتب را به هم آمیختند و تا حدودی از یکسونگریهای نمایندگان دو مکتب فراتر رفتند، قرار دارد (ابن ندیم، ۹۲). او که در مرکز تحولات و مجادلات ادبی سدهٔ ۴ ق جای داشت، به لحاظ گستردگی دانش خود در رشته‌های گوناگون ادب (ثعالبی، همانجا) دارای اعتبار ویژه‌ای بود، چندانکه ابن‌قارح (هـ م)ــ که می‌دانیم نامه‌اش به ابوالعلاء معری انگیزهٔ تحریر *رسالة الغفران* گردید ــ برای اثبات بزرگی خود به شاگردی نزد ابن‌خالویه بالیده است (معری، ۵۶). این اعتبار علمی و ادبی تا قرنها پس از مرگ او نیز باقی ماند، چنانکه تقریباً همهٔ منابع پس از وی چیره‌دستی او را در نحو و ادب ستوده و او را یکی از نخبه‌های روزگار معرفی کرده‌اند (ثعالبی، یاقوت، همانجاها)؛ ذهبی او را «شیخ‌العربیة» نامیده (۹۵۹/۳) و ابو عمرو دانی وی را دانا به زبان عربی، حافظ لغت، بصیر در قرائت و ثقه در حدیث دانسته است (نک: یاقوت ۲۰۲/۹؛ سیوطی، بغیة، ۵۲۹/۱). ابن انباری (ص ۲۱۴) او را از بزرگان لغت و ابن‌قفطی (۳۲۶/۱) و اسنوی (۴۷۵/۱) وی را یگانهٔ زمان و پیشوا در علوم زبانی معرفی کرده‌اند، تنها دلجی (ص ۱۳۳، به نقل از ابن‌مکتوم) او را در نحو ضعیف دانسته است. گرچه ابن‌انباری (همانجا) توانایی او را در نحو همانند دانش وی در لغت ندانسته، اما برخی از محققان معاصر این گفته را نیز ستمی می‌دانند که ابن‌انباری بر وی روا داشته است (سالم مکرم، ۱۳). یکی از اسباب شهرت ابن‌خالویه در میان ادیبان، صرفنظر از وسعت دانش، همانا رقابت و درگیری او با دو تن از مشهورترین هم‌روزگارانش یعنی متنبی و ابوعلی فارسی بوده است. متنبی مردی متکبر و خودخواه بود (ابن قفطی، ۳۲۷/۱) و ابن‌خالویه را که توانسته بود در سایهٔ کوشش و استعداد خویش موفقیتی بزرگ به دست آورد، همواره به دلیل غیر عرب بودن، خوار می‌شمرد (بدیعی، ۸۷؛ بلاشر، ۲۰۵)، اما ابن‌خالویه گویا می‌کوشید با خرده‌گیریهای ادیبانه بروی پیروز گردد (خطیب،

۱۰۴/۴)، اگر چه گاه به دلیل شتاب در این خرده‌گیریها، چندان موفق نمی‌نمود (دلجی، همانجا). این دو هیچ فرصتی را برای خوار ساختن یکدیگر از کف نمی‌دادند (ابن قفطی، بدیعی، همانجاها؛ قس: علی‌بن محمد، ۳۰۷ ـ ۳۰۸) و این کینه که گویا تنها خاستگاهی نژادی داشت، چندان دوام آورد تا سرانجام متنبی ناگزیر دربار سیف‌الدوله را ترک کرد (ابن خلکان، ۱۲۲/۱، ۱۲۳، ۱۰۰/۴). سیف‌الدوله که همواره در این گونه مشاجرات حضور داشت، با سکوت خویش از ابن‌خالویه جانبداری می‌کرد (همانجاها) و بدین سان بود که هرگز از مقام او نزد سیف‌الدوله کاسته نشد. اما مناظرات ابن خالویه با ابوعلی فارسی بیشتر جنبهٔ علمی و ادبی داشت. رقابت این دو که از مجلس درس ابوسعید سیرافی آغاز گردید (ابن قفطی، ۳۲۶/۱)، بر پایهٔ فضل فروشیهای رایج روزگار (ابن انباری، ۲۱۵) و رقابت میان دو حریف هماورد ادامه یافت، به خصوص که سیف‌الدوله غالباً با بخششهای گزاف خود به این فضل فروشیها دامن می‌زد (ابن قفطی، ۳۲۷/۱؛ یاقوت، ۲۰۲/۹ ـ ۲۰۳). اینان، بارها با یکدیگر به مناظره پرداختند و در ردّ نظریات یکدیگر دست به تألیف زدند (دلجی، همانجا) و از هر فرصتی برای نفوذ در دل سیف‌الدوله سود می‌جستند (جاسم محمد، ۲۸). ابن خالویه در شعر نیز دست داشت و ثعالبی (۸۸/۱) وی را در شمار شاعران یاد کرده است، اما اکنون تنها ۱۰ بیت از سروده‌های او در دست است: چهار بیت در وصف زادگاهش همدان (ثعالبی، همانجا) و ۶ بیت شامل سه قطعه در *معجم الادباء* (یاقوت، ۲۰۴/۹ ـ ۲۰۵). دانش او در شعر و علوم مربوط به آن، چنان بود که توانست چند دیوان را شرح کند (نک: آثار).

دربارهٔ مذهب ابن خالویه اتفاق نظر نیست. نجاشی (ص ۶۷) وی را «آگاه به مذهب ما» یعنی تشیع دانسته و کتاب *آل* راکه دربارهٔ امامت علی‌بن ابی‌طالب (ع) است به وی نسبت داده ، اما ابن ندیم، که نزدیک‌ترین منبع به زمان اوست، به این کتاب اشاره‌ای نکرده است، پس از نجاشی، نخستین کسی که از آن نام برده، ابن شهر آشوب (ص ۴۱) و سپس یاقوت (۲۰۴/۹) است و از آن پس در بسیاری از منابع شیعی و غیرشیعی از این کتاب نام برده شده است. ابن‌حجر (۲۶۷/۲) نیز وی را شیعه دانسته، اما گفته است که او در برابر سیف‌الدوله به‌تسنن تظاهر می‌کرده است و برای تأیید نظر خود گفتهٔ نجاشی را تکرار کرده است. افزون بر آن گفته است که وی در کتاب *لیس* (نک: آثار) نیز مطالبی آورده که دلیل امامی بودن اوست، اما تظاهر وی به‌تسنن در برابر حمدانیان که خود خاندانی شیعی بوده‌اند، اندکی بعید می‌نماید. برخی از محققین معاصر نیز بر امامی بودن او نظر داده‌اند (کرنکوی، ۲۴۶؛ امین، ۴۲۰/۵ و دیگران). با اینهمه سبکی (۲۹۶/۳) و اسنوی (۴۷۵/۱) وی را شافعی مذهب پنداشته‌اند. از آنجا که وی مختصر مزنی را از ابوبکر نیشابوری که شافعی مذهب بود (ابن ندیم، ۲۶۹) روایت کرده است، احتمال می‌رود که داوری سبکی و اسنوی دربارهٔ مذهب او بر پایهٔ همین کتاب بوده باشد.

گرچه ابن خالویه بیشتر زندگانی خود را در حلب گذراند، اما گزارشهایی دربارهٔ سفرهای او به‌بیت‌المقدس، حمص و میافارقین در دست است (ابن قفطی، ۳۲۵/۱ ـ ۳۲۶). وی همچنین به‌یمن سفر کرد و در آنجا ضمن دیدار با ابن حائک به‌شرح دیوان او پرداخت (همو، ۳۲۶/۱). ابن خالویه سرانجام بر اثر یک بیماری (ابن کثیر، ۲۹۷/۱۱) در حلب درگذشت (ابن ندیم، یاقوت، همانجاها). ابن حجر (۲۶۷/۲) مرگ او را در ۳۷۱ ق دانسته است.

آثـار چـاپ شده: *اشتقاق الشهور والایام*، کوتینگن، ۱۸۵۴ م؛ *اعراب ثلاثین سورة من القرآن الکریم*، حیدرآباد دکن؛ *انتصار ابن خالویه لثعلب*، حیدرآباد، ۱۳۱۷ ق، همراه با *الاشباه والنظائر* سیوطی؛ «کتاب الالفات»، در مجلهٔ *المورد*، بغداد، ۱۹۸۲ م، شم ۷۳/۱ ـ ۸۸، ۱۲۰/۲ ـ ۱۳۶، ۱۳۰/۳ ـ ۱۵۰؛ *البدیع فی القراءات*، به‌کوشش آربری، بوداپست، ۱۹۴۸ م در «یادنامهٔ گلدزیهر[1]»؛ *الحجة فی القراءات السبع*، بیروت، ۱۹۷۱ م (دربارهٔ صحت انتساب این کتاب به‌ابن خالویه، نک: سالم مکرم، ۱۷ ـ ۳۲؛ نیز صبحی، ۳۴۵ ـ ۳۷۱)؛ *رسالة فی اسماء الریح*، به‌کوشش کراچکوفسکی، مسکو، ۱۹۲۶ م؛ *شرح دیوان ابی فراس الحمدانی*، این کتاب چندین بار به‌چاپ رسیده است، نخستین بـار در ۱۸۹۵ م تـوسط رودلف دوژاک در لیدن و سپس در ۱۹۴۴ و ۱۹۵۹ م به‌کوشش سامی الدهان در بیروت؛ *شرح مقصورة ابن درید*، به‌کوشش محمود جاسم محمد، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م، همراه با مقدمهٔ مفصلی دربارهٔ ابن خالویه و آثار او؛ *لیس فی کلام العرب*... این کتاب که یکی از آثار مهم ابن خالویه است، نخستین بار در ۱۸۹۳ ـ ۱۸۹۴ م توسط درنبورگ در مجلهٔ «تحقیقات عبری[2]» و بار دیگر توسط همو در سالهای ۱۸۹۸ ـ ۱۹۰۱ م در «مجلهٔ آمریکایی زبان و ادبیات سامی» و سومین بار توسط شِنقیطی در ۱۳۲۷ ق در قاهره به‌چاپ رسید. دو چاپ نخست که از روی نسخهٔ موزهٔ بریتانیا انجام گرفته است، دارای ۱۱۱ باب است که در چاپ شنقیطی، ۷۷ باب دیگر بر آن افزوده شده است. در ۱۳۷۶ ق چاپ دیگری از این کتاب به‌کوشش عبدالغفور عطار در قاهره منتشر گردید، اما هیچ کدام از آنها حاوی تمام مطالب این کتاب نیست و بخش بزرگی از آن را باید از دست رفته تلقی کرد. چه ابن خلکان از آن به‌عنوان کتاب بزرگی که دلیل تسلط وی در ادب است، یاد کرده است (۱۷۹/۲) و نیز سیوطی ضمن نقل فقرات بسیاری از این کتاب (نک: *مُزهِر*، ۲۵۳/۱، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۸، ۷۲/۲، ۷۸ ، جم) اشاره کرده است که این اثر در سه جلد بزرگ تألیف گردیده (همان، ۳/۲). مازن مبارک دو چاپ اخیر را مورد بررسی و سنجش قرار داده است (ص ۴۲۶ ـ ۴۳۵)؛ *مختصر فی شواذ القراءات من کتاب البدیع*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م، که خود کتاب مستقلی نیست، بلکه مستخرجی است از کتاب *البدیع فی القراءات*.

---

1. *Ignace Goldziher Memorial Volume.*
2. *Hebraica.*

آثار چاپ نشده: کتاب الاسد یا فی اسماء الاسد. به‌گفتهٔ اسبات نسخه‌ای از این کتاب در حلب موجود بوده است (نک: GAS, VIII/180)؛ *الجمل فی النحو* (مشهد ۲، ۹۹۴/۲)؛ *اعراب آیات من القرآن العظیم*، نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ لاله لی موجود است (نک: GAL, S, I / 190)؛ *رسالة فی اصول الهمزات التی فی الاسماء والافعال والحروف*، نسخه‌ای از آن در خزانهٔ تیموریه موجود است (نک: GAS, IX / 170)؛ *رسالة فی ما جاء مثنی*، نسخه‌ای از این اثر در بغداد موجود است (عواد، ۱۰۵)؛ *العشرات*، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (نک: مرکزی، ۵۱/۸).

آثار از دست رفته و منسوب: کتاب آل (نجاشی، ۶۷؛ یاقوت، ۲۰۴/۲)؛ *الآفق* (GAS, VIII/179؛ جاسم محمد، ۳۵)؛ *الاخبار فی الریاض*؛ *اسماء الحیّة*؛ *الالقاب* (جاسم محمد، ۳۴، ۳۵)؛ *الامالی* (سیوطی، بغیة، ۵۳۰/۱)؛ *الامامة* (جاسم محمد، ۳۵) که احتمالاً همان کتاب آل است؛ *اسماء ساعات اللیل* (افندی، ۲۶/۲؛ جاسم محمد، همانجا)؛ *اسماء الله الحسنی* (ابن خالویه، *اعراب ثلاثین سورة من القرآن الکریم*، ۱۴)؛ *الاشتقاق* (ابن ندیم، ۹۲)؛ *اشتقاق خالویه* (یاقوت، همانجا، که کتاب الاشتقاق را نیز ذکر کرده است)؛ *اطرغش و ابرغش* یا *اطرغش فی اللغة* (ابن ندیم، جاسم محمد، همانجاها)؛ *الحشرات* (GAS, VIII/ 180)؛ *التذکرة* (ابن قفطی، ۳۲۵/۱)؛ *تصنیف فی الفراسة* (امین، ۴۲۲/۵)؛ *حسن فی اللغة* (نجاشی، همانجا)؛ *تقفیة ما اختلف لفظه واتفق معناه للیزیدی* (ابن قفطی، ۳۲۵)؛ *ربنا لک الحمد ملء السموات* (جاسم محمد، ۳۶)؛ *رسالة مشکاة العین* (همانجا)؛ *زنبیل المدوّر* یا *زنبیل المدوّن* (بغدادی، ۳۰۶/۱؛ جاسم محمد، ۳۶)؛ *شرح دیوان ابن حائک* (ابن قفطی، ۳۲۶/۱)؛ *شرح قصیدة فی غریب اللغة لنفطویه* (جاسم محمد، ۳۷)؛ *شرح فصیح ثعلب* (سیوطی، مزهر، ۲۰۱/۱، که مطالب بسیاری نیز از آن نقل کرده است، برای نمونه نک: ۲۳/۱، ۲۲۵، ۳۰۳)؛ *شرح قصیده بانت سعاد* (سزگین، ۲۱۳/۲)؛ *شرح المقصور والممدود لابن ولّاد* (ابن ندیم، ۹۲؛ جاسم محمد، ۳۷)؛ *المبتدا فی النحو* (ابن ندیم، همانجا)؛ *المجدول فی القراءات* (ابن جزری، ۲۳۷)؛ *المذکر والمؤنث* (ابن ندیم، همانجا)؛ *مستحسن فی القراءات والشواذّ* (نجاشی، همانجا)؛ *الهاذور* (جاسم محمد، همانجا).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء فی طبقات الادباء*، به کوشش ابراهیم السامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن بدران، عبدالقادربن احمد، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، دمشق، ۱۳۴۹ ق؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *اعراب ثلاثین سورة من القرآن الکریم*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیة؛ همو، *الحجة فی القراءات السبع*، به کوشش عبدالعال سالم مکرم، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة علی انباه النحاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء وحیاض الفضلاء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی*، به کوشش مصطفی سقا و محمدشتا، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ بغدادی، هدیة؛ بلاشر، رژی، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ جاسم محمد، محمود، *ابن خالویه وجهوده فی اللغة*، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ دانشنامه؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ سالم مکرم، عبدالعال، مقدمه بر *الحجة* (نک: ابن خالویه در همین مآخذ)؛ سبکی، تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد الجلود ومحمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ همو، *المزهر*، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صبحی، عبدالمنعم سعید، «نسبة الحجة الی ابن خالویه افتراء علیه»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، شم ۴۸، جزء ۲، دمشق، ۱۹۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ علی بن محمدبن نصر کاتب، «کتاب المفاوضة»، *شذرات من کتب مفقودة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ عواد، کورکیس، *فهرست مخطوطات خزانة یعقوب سرکیس*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ کرنکوی، سالم، مؤخره بر *اعراب*... (نک: ابن خالویه در همین مآخذ)؛ مبارک، مازن، «لیس فی کلام العرب لابن خالویه»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، شم ۴۹، جزء ۲، دمشق، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ مرکزی، خطی؛ مشهد ۲، خطی؛ معری، ابوالعلاء، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه بنت الشاطی، قاهره، دارالمعارف؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال النجاشی*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL,S; GAS.

محمد سیدی

اِبْنِ خَبّاز، ابوالعباس شمس الدین، یا ابوعبدالله احمدبن‌حسین (۵۸۹ ـ رجب ۶۳۹ق/۱۱۹۳ ـ ژانویهٔ ۱۲۴۲ م)، ادیب، فقیه شافعی و زبان‌شناس نابینای موصلی. از شیوه و چگونگی زندگانی وی اطلاع چندانی در دست نیست. ذهبی (تاریخ، ۳۶۷) وی را اصلاً از اهالی اربل می‌داند،اما غسانی (۵۰۴/۱) او را زادهٔ موصل پنداشته است و یمانی (ص ۲۹) نیز گوید که وی ساکن موصل بود و در همین شهر نشو و نما یافت و به تحصیل علوم متداول پرداخت. از استادان و شاگردان وی نیز اطلاعی در دست نیست. اما گویند وی بعد از شیخ خویش بر کرسی استادی تکیه زد و به تدریس علوم نحو، لغت، عروض، فرائض و حساب پرداخت و در این امر چنان موفق بود که بسیاری از طالبان علم نزد وی گرد می‌آمدند (یمانی، همانجا؛ قس: ذهبی، همانجا).

حافظهٔ بسیار نیرومند وی، زبان‌زد خاص و عام بود به گونه‌ای که یمانی کسی‌را در آن زمان همانند او نشناخته است (همانجا). از جمله گویند *الایضاح*، *التکملة*، *المفصل* و نیز چندین دیوان شعر را حفظ داشت (ابن‌کثیر، ۱۵۷/۱۳؛ فیروز آبادی، ۱۹؛ غسانی، همانجا). ذهبی او را به‌خصوص در علوم ادب زبردست دانسته و از او به «العلامة» یاد می‌کند (همانجا). در خلال کارهای او به نوعی کوشش در نوآوری نیز برمی‌خوریم، مثلاً در مورد این اصل که زیادت حرف در کلمه بر زیادت معنی دلالت دارد، جست‌و جوی بسیار کرده و استادانش را در این امر عاجز دیده است و سپس خود با پژوهش بسیار و با توجه به *تفسیر* فخر رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) مثالهای فراوانی در این زمینه عرضه کرده است (نک: ابوحیان، ۴۱۱ـ۴۱۵). ابن خباز شعر نیز می‌سروده است، اما در منابع بجز چند بیت از او چیزی در دست نیست: ذهبی (همانجا)

چهار بیت، ابن تغری بردی (۳۴۲/۶) دو بیت در تغزل و یمانی (همانجا) دو بیت در نکوهش معاصران از وی نقل کرده‌اند. وی پنجاه ساله بود (ذهبی، *العبر*، ۲۳۴/۳) که در موصل چشم از جهان فروبست. در سال مرگ وی اختلاف است. متقدمان تا سیوطی مرگ او را ۶۳۹ ق دانسته‌اند، اما سیوطی (۳۰۴/۱) تاریخ وفات او را ۶۳۷ ق می‌داند. مدرس بر اساس نسخهٔ خطی *الغرة* ابن‌خباز تاریخ اتمام تألیف آن‌را ۲۳ صفر ۶۳۹ ق دیده و به قطع، مرگ او را چند ماهی بعد از این تاریخ ذکر کرده است (۴۹۶/۷). نسخهٔ اسکوریال (ESC², I/16) نیز مؤید این نظر است (نک: دنبالهٔ مقاله).

آثار ابن‌خباز عبارتند از:

الف ـ خطی: ۱. توجیه *اللمع*، یا شرح *اللمع* ابن‌جنی (حاجی خلیفه، ۱۵۶۳/۲؛ازهریه، ۱۳۸/۴)؛ ۲. شرح *فصول* ابن‌معطی (اومر، 319)؛ ۳. *الغرة المخفیة فی شرح الدرة الالفیة*، که شرح *الدرة الالفیهٔ* ابن معطی است. طبق نسخهٔ اسکوریال، نویسنده خود گوید که این کتاب را با همکاری فقیه شمس‌الدین ابوالعباس اسعردی در ۶۳۹ ق به پایان رسانیده است (قس : مدرس، همانجا). بروکلمان به ۵ نسخهٔ خطی از این اثر اشاره کرده است (GAL,I/366). بر این شمار می‌توان فهرست چند کتابخانهٔ دیگر را نیز افزود: ازهریه (۲۷۸/۴)؛ آصفیه (۵۵۹/۲)؛ دارالکتب المصریه (۵۰/۷) و نیز جامع زیتونیهٔ تونس (منصور، ۳۰۲)؛ چستربیتی (آربری، شم 5093). گزیده‌هایی از این شرح به همراه *الدرة الالفیة فی علم العربیة*، به کوشش زتسترین در لایپزیک (۱۹۰۰ م) با مقدمه‌ای به زبان آلمانی به چاپ رسیده است (نک: ریاضی زاده، ۵۲)؛ ۴. *النهایة فی شرح الکفایة*، از این کتاب نسخه‌ای در دانشگاه پرینستون (حتی، 131) موجود است. کحاله آن‌را *النهایة فی شرح الکافیة* ذکر کرده است (۲۰۰/۱).

ب ـ آثار غیر موجود: ۱. شرح *المقدمة الجزولیة* (حاجی خلیفه، ۱۸۰۱/۲)؛ ۲. شرح *میزان العربیهٔ* ابن انباری (همو، ۱۹۱۸/۲)؛ ۳. *مناقب الشیخ ابن قدامة* (بغدادی، ۹۵/۱)؛ ۴. *النظم الفرید فی نثر التقیید* (حاجی خلیفه، ۱۹۶۴/۲).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌کثیر،*البدایة*؛ ابوحیان غرناطی، محمد ابن‌یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، خطی؛ بغدادی،*هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دارالکتب المصریه، خطی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام* (الطبقة الرابعة والستون)، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ریاضی زاده، عبداللطیف‌بن‌محمد، *اسماء الکتب*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ غسانی، الملک الاشرف، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ فیروز آبادی، محمدبن‌یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، دار الفتح للطباعة و النشر؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین فی تراجم النحاة و اللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، حجاز، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:
Arberry; Aumer, J., *Die arabischen Handschriften der K. hof- und Staatsbibliothek im Muenchen*, Muenchen, 1866; ESC²; GAL; Hitti, Ph. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ خَبّاز، ابو عبدالله نجم‌الدین محمد بن ابی بکر (ربیع‌الاول ۵۵۷ ـ ذیحجهٔ ۶۳۱ق/فوریه ۱۱۶۲ ـ اوت ۱۲۳۴م)، ادیب و فقیه شافعی.

وی در موصل به دنیا آمد (ابن خلکان، ۱۰۰/۷) و ظاهراً در همین شهر به تحصیل پرداخت. فقه شافعی را آموخت (منذری، ۳۷۵/۳). سپس راهی حلب شد و به فقیه بهاءالدین ابن شداد (ه م) پیوست و همواره در سفر و حضر ملازم وی بود (همانجا)، به گونه‌ای که وقتی ابن شداد آهنگ مصر کرد، ابن خباز نیز در معیت وی عازم آن دیار شد و مدتی در آنجا ماند. ظاهراً در همین مدت کوتاه، گروهی نزد وی فقه آموختند (ذهبی، ۷۰). ابن قاضی شهبه (*طبقات النحاة*، ۷۵) گوید در همین زمان بود که ابن خباز دو کتاب *شرح‌الفیه* و *شرح‌الجزولیة* را نگاشت. سپس به حلب بازگشت (اسنوی، ۴۹۹/۱) و در مدرسه سیفیه به تدریس پرداخت (ابن خلکان، ۹۱/۷). ابن خلکان که در ذیقعدهٔ ۶۲۶ق برای تحصیل به حلب آمده بود، بعد از مرگ استادش شیخ جمال‌الدین ابوبکر ماهانی در شوال ۶۲۷ق/ اوت ۱۲۳۰ م نزد ابن خباز شتافت و از ابتدای کتاب *الوجیز* غزالی تا باب اقرار را نزد او خواند (۴۸/۷، ۹۰ ـ ۹۱).

سبکی یک‌بار در *طبقات الشافعیة الکبری* (۱۱۳/۸) به نام او اشاره کرده و بار دیگر در *الطبقات الوسطی* (ص ۲۱۰) از قول ذهبی، شرح حال مختصری از او آورده است. ذهبی او را مردی زیرک، مهربان و فروتن معرفی کرده، آگاهی او را در فقه شافعی می‌ستاید (ص ۷۱). ابوشامه (ص ۱۶۲) نیز همین اوصاف را دربارهٔ وی آورده است.

وی سرانجام در شهر حلب درگذشت و یک روز بعد از وفات به خاک سپرده شد (منذری، همانجا). شاگردش ابن خلکان نیز در مراسم نماز و دفن وی حضور داشت (۱۰۰/۷).

دو کتاب به ابن خباز نسبت داده شده است: ۱. *شرح الفیهٔ* ابن معطی (اسنوی، همانجا؛ بغدادی، ۱۱۳/۲)؛ ۲. *شرح الجزولیة* (ابن قاضی شهبه، *طبقات النحاة*، همانجا؛ همو، *طبقات الشافعیة*، ۱۰۶/۲). منابع از منذری (د ۶۵۶ق/۱۲۵۸م) تا اسنوی (۷۷۲ق/۱۳۷۰م) در مورد دانش او در ادب عربی و نیز آثار وی سکوت کرده‌اند و حتی ابن خلکان که خود شاگرد او بوده، سخنی از آثار او نگفته است، اما از اسنوی به بعد آثاری در نحو به وی نسبت داده می‌شود. احتمالاً این امر ناشی از خلطی است که میان ابن خباز شمس‌الدین ابوالعباس (ه م) صاحب *شرح الفیة* و *شرح‌الجزولیة* با ابن خباز مورد بحث ما رخ داده است.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف مطبعةالنعمان؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل،

تراجم رجال *القرنین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد ۱۳۹۰ق؛ بغدادی، هدیة؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ همو، الطبقات الوسطی، خطی؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ خُراسان، نک: بنی خراسان.

اِبْنِ‌خُراسان، ابوالحسین احمدبن حسین بن حیدرۀ طرابلسی (د ۴۹۷ق/۱۱۰۴م)، شاعر. اطلاع ما از زندگی وی بسیار اندک است. گویا بسیار جوان بود که به دمشق سفر کرد. تاریخ ورود او به دمشق همزمان با ورود بنو علوش به این شهر است، اما در منابع به این تاریخ اشاره‌ای نشده است. وی مدتی در این شهر اقامت گزید و همانجا همسری اختیار کرد. ظاهراً در این مدت روزگار را به خوش‌گذرانی و باده‌خواری سپری می‌کرده است (ابن منظور، ۵۲/۳؛ قس: ابن جوزی، ۸(۱)/۱۰)، اما دانسته نیست که وی به چه سبب این شهر را ترک گفته است. گویا به بغداد نیز سفرکرده (صفدی، ۳۵۱/۶) و شاید هنگام بازگشت به طرابلس بوده که از این شهر گذشته است. ابن منظور (همانجا) او را شاعری مشهور معرفی می‌کند و اخلاق او را می‌ستاید. سبب اختلاف ابن‌خراسان با والی و قاضی طرابلس، فخرالملک بن عمار و برادرش روشن نیست، اما همین امر موجب شد که وی اشعاری در هجای آن دو بسراید. پس به دستور قاضی ابن عمار، او را چندان زدند که جان سپرد (ابن منظور، ۵۳/۳؛ ابن تغری بردی، ۱۸۸/۵).

با اینکه ابن جوزی (همانجا)، ابن خراسان را صاحب دیوان شعر می‌داند، اما از آثار او جز چند بیت چیزی بر جای نمانده است. قطعه‌ای که یاقوت (۵۳۳/۳) در اشتیاق دوستان از او نقل کرده، عمده‌ترین اثری است که از شعر وی می‌شناسیم.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن منظور، مختصر *تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ یاقوت، *بلدان*.

ایران نازکاشیان

اِبْنِ خُراسانی، ابوالعزّ محمد بن‌محمد بن مواهب (۴۹۴ - رمضان ۱۱۰۱/۵۷۶ - ژانویۀ ۱۱۸۱)، شاعر، عروضی، نحوی و کاتب بغدادی. به سبب نام نیایش از او به ابن مواهب نیز یاد کرده‌اند (صفدی، ۱۵۰/۱؛ ذهبی، سیر، ۸۲/۲۱). از جزئیات زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست، احتمالاً در خراسان زاده شده و در طلب علم به بغداد رفته و همانجا مسکن گزیده است. از این‌رو به بغدادی نیز شهرت یافته است (ابن‌فوطی، ۴(۳)/۳۷۳؛ ذهبی، *میزان*، ۳۱/۴؛ همو، *العبر*، ۷۳/۳). وی ادب عرب را نزد جوالیقی فرا گرفت (یاقوت، ۴۶/۱۹؛ ابن قفطی، ۲۱۴/۳) و از ابن نَبْهان و ابوالحسین بن الُطّیوری و دیگر مشاهیر عصر خویش حدیث شنید (ذهبی، سیر، همانجا؛ همو، *المختصر*،۶۷). بزرگانی چون ابن‌دبیثی از او حدیث روایت کرده‌اند. همو، چنانکه خود اشاره کرده (نک : ذهبی، *المختصر*، همانجا) اجازۀ روایت نیز از او گرفته بوده است، اما از آنجا که در اواخر عمر فراموشکاری و غفلت بر ابن خراسانی غالب آمده بود، ذهبی ــ برخلاف گفتۀ خود در سیر (همانجا) ــ بعید می‌داند که ابن دبیثی از او حدیث شنیده باشد (*میزان*، همانجا). ابن حجر (۳۷۰/۵) نیز بر همین عقیده است، حال آنکه ابن دبیثی در روایت خود تصریح کرده که قبل از پدید آمدن این عارضه از او حدیث شنیده و اجازۀ روایت گرفته بوده است. وی به شوخ طبعی و ذکاوت شهرت داشت و نکته‌های او نقل محافل علمی بغداد بود (ابن قِفطی، ۲۱۳/۳ ـ ۲۱۴ ؛ ذهبی، *العبر*، همانجا). ابن خراسانی شعر نیز می‌سرود و در بدیهه سرایی چیره دست بود (عماد الدین، ۱(۳)/۲۲۸). گروهی از خلفا، و وزرای عصر خویش را نیز مدح گفته که از آن جمله‌اند: مسترشد (ذهبی، *المختصر*، همانجا) و مستضیء. وی خلیفۀ اخیر را در مناسبتها و اعیاد مختلف چون فتح مصر (۵۶۷ ق/۱۱۷۲ م) به دست صلاح الدین ایوبی و خواندن خطبه به نام خلیفه، مدح کرده است (عماد الدین، ۱(۳)/۲۳۴ ـ ۲۳۵). چنانکه گذشت، ابن خراسانی در اواخر عمر به ضعف قوای دماغی دچار گشت (همو، ۱(۳)/۲۲۹ ؛ ذهبی، همانجا) و سرانجام در اوایل ماه رمضان درگذشت (یاقوت، همانجا؛ سیوطی، ۲۳۵/۱) و در قبرستان الوردیۀ بغداد که امروز به مقبرۀ شیخ سهروردی مشهور است، به خاک سپرده شد (ابن قفطی، ۲۱۴/۳ ؛ بهجة الاثری، ۱(۳)/۲۲۹).

آثار منسوب: ۱. *دیوان* ابن خراسانی در ۱۵ مجلد (عماد الدین، ۱(۳)/۲۲۸) یا ۱۰ مجلد (یاقوت، ۴۷/۱۹) بوده که به نوشتۀ ابن قفطی (۲۱۳/۳) دست نویس شاعر در زمان او خرید و فروش می‌شده است، اما اکنون جز پاره‌ای اشعار که در منابع مختلف چون ابن فوطی (۴(۳)/۳۷۳)، ابن شاکر (۲۳۸/۳ ـ ۲۳۹)، یاقوت (۴۶/۱۹ ـ ۴۷) و به خصوص عماد الدین کاتب (۱(۳)/۲۲۹ ـ ۲۵۲) آمده است، چیزی در دست نیست. عماد الدین علاوه بر آنچه ظاهراً از *دیوان* وی برگرفته، در ۵۶۱ ق چندین قطعه شعر نیز از خود او شنیده که برای نوشتن بر حاشیۀ انواع جامه‌ها،همیانها وجز آنها سروده بوده است (۱(۳)/۲۵۲ ـ ۲۵۵)؛ ۲. *النوادر المنسوبة الی حدقِ الخاطر* (صفدی، ۱۵۰/۱ ؛ ابن شاکر، ۲۳۸/۳؛ ذهبی، *العبر*، همانجا)؛ ۳. *العروض* (یاقوت، ۴۶/۱۹ ؛ ابن فوطی، صفدی، همانجاها).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، *لسان المیزان*، حیدر آباددکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵ م ؛ ابن قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بهجة الاثری، محمد، حاشیه بر *خریدة القصر* (نک: عماد الدین کاتب در همین مآخذ) ؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و محیی الدین سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد

سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفة؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ عماد الدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۹۷۶ م؛ یاقوت، *ادبا*.

ابوالفضل بیرجندی

اِبْنِ خَرّاط، ابومحمد عبدالحق بن عبدالرحمن بن عبدالله بن حسین بن سعید بن ابراهیم آزدی (۵۱۰ ـ ۵۸۲ ق/ ۱۱۱۶ ـ ۱۱۸۶ م)، فقیه، محدث، حافظ، قاضی، ادیب و شاعر مالکی اشبیلی. وی به سبب اقامت در شهر بجایه به عبدالحق بجایی نیز شهرت داشته است. بعضی او را عبدالحق یمانی گفته‌اند که اشتباه است (غبرینی، ۴۳). تاریخ تولد وی را به اختلاف، ربیع‌الاول ۵۱۰ ق (ابن ابار، ۶۴۸/۳؛ نووی، ۲۹۳/۱) و یا به گفتهٔ ابن زبیر ۵۱۴ ق (ذهبی، ۱۹۸/۲۱) و درگذشت او را نیز به اختلاف، در ربیع الآخر ۵۸۱ ق (ابن ابار، همانجا) و یا ۵۸۲ ق (نووی، همانجا) نوشته‌اند. تاریخ درست درگذشت وی نیز بنا برتصریح غبرینی (ص ۴۴) براساس نوشتهٔ قبر وی، باید در ۵۸۲ ق باشد. ابن خراط از محیی‌الدین‌ابن‌عربی، ابوالحسن شریح بن محمد (ضبّی، ۳۷۸)، ابوالحکم بن بَرّجان، ابوحفص عمر بن ایوب، ابوبکر ابن‌مدیر (ابن ابار، همانجا) و دیگران حدیث شنیده و روایت کرده (ذهبی، همانجا) و از ابوالقاسم بن عساکر اجازه دریافت کرده است (ابن ابار، همانجا). ابن خراط بعد از ۵۵۰ ق/ ۱۱۵۵ م (غبرینی، همانجا) در اثر اوضاع آشفته و آشوبی که در اندلس پدید آمد و منجر به سقوط دولت لمتونیّه و روی کار آمدن دولت مؤمنیّه گردید، به بجایه رفت (همو، ۴۱) و به نشر دانش پرداخت و امامت جامع بجایه را به عهده گرفت (ابن ابار، همانجا). او و ابوعلی مسیلی و ابوعبدالله محمد بن عمر قرشی معروف به ابن قریشه در مکانی که به سبب تجمع این سه تن مدینة العلم نام گرفته بود، جمع می‌شدندو به مباحثه و مذاکرات علمی می‌پرداختند (غبرینی، ۳۶). طالبان علم (از اطراف و اکناف) به نزد وی می‌شتافتند تا از محضر درس وی استفاده کنند. ضبّی نوشته است که مدت زمانی که در بجایه بودم، با ابن خراط مصاحبت داشتم (ص ۳۷۸).

او شاگردان بسیاری تربیت کرده و افراد بسیاری نیز از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند که از آن جمله ابومحمد عبدالله بن احمد بن ابی القاسم تمیمی، ابوالحکم مروان بن عمار (غبرینی، ۲۴۴، ۳۲۱)، ابوالحسن علی بن محمد معافری خطیب بیت المقدس، ابوالعباس احمد بن محمد عَزَفی (ذهبی، ۱۹۹/۲۱ ـ ۲۰۰) و جمعی دیگر را می‌توان نام برد. کسانی نیز چون ابوعلی حسن بن محمد بن حسن انصاری و یحیی بن عبدالرحمن بن عبدالمنعم قیسی دمشقی و عتیق ابن عبدالجبار ابوبکر الجذامی بلنسی از وی اجازهٔ روایت حدیث کسب کرده‌اند (مقری، ۵۰۹/۲ ـ ۵۱۰، ۶۸/۳؛ شکیب ارسلان، ۱۹۹/۳ ـ ۲۰۱).

ابن خراط در بجایه با ابومدین شعیب بن حسین انصاری اندلسی تلمسانی از بزرگان صوفیه ملاقات و به تقدم وی در طریقت اعتراف کرد و دربارهٔ او گفت که ابومدین وارث علم حقیقت است (غبرینی، ۴۲،۲۲). ابن خراط برای اوقات شبانه‌روز خود برنامه‌ای منظم داشت و از ساعاتی که به علم و دانش اختصاص داده بود به خوبی استفاده می‌کرد (ضبّی، ۳۷۸؛ قس: غبرینی، همانجا). او مردی قانع و به صلاح و زهد و ورع و خیر متصف بود (ابن ابار، همانجا). ابن خراط شعر نیز می‌سرود و ضبّی (همانجا) و غبرینی (صص ۵۵، ۹۱) ابیاتی از وی که بیشتر در زهد و پرهیزکاری است، نقل کرده‌اند.

در ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۵ م هنگامی که علی بن اسحاق (میورقی مرابطی معروف به ابن غانیه) بجایه را تصرف کرد و مردم را به بیعت با ابوالعباس احمد الناصر خلیفهٔ عباسی دعوت کرد، ابن خراط خطیب بجایه بود (مراکشی، ۲۷۱) و در همین دوره بود که از جانب ابن غانیه برای مدت اندکی به مقام قضا رسید، اما قاضی‌بودن‌وی‌چندان شهرتی ندارد و غبرینی نوشته است که از مدارک و اسنادی که نام وی در آنها آمده است، بدین امر آگاهی یافتم (صص ۴۱ ـ ۴۲). بعد از خارج شدن علی بن اسحاق از بجایه و بازگشت ابویوسف یعقوب منصور (موحدی)، چون استنباط می‌شد که ابن غانیه مورد تأیید ابن خراط بوده و با او همکاری داشته است، ابویوسف کمر به قتل وی بست، اما پیش از اجرای تصمیم خود، ابن خراط ناگهان درگذشت (مراکشی، ۲۷۲) و در خارج باب المرسی به خاک سپرده شد. قبر وی زیارتگاه مردم قرار گرفت و طالبان علم کتب وی را در کنار قبرش قرائت می‌کردند (غبرینی، ۴۴).

آثار: ضبّی نوشته است که ابن خراط دارای تألیفاتی نیکو بوده و او خود بعضی از آنها را نزد وی قرائت کرده است (ص ۳۷۸). غبرینی آثار او را پرارزش دانسته که مردم آنها را روایت و قرائت می‌کرده‌اند (صص ۴۲ ـ ۴۳). ابن فرحون آثار بسیاری از او را نام برده و نوشته است که در فتنه و آشوب و غارتی که در اندلس پیش آمد، برخی از آنها از میان رفته‌اند (۶۰/۲ ـ ۶۱). از تألیفات وی ظاهراً تاکنون چیزی به چاپ نرسیده، اما بعضی از آنها به صورت خطی موجود است:

۱. *الاحکام الصغری*، که نسخه‌هایی از آن در موزهٔ بریتانیا (GAL, I/458)، جامع قرویین فاس (GAL, S, I/634) و کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۲۶۱/۱) موجود است. صدرالدین محمد بن عمر بن مرحل مصری (د ۷۱۶ ق/ ۱۳۱۶ م) بر این کتاب شرحی نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۹/۱).

۲. *الاحکام الکبری*، که نسخ خطی آن در موزهٔ بریتانیا (GAL، همانجا)، دارالکتب مصر و کتابخانه‌های بریل (GAL,S، همانجا)، ظاهریه (ظاهریه، حدیث، ۳۴۶)، خدیویه (خدیویه، ۲۶۰/۱)، آصفیه (آصفیه، ۴۴۲/۱)، لیدن (ورهووه، VII/6)، بانکیپور (مولوی عبدالحمید، ۳۷/۱) موجود است. بر این کتاب نقدی با عنوان *الوهم*

والایهام فی ماوقع من الخلل فی الاحکام الکبری توسط ابوالحسن علی بن محمد کتّامی معروف به ابن قطّان نوشته شده است (ذهبی، ۲۱/۲۰۰).

۳. *الاحکام الوسطی*، نسخه‌ای از آن در خدیویه (خدیویه، همانجا) موجود است.

۴. *کتاب التهجّد*، نسخه‌ای از آن در ظاهریه (ظاهریه، همانجا) موجود است.

۵. *الجمع بین الصحیحین*، نسخه‌هایی از آن در بانکیپور (مولوی عبدالحمید، ۴۷/۱)، خدیویه (خدیویه، ۳۲۵/۱)، موزهٔ بریتانیا، دارالکتب مصر (GAL، همانجا) و رامپور (عرشی، I/426) موجود است.

۶. *العاقبة فی البعث*، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، تصوف، ۸۲۲/۲)، برلین (*آلوارت*، شم 2654 - 2652) لیدن (ورهووه، VII/18)، ینی جامع (GAL, I/458) موجود است.

۷. *مختصر الصحاح*، نسخه‌ای از آن در پطرزبورگ موجود است (GAL,S, I/263).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ ظاهریه، خطی (تصوف، حدیث)؛ غبرینی، احمد ابن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مولوی عبدالحمید، *مفتاح الکنوز*، پتنه، ۱۹۱۸ م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز: *Ahlwardt*; Arshi, I. A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library*, Rampur, 1963; GAL; GAL,S; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1957.

محمد علی حائری خرم آبادی

اِبْنِ خُرْداذِبِهْ، ابوالقاسم عُبَیدالله بن عبدالله بن خردادبه (د ح ۳۰۰ ق / ۹۱۳ م). مؤلفان نام و نام پدر او را به‌گونه‌های متفاوت آورده‌اند: مسعودی (۲۲/۱) نام او را عبیدالله بن عبدالله بن خرداذبه و ابن ندیم (ص ۱۶۵) عبدالله بن احمد خرداذبه و ابن‌حجر عسقلانی (۹۶/۴) عبیدالله بن احمد آورده است، ولی به‌احتمال قوی نام وی عبیدالله و نام پدرش عبدالله بوده است. محمدبن جریر طبری (۲۲۵ - ۳۱۰ ق / ۸۴۰ - ۹۲۲ م) که در زمان حیات ابن خردادبه می‌زیسته، نام پدر او را عبدالله بن خرداذبه نوشته است (۵۵۶/۸) و گمان نمی‌رود که نام پدرش احمد بوده باشد. نام جدّ او را به‌صورت خرداذبه (خردادبه) آورده‌اند. خرداذبه یا خُرّداذبه ظاهراً به‌معنای «دادهٔ نیک خورشید» یا «آفریدهٔ خورشید نیک» است (EI²). کراچکوفسکی بر پایهٔ تحقیقات آماری[1]، نالینو[2] و اسکیاپارِلّی[3] پیرامون نوشتهٔ ابوعبدالله محمدبن محمد ادریسی این نام را به‌همین صورت پذیرفته است (IV/283)، اما در نسخه‌ای منحصر به‌فرد از مختار من کتاب *اللّهو والملاهی* ابن خردادبه که اغناطیوس عبده خلیفه، روحانی یسوعی و مدیر مجلهٔ *المشرق* آن را در ۱۹۶۱ م در بیروت به‌چاپ رسانده، این نام به‌شکل خُرزادبهْ نیز آمده است (محمدی، ۳۱۶). نام خرزاد در نوشته‌های کهن پارسی مسبوق به‌سابقه است. یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی خرزاد پسر هرمزد را در جلولا جانشین خویش کرد (مقدسی، *البدء*، ۱۷۷/۵). یکی از فرمانروایان ایرانی یمن نیز خرزاد نام داشت که شش ماه در آن سرزمین پادشاهی کرد (مسعودی، ۶۳/۲). محمد محمدی دربارهٔ نام جدّ این جغرافی‌نگار تردید روا داشته است (صص، ۳۱۶ - ۳۱۷)، ولی سایر مؤلفان او را خردادبه نامیده‌اند. به‌هر تقدیر این نام چه خردادبه بوده باشد و چه خُرزادبه، گفته شده که خردادبه ایرانی و نخست به‌آیین زرتشت بوده و از سوی برمکیان دین اسلام را پذیرفته است (ابن ندیم، ۱۶۵). از پدر ابن خردادبه، عبدالله آگاهی اندکی برجای مانده و آن نوشتهٔ طبری پیرامون حوادث سال ۲۰۱ ق/۸۱۶ م است که گوید وی در این سال والی طبرستان بود، دو ناحیه از ولایت دیلم را گشود و آن را به‌ولایات اسلامی افزود. وی جبال طبرستان را نیز فتح کرد و شهریار پسر شروین را از تخت شاهی طبرستان فرود آورد. عبدالله بن خردادبه، مازیار پسر قارن را نزد مأمون فرستاد و ابولیلی شاه دیلم را بی‌پیمان به‌اسیری گرفت (۵۵۶/۸). شاعری به‌نام سلاّم خاسر، عبدالله بن خردادبه را مردی امین و استوار نامیده است (همانجا). از اسلام آوردن خردادبه که به‌دست برمکیان صورت پذیرفته، چنین‌برمی‌آیدکه وی از مردم خراسان بوده است. عبیدالله ابن‌عبدالله بن‌خردادبه نیز در خراسان و در خاندانی ایرانی دیده به‌جهان گشود. در مورد سال ولادت و مرگ او اختلاف است. مؤلفان در تاریخ، سال ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م (زرکلی، ۳۴۳/۴) و سال ۲۱۱ ق/ ۸۲۶ م (محمدی، ۳۱۷) را به‌عنوان زمان ولادت ابن خردادبه ذکر کرده‌اند. وی در اوایل زندگی به‌بغداد رفت و در سایهٔ توجه و مراقبت پدر به‌تحصیل دانش پرداخت و مدتی نیز نزد اسحاق موصلی موسیقی‌دان بزرگ و مشهور آن عصر به فراگرفتن هنر موسیقی اشتغال ورزید (کراچکوفسکی، IV/146). چنین به‌نظر می‌رسد که ابن خردادبه در روزگار خلافت الواثق بالله (۲۲۷ - ۲۳۲ ق / ۸۴۲ - ۸۴۷ م) از امکانات پرورشی و مطالعاتی گسترده‌ای برخوردار بوده و مدتی در بخشی از سرزمین ماد قدیم که جغرافی‌نویسان آن را جبال می‌نامیدند، «صاحب البرید والخبر» یعنی رئیس پُست و اطلاعات بود. گمان می‌رود وضع دربار عباسیان موجب انتصاب وی به‌مقام صاحب البرید شده باشد و شاید همین شغل سبب تألیف اثر جغرافیایی او پیرامون راهها و کشورها بوده است. جبال یا جبل شامل منطقهٔ وسیعی از ماد کهن بود که محتمل است جایگزین نام ماد غربی شده باشد، زیرا در بیشتر نوشته‌ها نام جبال در کنار آذربایجان آمده است. در روزگار

---

1. Amari 2. Nallino 3. Schiaparelli

خردادبه را نیک می‌شناختند. جغرافی‌نگاران ایرانی طی سده‌های متمادی از آثار ابن خردادبه بهره‌مند می‌شدند که مؤلف ناشناختهٔ کتاب حدود *العالم*، میر خواند و خواندمیر از آن جمله‌اند. ابن خردادبه مکتب جغرافیایی خاصی پدید نیاورد، ولی مطالب مندرج در آثار وی مورد استفاده بسیاری از جغرافی‌نگاران بود (کراچکوفسکی، IV/150). دانشمندان اروپایی از سالهای ۶۰ سدهٔ ۱۹ م از طریق دو نسخهٔ خطی با کتاب *المسالک و الممالک* ابن خردادبه آشنا شدند. سومین و بهترین نسخهٔ خطی با ترجمهٔ فرانسوی به کوشش دخویه در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م طبع و نشر یافت. در روسیه دانشمندانی چون کونیک[1] و روزن[2] در سالهای ۷۰ سدهٔ ۱۹ م پیرامون کتاب ابن خردادبه به ویژه در زمینهٔ مطالبی که با خطِ‌سیر بازرگانان روسی ارتباط داشت، به تحقیق پرداختند (همانجا). بارتولد نیز در این زمینه اظهار نظرهایی دارد (VIII/513-515). دخویه را باید از برجسته‌ترین محققانی دانست که تاکنون به تحقیق پیرامون این اثر ابن خردادبه پرداخته‌اند. این کتاب که بیشتر حاوی اطلاعات جغرافیایی است، با شرح چگونگی زمین با بهره‌مندی از نوشتهٔ بطلمیوس آغاز می‌گردد. مؤلف در مقدمه متذکر می‌شود که جغرافیای بطلمیوس را از زبانی دیگر ترجمه کرده است (ص ۳)، ولی از زبانهای یونانی و سریانی که متن جغرافیایی بطلمیوس بدان زبانها موجود بوده، نامی نبرده است. بارتولد از قول نالینو چنین اظهار عقیده کرده است که ابن خردادبه جغرافیای بطلمیوس را برای رفع نیازمندیهای خویش ترجمه کرده بوده، ولی به انتشار آن نپرداخته است (VIII/515). ابن خردادبه درباب ترجمهٔ اثر بطلمیوس چنین نوشته است: «دریافتم که بطلمیوس مرزها را معلوم کرده و آنرا به زبان اعجمی (بیگانه) نوشته است، ولی من آن را به زبان صحیح (عربی) نوشته‌ام» (ص ۳). مؤلف در حالی که خود را مترجم کتاب بطلمیوس معرفی می‌کند، به نقل خبری از وی می‌پردازد که در متن یونانی کتاب موجود نیست و آن این است که در دوران حیات او در زمین جمعاً ۴٬۲۰۰ شهر وجود داشته (ص ۵)، حال آنکه در کتاب بطلمیوس این سخن دیده نمی‌شود (بارتولد، VIII/515). ابن خردادبه گر چه اثر بطلمیوس را مورد مطالعه و بررسی قرار داده، با اینهمه کتاب خود را به شیوهٔ دیگری نگاشته که مغایر با نوشتهٔ بطلمیوس است. در *المسالک* ابن خردادبه تقسیمات نجومی به کناری نهاده شده است. در *المسالک* راهها مقام نخست را احراز نموده اند. مؤلف بادقتی وافر به شرح جاده‌هایی پرداخته است که ایالات و شهرها را به یکدیگر پیوند می‌دهند. بخش عمدهٔ کتاب شامل شرح راهها با درجات مختلف است. مؤلف پس از شرح کوتاهی پیرامون جهت قبله در کشورهای گوناگون (ص ۵)، صفحاتی را به بحث در پیرامون ناحیهٔ سواد در جنوب بین‌النهرین اختصاص داده و در آنها از تقسیمات اداری و وضع مالیاتها (صص ۵ ـ ۱۵) و تاریخچهٔ آنها (در بخشهای مختلف) یاد کرده است. برائر این اطلاعاتِ ارزشمند می‌توان بودجهٔ خلافت را در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م معلوم و مشخص کرد (کراچکوفسکی، IV/149). کتاب حاوی شرحی از شاهان اساطیری است. مؤلف ضمن استفاده از مآخذ ایرانی به ذکر القاب شاهان ایران، روم، ترک، چین، هند و دیگر کشورها پرداخته است. یکی از نکات قابل توجه در این بخش عنوان فرمانروایان روسیه و اسلاوهاست که تلفظ روسی آن به صورت «کنیاز[3]» بوده و ابن خردادبه آن را «قناز» نوشته است (صص ۱۶ ـ ۱۷). از این رو وی را می‌توان در زمرهٔ نخستین مطّلعان در پیرامون اقوام اسلاو و روسیه دانست که تا روزگار وی به درستی شناخته‌نشده‌بودند. یکی دیگر از خدمات برجستهٔ ابن خردادبه آن است که وی از وجود فرمانروایانی در روزگار اردشیر که جدا جدا بر بخشهایی از سرزمین ایران و توابع آن فرمان می‌راندند، خبر داده است. این نکته خود نشانه‌ای از وجود گونه‌ای حکومت فدرال در آن روزگار بوده است.

بعضی از شاهان محلی برحسب وضع سرزمین و منطقهٔ تحت فرمانروایی آنان، عنوان بزرگ داشتند و برخی فاقد این عنوان بودند. نکتهٔ مهم آنکه ابن خردادبه با ذکر عناوین فرمانروایان، نامهای سرزمینهای تابع دولت مرکزی ایران را نیز ارائه کرده است (صص ۱۷ ـ ۱۸). این نکته از دیدگاه تحقیقات اجتماعی و سیاسی ارزشمند است. ابن خردادبه در آغاز از راههایی بحث می‌کند که از شمال بغداد تا آسیای مرکزی و جنوب آن تا هندوستان کشیده شده بود. وی از مطالبی پیرامون نواحی بین راهها، تقسیمات اداری و میزان خراجها بحث می‌کند و گاه به نقل اشعاری دربارهٔ نام نواحی مورد اشاره می‌پردازد. شرح راه دریایی به هندوستان و چین با جاذبیت بیشتری ارائه شده است. مؤلف در این شرح از داستانهای دریایی نیز استفاده کرده است. در کتاب از کالاهای دریاها و جزیره‌ها و نیز از حیواناتی چون فیل و کرگدن سخن رفته است (صص ۶۰ ـ ۷۱). مؤلف از آیین مردم جاوه و فرقه‌های مذهبی هند نیز سخن رانده است (صص ۶۶ ـ ۶۸؛ فران، I/21-23). وی در وصف راههای نواحی شرقی به شرح راههایی که از مدینه به خراسان منتهی می‌شوند، پرداخته و جزئیات راهها را از بغداد به نهروان، خانقین، قصر شیرین، شهرزور، کرمانشاه، نهاوند، اصفهان با ذکر روستاها، همدان، قزوین، ابهر، زنجان، ری، خوار، سمنان، قومس، هفت کند، بهمن آباد، خسرو گرد، نیشابور، کهندز (قهندز)، باخزر، جوین، بیهق، طوس، سرخس و غیره آورده است (صص ۱۸ ـ ۲۵). وی در این بخش به نکتهٔ مهمی دربارهٔ سرزمین ماد اشاره کرده و می‌نویسد سرزمین ماد (کورالجبل) به دو بخش منقسم می‌شود و خراج آن به دو ناحیه ارسال می‌شود. بخش نخست شامل ماسَبَذان، مهرگان کَدَک (مِهْر جانْ قَذَق) و دینور است که خراج آن به کوفه فرستاده می‌شود و دیگری خراج نهاوند و همدان و قم است که به بصره ارسال می‌شود (ص ۲۰). بخش دیگر کتاب شرح راههایی است که از چاچ به سرزمین ترکان منتهی می‌شد و تا مرز چین

---

1. Kunik 2. Rozen 3. Knyaz

امتداد داشت (صص ۲۵ ـ ۲۹). بخش بعد از آن شامل راههایی است که تا سرزمین ترکان توغوذ ـ اوغوذ (تُغُز غز)، تبت، قارلوق (خَرلُخ)، کَیْماک، غُزّ، بچناک (بَجاناک) و قرقیز (خِرخیز) کشیده شده بود (صص ۲۹ ـ ۳۱). ابن خردادبه نام قپچاقها را به موازات کیماکها ذکر کرده و آنها را قومی جدا شمرده است (بارتولد، V/550). وی سپس جزئیات راه میان مروشاهگان (مرو الشّاهجان) تا طخارستان و راه چغانیان و راه بلخ به طخارستان و سغد و میزان خراج هر یک از نواحی را یاد کرده است (صص ـ ۳۲ ـ ۳۹). بنا به نوشتهٔ بارتولد مفصل‌ترین نوشتهٔ قدیمی پیرامون راههایی که از ترکستان غربی به ترکستان شرقی منتهی می‌شوند، از ابن خردادبه و قدامة بن جعفر است (V/53). ابن خردادبه سپس به شرح راههای داخل ایران و نواحی جنوبی کشور و میزان خراج آنها از جمله اهواز و راه آن تا فارس، اردشیر خُرّه، اصطخر، ارگان (ارّجان)، دارابگرد، فسا و راه شیراز به کرمان و سیستان و شیراز ـ نیشابور و شیراز ـ دارابگرد، اصطخر ـ سیرجان و کرمان و مکران تا سند پرداخته است (صص ۴۱ ـ ۵۷). او ری، اصفهان، همدان، نهاوند، مهرگان کدک، ماسبذان، قزوین، زنجان، ابهر، خمسه، طالش و دیلم را به نام سرزمین پهلویان (بلاد البهلوّیین) نامیده و سپس راه اهواز ـ اصفهان، فارس ـ اصفهان، اصفهان ـ ری، بغداد ـ بصره و بصره ـ عمان را مشروحاً آورده است (صص ۵۷ ـ ۶۰). متعاقب آن به راههایی دریایی از بصره و آبادان به سوی شرق تا عمان و هند و سرندیب و چین با ذکر کالاها و آیین و معتقدات مردم نواحی مختلف اشاره کرده است (صص ۶۰ ـ ۷۲). در کتاب شرح راههای غرب آسیا و شمال افریقا تا اروپا و اسپانیا نیز آمده، ولی راههای سرزمینهای تابع روم شرقی با تفصیل بیشتری ارائه شده است. وی در این بخش عمدتاً به اظهار نظرهای مسلم بن ابی مسلم جَرْمی اشاره کرده و به نقل مطالب وی پرداخته است (ص ۱۰۵). پس از آن راههای شمال از ارمنستان و گرجستان و ارّان تا دربند و سرزمین خزران و شهرهای خزر و سمندر و رابطهٔ آنها با سرزمین اسلاوها را موردبحث قرار داده است (صص ۱۲۲ ـ ۱۲۴). در کتاب به راه آذربایجان و قفقاز در جهت جنوب تا بغداد و مکه و مدینه و جنوب عربستان نیز اشاره شده و در این طریق نام منازل از بصره تا مکه، یمامه تا مکه، عمان تا مکه، مصر تا مکه و دمشق تا مکه آمده است (صص ۱۴۶ ـ ۱۵۰). ابن خردادبه مطالب بسیار مهم و ارزشمندی پیرامون دو خط سیر بازرگانان یهودی از اروپا به هندوستان و چین از طریق بندر قلزم و بحر احمر و نیز از طریق انطاکیه و فرات ارائه کرده است (صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴)، حال آنکه در مآخذ اروپایی آگاهی مشروحی پیرامون این راههای بازرگانی نمی‌یابیم (بارتولد، VI/369). در کشورهای اسلامی بازرگانان مشهور را که بنا به نوشتهٔ ابن خردادبه یهودی بودند و به زبانهای عربی، فارسی، رومی، اروپایی (الافرنجیة)، اندلسی و اسلاوی (الصقلبیة) گفت وگو می‌کردند و میان دریای مدیترانه، دریای سرخ، هندوستان و چین رفت و آمد داشتند، «الراذانیة» می‌نامیدند (ص ۱۵۳). برخی این واژه را به صورت رهدانیه یا راهدانیه (راهدانان) آورده و آن را فارسی دانسته‌اند (بارتولد، VI/346؛ دخویه، «شرح لغات مشکل»، 3). ابن خردادبه تصویری از راههای دریایی ارائه کرده است که سواحل جنوب و شرق آسیا تا شبه جزیرهٔ کره را در برمی‌گیرد. بنا به نوشتهٔ او گروهی از مسلمین در این نواحی سکنی داشتند (بارتولد، VI/369). یکی از مطالب دیگر کتاب مربوط به خط سیر بازرگانان روسی از راه رودهای دُن (تنیس، نهرالصقالبه) و ولگا، خملیج (شهر خزر) و دریای مازندران به سوی جنوب است (ابن خردادبه، ۱۵۴؛ کراچکوفسکی، IV/149).

در کتاب *المسالک* بخشهایی نیز وجود دارد که بنا بر نوشتهٔ کراچکوفسکی احساس می‌شود به تدریج و با گذشت زمان افزوده شده است. یکی از آنها بخش مربوط به زمین است که بسیاری از مطالب آن ناروشن به نظر می‌رسد (همانجا) و از آن جمله است مطالب مربوط به عجایب جهان و بناهای مشهورکه‌درآن‌به‌کاوشهایی‌دراهرام‌مصردرزمان احمدبن طولون اشاره کرده است (ابن خردادبه، ۱۵۹). شرحی که پیرامون سفر سلاّم التُرجُمان ارائه شده است در بعضی موارد ناروشن است (همو، ۱۶۲ ـ ۱۶۸). کتاب ابن خردادبه از دو عنصر بالنسبه متفاوت ترتیب یافته است. از یک‌سو می‌توان در آن اطلاعات رسمی و بسیار مهمی را پیرامون راهها، مسافات، میزان خراج، القاب، عناوین و غیره مشاهده نمود و از سوی دیگر با مطالبی پیرامون شگفتیها آشنا گردید که تا اندازه‌ای دور از باور است. او از میان جغرافی نگاران عهد اسلامی نخستین کسی بود که راه خشکی بغداد تا چین را در کتابش معین کرد (بارتولد، V/54). یاقوت بعدها ضمن اشاره به سفر تمیم بن بحر از همین خط سیر یاد کرده است، ولی متأسفانه به زمان این سفر اشاره‌ای ندارد (۸۴۰/۱). گرچه ابن خردادبه طبق نوشتهٔ مقدسی به بایگانی خلیفه دست داشته (*احسن التقاسیم*، ۳۶۲)، با اینهمه بیشتر به دریافتها و نوشته‌های خود استناد کرده است. اشتیاق او به جهانگردی نیز سبب ارائهٔ اطلاعات جالبی به ویژه در مسیرهای قدیمی شده است. عدم یکدستی در تدوین *المسالک و الممالک* از اظهار نظرهای متفاوت جغرافی نگاران عرب پیرامون آن معلوم و مشخص می‌گردد (کراچکوفسکی، IV/150).

کتاب دیگرِ ابن خردادبه یعنی مختار من کتاب *اللهو والملاهی* یکی از اسناد مفید و معتبر دربارهٔ تاریخ موسیقی و شعر فارسی پیش از اسلام است. در این رساله نام برخی آلات موسیقی ایرانی و غیر ایرانی و بعضی اصطلاحها و مقامها و نیز یک سرود فارسی (پهلوی) از باربد، مرکّب از سه مصراع دیده می‌شود (محمدی، ۳۱۶ ـ ۳۱۷). بخشهایی از مطالب این رسالهٔ کوتاه به صورت پراکنده و گاه با تحریفهایی در بعضی مآخذ عربی آمده است (همو، ۳۱۷). ابن خردادبه در این رساله از چهار پرده در موسیقی بحث کرده که مطالب آن به نقل از وی با اندک تغییری در کتاب *مروج الذهب* مسعودی (۱۳۳/۴) آمده است.

ابن خردادبه مطالب مذکور را به نقل از شخصیتی رومی به نام فیذرس یا فندروس ارائه کرده است که برخی آن را به احتمال ثودروس می‌دانند و صورت لاتینی آن تئودروس[1] است (محمدی، ۳۱۸، مسعودی، همانجا؛ ابن خردادبه، ۳۱۸، حاشیه).

نکتهٔ جالب آنکه با وجود نقل قول از شخصیت رومی در متون عربی، اصطلاحات فارسی چون زیر وبم دیده می‌شود (مسعودی، همانجا).

ابن خردادبه در این رساله افزون بر ذکر نام آلات‌موسیقی، شیوهٔ نواختن نوازندگان ایرانی و هماهنگی در نواختن آلات موسیقی را یاد کرده و به ذکر سازهایی چون عود، طنبور، نای، زنامی، سرنای (سورنای ـ زورنای)، مستج (مشته) که احتمالاً همان چغانه است (ملاح، ۲۹)، صنج (چنگ)، ونج که هفت تار سیم دارد و در زبان هندی آن را «ونیا» گویند، پرداخته است (همان، ۳۲،۲۹). وی در این رساله به سازی اشاره کرده که نزد نبطیان و جرامقه متداول بوده و آن را «غندور» می‌نامیدند و گویا شبیه طنبور بوده است (محمدی، ۳۱۹). مسعودی این ساز را «غیروار» و جمع آن را «غیروارات» نوشته است (۱۳۲/۴)، نیز از نوازندهٔ معروف ایرانی بهلبذ (باربد؟) یاد کرده که اهل مرو و بزرگ‌ترین موسیقی دان زمان خسرو دوم (خسروپرویز) بود و عود را نیک می‌نواخت و همراه با کلام موزون، تغنّی و ترکیب الحان می‌کرد (محمدی، ۳۱۹). مسعودی در مورد موسیقی دانان با اعتقاد و اطمینان به نقل قول از ابن خردادبه پرداخته است (۱۳۱/۴ ـ ۱۳۸)، ولی ابو العلاء معری (ص ۵۰۹) و ابوالفرج اصفهانی (۱۹/۱، ۳/۵) در صحت مطالب ارائه شده از سوی ابن خردادبه ابراز تردید کرده‌اند.

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ ابوالعلاء معرّی، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ادریسی، محمدبن محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، ناپل ـ رم، ۱۹۷۰م؛ بارتولد، و.و. مقدمه بر *حدودالعالم*، به‌کوشش مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ حبیبی، عبدالحی (نک: گردیزی در همین مآخذ)؛ حمزهٔ اصفهانی، حمزة بن حسن، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ ق / ۱۹۲۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ گردیزی*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی ابن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ محمدی، محمد، «یادداشتهای پراکنده»، *الدراسات الادبیة*، س ۳، شم ۳، بیروت، ۱۹۶۱م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ ملاح، حسینعلی، «موسیقی دورهٔ ساسانی»، مجلهٔ موسیقی، شم ۷۳ ـ ۷۴، ۱۳۴۱ ش، یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bartold, V.V., *Sochineniia*, Moskva, 1963-1977; EI[2]; De Goeje, M.J., Préface à *Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik* de Ibn Khordâdhbeh et glossaire, Leiden, 1889 (نک: ابن خردادبه در همین مآخذ); Ferrond, Gabriel, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à L'Extrême-orient de VIII au XVIII e siècles*, Paris, 1913-1914; Krachkovski, I. Iu., *Arabskaia geograficheskaia literatura*, Moskva/Leningrad, 1957; Marquart, J., *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt, 1961.

عنایت الله رضا

اِبْنِ‌خُرَّزاد، ابویعقوب یوسف بن اسماعیل نَجیرمی (۳۴۵ـ۴۲۳ ق/ ۹۵۶ ـ ۱۰۳۲ م)، لغت‌شناس، ادیب، راوی و ناسخ مشهور مصر. خرزاد گویا نام مشهور فارسی است (نک: یوستی؛ «خرذاز» در سمعانی، ۱۳۷/۷، به احتمال قوی غلط چاپی است). نظر ابن خلکان (۷۶/۷ ـ ۷۷) دربارهٔ اشتقاق آن نادرست است. این کلمه از «خرّ» به معنی خرّه، فرّ و «زاد» ترکیب شده و معادل «فرزاد» بوده . نَجِیرم یا نَجَیرم یا نَجارم به نوشتهٔ سمعانی نام محله‌ای در بصره بود . اما به گفتهٔ ابن بلخی (ص ۱۴۱) شهرکی از توابع سیراف (در ساحل خلیج فارس) است. چنانکه یاقوت احتمال داده (۷۶۴/۴) ظاهراً «نام این محلهٔ بصره از نام شهر نجیرم گرفته شده و ساکنان آن محله از آن شهر کوچ کرده بوده‌اند. خانوادهٔ ابن خرزاد که اهل علم و ادب بودند، در مصر به تجارت چوب اشتغال داشتند و عاقبت نیز در همان دیار مسکن گزیدند (ابن خلکان، ۷۵/۷). او در جوانی نامورترین فرد خاندان خود شد. اگر چه از نحوهٔ پرورش او در مصر اطلاعی در دست نیست، اما آنچه از روایات موجود استنباط می‌شود، حاکی از آن است که او دارای خطی اگر چه نازیبا ولی در کمال صحت و اتقان بود. به همین سبب در مصر به نسخه نویسی از کتب ادب پرداخت و چون او خود ادیبی دانشمند و آشنا به علم لغت و نحو بود، دست نوشته‌هایش به زودی مورد توجه مصریان قرار گرفت تا بدانجا که در خرید آثارش بر یکدیگر پیشی می‌گرفتند. مشهور است که نسخه‌ای از *دیوان* جریر به خط او ۱۰ دینار به فروش رسید. او را به سبب شهرت در نسخه‌نویسی و استادی در ادب و لغت، عامل مؤثر نشر کتابهای کهن در سرزمین مصر می‌دانند تا آنجا که ابن خلکان (همانجا) گوید: روایت بیشتر کتابهای ادب و شعر و لغت و ایّام عرب در مصر از طریق او بوده است. ابن ماکولا (۱۱۸/۵) و به تبع وی سمعانی (همانجا) از شخصی همنام او، یعنی ابویعقوب یوسف بن یعقوبِ سَعْتَری نجیرمی (د ۳۷۰ ق/ ۹۸۰ م) نام می‌برند که احتمالاً ابن خرزاد از او حدیث روایت می‌کرده است. شاید همین تشابه نام سبب خلط این دو با یکدیگر شده باشد. ابن خلکان (همانجا) نیز دچار همین لغزش شده است و در ذکر سلسلهٔ راویان، این دو تن را درهم آمیخته و قائل به یک شخصیت شده است. سیوطی (۳۴۶/۲) نیز این اشتباه را عیناً تکرار کرده و حتی برای معرفی بیشتر لقب «سعتری» را نیز به دنبال اسم «ابن خرزاد» افزوده است، اما ذهبی (۴۴۱/۱۷، ۲۵۹/۱۶) این دو را از یکدیگر تفکیک کرده و در دو بخش مجزا به شرح حال هریک پرداخته است. ابن قفطی (۷۹/۳) به نقل از ابن برکات (۴۲۰ ـ ۵۲۰ ق/ ۱۰۲۹ ـ ۱۱۲۶ م) در باب او می‌گوید: وی را در راه قُرافه (گورستانی در مصر: یاقوت، ۴۸/۴) دیدم که در حین راه رفتن، کتابی مطالعه می‌کرد. در آن هنگام وی پیرمردی بود با چهره‌ای گندمگون، ریشی انبوه و عمامهٔ مدوری برسر داشت. ابن خلکان (۷۶/۷) این روایت را خالی از تردید نمی‌بیند، زیرا ابن برکات به هنگام مرگ ابن

1.Theodoros

خرزاد طفلی ۳ ساله بوده است و از این رو بعید نیست که ابن برکات فرزند ابن خرزاذ را دیده باشد. در این صورت ممکن است نام وی همان باشد که ابن قفطی (همانجا) به صورت «ابویوسف بن خرزاد» ضبط نموده است. در غیر این صورت باید بپذیریم که ابن قفطی نیز در ثبت نام وی دچار اشتباه شده است.

مآخذ: ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش گ. لسترنج و رینولد نیکلسون، کمبریج، ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن المعلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.
مریم صادقی

اِبْنِ خَروف، نام دو شخصیت اندلسی، یکی نحوی و دیگری شاعر که هر دو در سدهٔ ۷ ق / ۱۳م می‌زیستند و برخی از منابع چون صفدی (۲۲/ ۹۰ ـ ۹۴)، ابن‌شاکر (۳/۸۵، ۸۶)، ابن قاضی (۲/۴۸۵) و مقری (۲/ ۶۴۰ ـ ۶۴۲)، احوال و آثار آن دو را به یکدیگر نسبت داده و موجب پیچیدگی و ابهام شده‌اند.

۱. **ابوالحسن علی‌بن محمد حضرمی اشبیلی** (۵۲۴ـ ح ۶۰۹ ق / ۱۱۳۰ ـ ۱۲۱۲م)، از نحویان مالکی مذهب که در علم کلام نیز دست داشت. ابن خروف اهل رَنْده از نواحی اشبیلیه بود (ابن قفطی، ۴/۱۸۶). او نحو را از ابن طاهر انصاری نحوی معروف به خِدَبّ و اسحاق‌بن ملکون (یمانی، ۱۸، ۲۹۵)، قرائات را از ابومحمدبن زقاق (ابن‌زبیر، ۱۲۲) و ابوبکربن صاف (ذهبی، ۳۰۴) فرا گرفت و از استادان دیگری چون داوود بن عبدالله سعدی، ابوعبدالله‌بن مجاهد و ابوبکربن خیر نیز استفاده کرد (یمانی، ۱۱۷؛ ذهبی، همانجا)؛ ابن خروف علم کلام را ظاهراً از محمدبن عبدالرحمن رعینی سرقسطی که در مورد کتاب *الارشاد* عبدالملک جوینی صاحب‌نظر بود، فرا گرفته است و به همین سبب بود که توانست بعدها ردی بر نوشته‌های جوینی بنویسد، گرچه گفته‌اند وی در این ردیه‌ها چندان موفق نبوده و خود مورد انتقاد مردم قرار گرفت (یمانی، ۲۲۸؛ ابن‌زبیر، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۲/۱۵۰). ابن‌خروف مکان خاصی را برای اقامت اختیار نکرد، بلکه پیوسته به اشبیلیه، قرطبه، فاس و سبته سفر می‌کرد و در آن شهرها به تدریس و بازرگانی می‌پرداخت و به هر شهری که در می‌آمد، دانش‌پژوهان به او روی می‌آوردند و بسیاری از آنان *الکتاب* سیبویه را از او آموختند. در میان شاگردان او به نامهای ابوالخطاب‌بن خلیل، ابوالحسن غافقی، ابوالقاسم‌بن رحمون، ابوعبدالله صدفی، ابوالقاسم‌بن ربیع و ابوالقاسم نحوی لورقی بر می‌خوریم. نیز گویند که وی با نحویان روزگار به مناظره می‌پرداخت و بر آنان چیره می‌آمد (ابن قفطی، همانجا؛ ابن زبیر، ۱۲۳؛ ابن ابی زرع، ۴۳). او برای امرار معاش گاه همچون استادش خدب، خیّاطی پیشه می‌کرد و اگر درآمدی به دست می‌آورد، نیمی از آن را به استاد می‌بخشید. او را به تند مزاجی و بدخویی نکوهیده‌اند. هیچ‌گاه همسری نگرفت و همانند استاد در مهمانخانه‌ها و کاروانسراها می‌زیست. در اواخر عمر گاه برخی اعمال جنون‌آمیز از او سر می‌زد و برهنه در بازار به راه می‌افتاد (یمانی، ۲۹۵؛ یاقوت، ۱۵/۷۵، ۷۶؛ ابن ابار، ۳/۴۷۸). وی با عنایتی که به *الکتاب* سیبویه داشت، لاجرم به مکتب اهل بصره گرایش داشت. ابوحیان (صص ۶، ۲۱۵، جم) و سیوطی (۱/۱۵۸، ۱۸۷، جم) به پاره‌ای از آرای او در نحو اشاره کرده‌اند.

آثار: *تنقیح الالباب فی شرح غوامض الکتاب*، شرحی است بر *الکتاب* سیبویه که ابن قفطی (همانجا) آن را سخت ستوده است. ابن خروف در این شرح از روش استادش خدب بهره جسته است (یمانی، ۲۲۸؛ ابن ابی‌زرع، ۴۷). او این کتاب را به سلطان مغرب هدیه کرد و هزار دینار صله دریافت داشت (یاقوت، ۱۵/۷۶؛ صفدی، ۲۲/۸۹). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ برلین (*الوارت*، VI/4) و نسخه‌ای دیگر در دارالکتب مصر (سید، ۱/۳۸۲) وجود دارد. ۲. *شرح جمل زجاجی*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، VI/7) موجود است. ابن خروف آثار دیگری نیز داشته که جز نامی از آنها باقی نمانده است، از آن جمله:*تنزیه ائمة النحو عمّا نسب الیهم من الخطأ و السهو* که ردّی بوده است بر کتاب *تنزیه القرآن عمّا لایلیق بالبیان* نوشتهٔ ابن مضاء قرطبی (یمانی، ۳۳؛ حاجی خلیفه، ۱/۴۹۴ ـ ۴۹۵)؛ شرحی بر کتاب *ایضاح* و کتابی در فرایض (تقسیم ارث) (یمانی، ۲۲۸؛ ابن زبیر، ۱۲۳).

۲. **نظام الدین ابوالحسن علی‌بن محمد قیسی**، از شاعران سدهٔ ۷ ق / ۱۳م. او در قرطبه زاده شد، همانجا پرورش یافت و در محضر استادان آن دیار آموزش دید (ابن ابار، ۳/۴۸۲). علی‌بن احمد تجیبی و ابوجعفر احمدبن محمد حمیری از استادانش بودند (شکیب ارسلان، ۳/۴۹۷). همین ابوجعفر حمیری است که به یکی از شاگردان خویش دل بست و ابن خروف او را هجا گفت. استاد، نزد قاضی ابوالولیدابن رشد شکایت برد و او نیز ابن خروف را تعزیر کرد. پس از این ماجرا استاد او را از خویش براند و گویند که شاعر پس از آن، دیگر نتوانست در کار علم به جایی رسد و ناچار همّ خویش را سراسر به شعر مصروف داشت (مراکشی، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴).ابن خروف پیش از آنکه به شاعری نام‌آور شود، به سبته و مراکش سفر کرد و سلطان ادریس‌بن یوسف را در سبته و ابوسعیدبن جامع وزیر را در مراکش به قصایدی مدح کرد (ابن سعید، *المغرب*، ۱/۱۳۶، ۱۳۷؛ همو، *الغصون*، ۱۳۸). پس از آن به سوی مشرق روی آورد و در اثنای سفر به مصر رفت، حج گزارد، حدیث نوشت و چندی مجاور قدس گردید. در آنجا با ابوطاهر خشرعی دیدار کرد و به گفتهٔ ابن ابار (۳/۴۸۲) بخشی از مقامات حریری را نزد او فرا گرفت. همو گوید که برخی از اصحاب وی این کتاب را در مکه از ابن‌خروف آموختند. پایان کار او، در منابع

ما اندکی مغشوش است. ابن‌زبیر (ص ۱۱۵) پنداشته که وی در اواخر سدهٔ ۶ ق در مصر در گذشته است (نیز قس: عمری، ۳۸۵)، اما همو از قول کسی نقل می‌کند که شاعر را پس از سال ۶۱۰ ق، زمانی که بار دوم عازم شرق بود، دیده است. این روایت اخیر را روایت ابن سعید نیز تا حدی تأیید می‌کند. وی گوید (*الغصون*، ۱۳۸ ـ ۱۳۹) شاعر در اواخر عمر در حلب سکنی گزید و به امیر آن شهر، ملک ظاهر پیوست و او را مدح گفت، اما در همان حال، گاه به موصل نزد ارسلان شاه زنگی (د ۶۰۷ ق / ۱۲۱۰م) نیز می‌رفت. سرانجام روزی به دارالعدل حلب شتافت تا قصیده‌ای که در مدح ملک ظاهر سروده بود، تقدیم او کند، ولی انتظار به‌درازا کشید و او چون به حاجتی بیرون رفت، در چاهی افتاد و جان داد و صلهٔ شعر او هزینهٔ کفن و دفنش شد. این حادثه می‌باید اندکی پیش از وفات ملک ظاهر، یعنی پیش از ۶۱۳ ق رخ داده باشد، بنابراین، هم سال ۶۲۰ ق که ابن ابار (ص ۴۸۲) پیشنهاد کرده دور از صواب می‌نماید و هم سال ۶۰۴ ق که ابن سعید (همانجا) آورده است. چند قطعه‌ای که از شعر او به جای مانده، بر خوش طبعی و نازک خیالی وی دلالت دارد (قس: تجیبی، ۶۲ ـ ۶۴). قصیده‌ای که در وصف دمشق سروده (نک: ابن شداد، ۳۶۲، ۳۶۳) خالی از لطف نیست. هجاهای او نیز در عین گزندگی، ظریف و دلنشین است (مثلاً نک: هجو یک پزشک، ابن شاکر، ۳۱۷/۲، ۳۱۸). علاوه بر این، وی در نثر نیز دستی داشت. نامهٔ مسجع و پرتصنعی از او مانده است که خطاب به بهاءالدین‌بن شداد قاضی حلب نوشته شده است (نک: ابن خلکان، ۹۴/۷، ۹۵).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، ۱۹۱۵م؛ ابن ابی‌زرع، علی، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۷م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌زبیر، احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *الغصون الیانعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ ق / ۱۳۷۳م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌شدّاد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن‌قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۲م؛ تجیبی، صفوان‌بن ادریس، *زادالمسافر*، به کوشش عبدالقادر محداد، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سیّد، *خطی*؛ سیوطی، عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، دارالمعرفة شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳م؛ عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار و ممالک الامصار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین و تراجم النحاة و اللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز: *Ahlwardt*.

ناصرعلی افضل‌نژاد ــ ناصر گذشته

اِبْنِ خُزَیْمه، ابوبکر محمدبن اسحاق سُلَمی، ملقب به امام الائمه (صفر ۲۲۳ـ۲ ذیقعدهٔ ۳۱۱/ژانویهٔ ۸۳۸ـ۱۱ فوریهٔ ۹۲۴)، محدث و فقیه نیشابوری.

استماع وی از اسحاق بن راهویه (د ۲۳۸ ق) نشان می‌دهد که پیش از ۱۵ سالگی در نیشابور به تحصیل آغاز کرده است (نک: ابن ابی حاتم، ۳(۲)/۱۹۶؛ قس: ابن جوزی، ۱۸۴/۶). وی در حوالی ۲۴۰ ق برای کسب دانش از آنجا به مرو و مرورود رفت (ذهبی، *سیر*، ۳۷۱/۱۴ـ۳۷۲) و به ری، بغداد، کوفه، بصره، عبّادان (آبادان کنونی)، جزیرهٔ ابن عُمَر، شام، قاهره، اسکندریه و حجاز نیز سفر کرد (ابن خزیمه، *توحید*، ۱۹۹، ۲۷۹؛ همو، *صحیح*، ۱۶۰/۱؛ سمعانی، ۱۲۴/۵؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، *العبر*، ۴۶۲/۱؛ سبکی، ۱۱۰/۳). همچنین گفته شده که در رجب ۳۰۰ در گرگان بوده است (سهمی، ۴۵۶). وی در این سفرها درضمن‌فرا گرفتن حدیث و فقه، به نقل حدیث نیز می‌پرداخت. ابن خزیمه از محدثان صاحب نام است و رجال شناسانی همچون ابن ابی حاتم (همانجا)، دارقطنی (ذهبی، *سیر*، ۳۷۲/۱۴) و ابن حبّان (*الثقات*، ۱۵۶/۹) وی را موثق شمرده و برخی بر تبحر وی در حدیث تأکید کرده‌اند (نک: ابن حبان، ذهبی، همانجاها). از بررسی آثار موجود ابن خزیمه و منابع دیگر برمی‌آید که وی از استادان بسیاری بهره برده و عده‌ای از مشایخ روایی صاحبان صحاح ستّه از مشایخ روایی او نیز بوده و حتی خود بخاری و مسلم نیز از وی روایت کرده‌اند (نک: ابن جوزی، همانجا). از میان مشایخ ابن خزیمه می‌توان محمود بن غیلان عَدَوی، علی بن حُجر سعدی، احمدبن منیع بَغَوی، ابوکُرَیب محمدبن علاء همدانی، محمدبن یحیی ذُهْلی، نصر بن علی جَهضَمی، محمد بن بشّار بُندار، محمدبن مُثَنّی، احمدبن سعیددارمی و محمدبن عبدالله بن ابی الثَّلْج را نام برد (ابن خزیمه، *صحیح*، ۴/۱، ۶، ۱۴، ۳۲، ۳۹، ۶۷، ۱۳۱؛ همو، *توحید*، ۶۲، ۲۷۵؛ مزی، ۳۵۵/۱۶؛ برای آگاهی از دیگر مشایخ وی، نک: ابن خزیمه، *توحید*، جم؛ همو، *صحیح*، جم؛ ابن حبان، *مجروحین*، جم؛ خطیب، *شرف*، ۴۱؛ ابوعمرو، ۵۹، ۶۵، ۹۳؛ سمعانی، ابن جوزی، همانجاها؛ ابن صلاح، ۳۹۷؛ ذهبی، همان، ۳۶۵/۱۴ـ۳۶۶). از شاگردان و راویان ابن خزیمه نیز می‌توان از ابن حبّان بستی، ابوعلی نیشابوری، ابوحامد بن شرقی، ابواحمدبن عدی، ابوبکر احمد بن مهران مقری، ابوسعید کرابیسی، علی بن حسین بن بابویه قمی یاد کرد (ابن بابویه، *علل*، ۳۶۳؛ فارسی، ۱۹۰/۱؛ ذهبی، همان، ۳۶۶/۱۴؛ برای آگاهی از دیگر راویان وی، نک: خطیب، همانجا؛ ابن بابویه، *خصال*، ۱۹۸/۱؛ ابوعمرو، ۳۰؛ ذهبی، *تذکرة*، ۷۴۲/۲؛ سهمی، جم).

ابن خزیمه و قرائت: نام ابن خزیمه در علم قرائت به عنوان راویِ عِمران بن موسی قزّاز دیده می‌شود (ابن جزری، *غایة*، ۶۰۵/۱، ۹۸/۲؛ قس: ابن خزیمه، *صحیح*، ۹۳/۱). نظر به اینکه قزاز خود قرآن را از عبدالوارث و او از ابوعمرو بن علا از قاریان هفتگانه آموخته بود (نک: ابن جزری، همان، ۴۷۸/۱، ۶۰۵)، می‌توان نتیجه‌گرفت آنچه

ابوالعز قلانسی در *الکفایة الکبری* از ابن خزیمه روایت کرده، از ابوعمرو باشد. البته روایت عبدالوارث از ابوعمرو شدیداً تحت‌الشعاع روایت یزیدی قرار گرفته و متروک شده است (قس: همو، *النشر*، ۱/۱۲۳ـ۱۳۳؛ اندرابی، ۹۱ـ۹۲). از طرف دیگر با عنایت به اینکه عبدالوارث در معیت ابوعمرو از حمیدبن قیس قاری مکه قرائت آموخته (نک: ابن جزری، *غایة*، ۱/۴۷۸) و حمید احتمالاً یکی از ۵۰ تنی است که قرائت ایشان در *الکامل* هذلی درج گردیده (قس: همان، ۱/۲۶۵؛ همو، *النشر*، ۱/۹۱)، نمی‌توان گفت طریقی که هذلی از ابن خزیمه ثبت کرده (نک: همو، *غایة*، ۲/۹۷ـ۹۸) روایت عبدالوارث از ابوعمرو است یا روایتی از حمید و یا از هر دوی آنها. از راویان ابن خزیمه در قرائت ابوبکر بن حسن نقاش را نیز می‌توان نام برد (همانجا، ۲/۹۸).

ابن خزیمه و فقه: او فقه را از شاگردان شافعی چون اسماعیل بن یحیی مُزَنی، ربیع بن سلیمان مرادی و یونس بن عبدالاعلی فرا گرفت (عبادی، ۱۳، ۱۹، ۴۴؛ ابن جوزی، ۶/۱۸۵)، ولی از مباحث پراکندهٔ او در صحیح (جم) برمی‌آید که به دیگر مذاهب فقهی حتی امامی و خارجی نیز آشنا بوده است (مثلاً نک: ابن خزیمه، *صحیح*، ۱/۸۴، ۸۵، ۱۰۲؛ عبادی، ۲۰). در منابع شافعی از ابن خزیمه به عنوان فقیه شافعی یاد شده (مثلاً: ابواسحاق شیرازی، ۱۱۶)، ولی از کتاب صحیح او مستفاد می‌گردد که وی در بیان احکام پیرو اقوال شافعی نبوده، بلکه فقیهی مجتهد بوده که بر اساس کتاب و سنت و دیگر ادله حکم می‌کرده است. آنچه از آرای فقهی او در صحیح (جم) و دیگر آثار (مثلاً: عبادی، ۴۴؛ سبکی، ۳/۱۱۹) در دست است، نشان می‌دهد که فقه ابن خزیمه قرابت بسیاری به فقه شافعی دارد، ولی در موارد متعددی نیز برخلاف شافعی (به عنوان نمونه ابن خزیمه، *صحیح*، ۱/۹۱ـ۹۲، در مسح بر عمامه؛ سبکی، همانجا،در اتصال به صف در جماعت؛ قس: ابن هبیره، ۱/۵۸،۱۰۸) و حتی برخلاف اتفاق فقهای اربعه (به عنوان نمونه سبکی، همانجا، در رکن بودن رفع یدین در نماز و در اشتراط جماعت در صحت نماز در صورت تمکن؛ قس: ابن هبیره، ۱/۸۹، ۱۰۱) فتوا داده است. ابن خزیمه با محمدبن جریر طبری دوستی داشته و مدتها همدرس او بوده است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۲/۱۶۴ـ۱۶۵؛ ابن جوزی، ۶/۱۸۶)، اما پاسخ به اینکه فقه او با فقه طبری چه رابطه‌ای داشته و چرا فقه ابن خزیمه پس از وفات او حتی در حد فقه طبری مورد اقبال قرار نگرفته، نیازمند تحقیق بیشتری است. در زمان حیات ابن خزیمه، ظاهراً فقه او در خراسان مورد توجه بوده (نک: عبادی، ۴۲؛ ذهبی، سیر، ۱۴/۳۷۷)، ولی ترویج فقه شافعی توسط فقیهانی چون ابوعلی محمدبن عبدالوهاب ثقفی که مدتی شاگرد ابن خزیمه بوده، ابوزید محمدبن احمد مروزی و ابوالحسن محمد بن علی ماسرجسی در خراسان (نک: ابواسحاق شیرازی، ۱۲۳، ۱۲۴؛ نووی، تهذیب (۱)۱/ ۱۸، ۱۹؛ ذهبی، همانجا) احتمالاً تأثیر زیادی در متروک شدن فقه ابن خزیمه داشته است. گذشته از ثقفی، از شاگردان دیگر ابن خزیمه کسانی چون ابوبکر احمدبن اسحاق صبغی جانشین ابن خزیمه، در فتوا، ابومحمد یحیی بن منصور که داناترین شاگرد ابن خزیمه به مذهب او شمرده شده، ابوالحسن محمدبن شعیب بیهقی مفتی شافعیان و نیز ابوالحسن احمدبن موسی بن عمران و ابوالفضل احمدبن حمدون ظاهراً همه شافعی بوده‌اند (نک: عبادی، ۷۷، ۸۶، ۸۷، ۹۸؛ بیهقی، ۲۷۴؛ ذهبی، همانجا؛ نیز قس: مقدسی، ۳۲۳، در مورد مذاهب رایج خراسان در آن روزگار). به رغم اطلاعات اندکی که در مورد فقه ابن خزیمه در دست است، باید گفت یکی از نکات مورد تکیهٔ او الفاظ عام است که از آن ارادهٔ خاص شده باشد. این نکته که گاه نیز در قالب «مُجمَل و مُفَسَّر» مطرح گردیده، به کرات در صحیح ابن خزیمه گوشزد شده است (نک: ۱/۸، ۱۷، ۱۵۷، ۱۹۱). ممیزهٔ دیگر فقه او وسعت استفاده از حدیث و نحوهٔ جمع بین احادیث است که در صحیح مشاهده می‌شود. وی در آنجا که بحث فقهی به ظرایف حدیث کشیده می‌شد، بر استادان خود برتری داشت (نک: ذهبی، سیر، ۱۴/۳۷۱، ۳۷۷) و احتمالاً از همین روست که ربیع مرادی، استاد وی در فقه، استفادهٔ خود را از ابن خزیمه بیش از بهرهٔ او از خود دانسته است (همان، ۱۴/۳۷۱). ابن سریج فقیه معاصر او نیز مهارت وی در استخراج حکم از حدیث را ستوده است (حاکم، ۸۳)، ابن خزیمه هرگونه اجتهادی را در مقابل گفتهٔ پیامبر (ص) مردود می‌دانست (همو، ۸۴ـ۸۵) و عقیده داشت که ممکن نیست دو حدیث صحیح با یکدیگر واقعاً معارض باشند و بدین لحاظ جمع بین آنها را لازم می‌دانست (ابن صلاح، ۲۸۵). او بارها فقیهانی را که از نظر او در تفسیر حدیث فاقد اطلاع بوده‌اند، مورد نقد قرار داده است (صحیح، ۱/۱۰۰، ۱۰۱ ، جم).

عقاید: ابن خزیمه آرای خود را در مورد مسائل توحید به تفصیل در کتاب *التوحید و اثبات صفات الرب* بیان کرده است. او در عقیده سلفی بود و همچون دیگر سلفیان در مسائل توحید با اساس قرار دادن ظاهر آیات و روایات، صفات خداوند را بدون تأویل حمل بر ظاهر می‌کرد و در عین حال از تشبیه دوری می‌جست. برای مثال در بحثی پیرامون حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» سعی کرده حدیث نبوی را به گونه‌ای معنا کند که عاری از تشبیه خداوند به انسان باشد (توحید، ۳۶ـ۴۲). در باب امامت ابن خزیمه به تفضیل امام علی (ع) بر عثمان قائل بوده (ابن صلاح، ۲۹۹) و کسی را که با او به منازعه برخاسته، باغی شمرده است (حاکم، ۸۴). ابن خزیمه در مورد مخالفان سختگیر بود، مثلاً دربارهٔ کسانی که آیات استوای بر عرش (اعراف/ ۷/ ۵۴، جم) را حمل بر ظاهر آن نکنند، یا قائل به خلق قرآن باشند، حکم به ارتداد و قتل کرده است (حاکم، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۴/۳۷۴). ابن خزیمه با مکاتب مختلف کلامی از جمله جهمیّه و کُلاّبیه به شدت مخالف بود و شاگردان خود را از آموختن کِلام نهی می‌کرد، ولی ظاهراً سخن استاد در شاگردان کارگر نیفتاد و ایشان به این علم علاقه پیدا کردند (نک: عبادی، ۹۹؛ ذهبی، سیر، ۱۴/۳۷۷ـ۳۸۰؛ همو، تذکره، ۲/۷۳۰).

آثار: ابن خزیمه نویسنده‌ای پر کار بود. حاکم نیشابوری (ص ۸۳) آثار وی را غیر از آنچه به صورت جوابیه بر مسائل، تدوین شده و بالغ بر ۱۰۰ جزء بوده، افزون بر ۱۴۰ کتاب می‌داند. از آثار او در فقه بحث پیرامون حدیث بَریره در ۳ جزء (نک: همانجا؛ عبادی، ۴۴؛ دربارهٔ موضوع فقهی و مصادر آن نک: سیدمرتضی، ۵۸/۱؛ ونسینک، ۲۹/۸) و مسألهٔ حج را که مورد ستایش سنجانی قرار گرفته، در ۵ جزء (حاکم، عبادی، همانجاها)، می‌توان ذکر کرد که هر دو امروزه مفقود به شمار می‌روند. همچنین در منابع از آثاری همچون: *البسملة*، *تفسیر القرآن*، *الجهاد*، *الدعوات*، *عوالی* و *نزول القرآن* نام برده شده است (ابوعمرو، ۳۸؛ ابن شهرآشوب، ۱۱۵؛ ذهبی، *تذکرة*، ۷۲۴/۲، ۷۳۰؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۲۰/۱؛ بغدادی، ۲۹/۲). همچنین ابن‌خزیمه (صحیح، ۲۴۹/۱، جم؛ توحید، ۱۵۸) از کتابی با عنوان *کتاب الکبیر* یاد می‌کند که اینک در دست نیست. همچنین ابن خزیمه در آثار موجود خویش در موارد بسیاری به تألیفات دیگر خود اشاره کرده و از آنها نام برده است. فهرست بخشی از این آثار در مقدمهٔ جلد اول صحیح آمده است که البته احتمال می‌رود برخی از این کتابها، عناوین بابهای آثار دیگر او و از جمله صحیح وی باشند (نک: اعظمی، ۱۲ـ۱۴). آثار موجود ابن خزیمه عبارتند از:

الف ـ چاپی: ۱. *التوحید و اثبات صفات‌الرب*، که در زمینهٔ بحثهای اعتقادی است و در ۱۹۳۷م در مصر و سپس ۱۳۸۸ ق در همانجا به کوشش محمد خلیل هرّاس به چاپ رسیده است. ابن خزیمه در این کتاب (ص ۵) بر صحت اسانید احادیث آن تکیه کرده است. ابونعیم اصفهانی بر کتاب *التوحید*، مستخرجی نوشته است (نک: مرعشلی، ۱۶)؛ ۲. *مختصر المختصر من المسند الصحیح عن النبی (ص)* که با عنوان *صحیح* ابن خزیمه شهرت یافته و در سالهای ۱۹۷۱ـ۱۹۷۹م در بیروت در ۴ مجلد به کوشش محمد مصطفی اعظمی به چاپ رسیده است. ابن خزیمه در صحیح (۳/۱) برصحت اسانید تمامی احادیث تکیه کرده و از این رو این کتاب در شمار صحاح اهل سنت قرار گرفته است (نک: اعظمی، ۱۶، به نقل از *الجامع* خطیب بغدادی؛ ابن صلاح، ۲۱؛ نووی «التقریب»، ۳؛ عراقی، ۵۴/۱). وی در این کتاب (۷۱/۱، ۷۵ و جم) بر علل احادیث و جرح و تعدیل راویان اهتمام داشته است. گفتنی است که نزد برخی همچون ابن کثیر (نک: سخاوی، ۳۶/۱) صحیح ابن خزیمه، چه از لحاظ سند و چه از جهت متن، حتی بر مستدرک حاکم برتری دارد و سیوطی (۱۰۹/۱) نیز آن را برتر از صحیح ابن حبان می‌داند، ولی باید توجه داشت که ابن حجر (نک: ارنؤوط، ۴۱، به نقل از *النکت الظّراف*) معتقد است که در کتاب صحیح، احادیث حَسَن نیز وارد شده است. به تصریح برخی از منابع متأخر (نک: ابن فهد، ۳۳۳؛ سخاوی، ۳۵/۱)، تنها بخش کوچکی از این کتاب به دست ما رسیده است که خود نشان از عظمت این اثر دارد. ابن ملقّن، کتابی با عنوان، *مختصر تهذیب الکمال مع التذییل علیه* داشته که در آن رجال برخی از کتب حدیث، از جمله صحیح ابن خزیمه را بر شمرده است. نیز ابن حجر عسقلانی کتابی در زوائد، به نام *اتحاف المهرة باطراف العشرة* نوشته که در آن، زوائد صحیح ابن خزیمه را نیز آورده است (ابن فهد، ۱۹۹ـ۲۰۰، ۳۳۳). از بررسی اسناد نسخهٔ موجود صحیح و دیگر کتابهای حدیث و رجال برمی‌آید که گویا احادیث صحیح ابن خزیمه، بجز آن مواردی که به وسیلهٔ ابن حبان از مؤلف روایت شده (نک: فارسی، جم؛ قس: ارنؤوط، ۴۳، که شمار احادیثی را که ابن حبان از ابن خزیمه بهره برده است، ۳۰۱ حدیث می‌داند)، تنها با روایت نوادهٔ ابن خزیمه، ابوطاهر محمدبن فضل، که مؤلف، کتاب را بر وی املا کرده (نک: ابن خزیمه، *صحیح*، ۱۵۹/۱)، در دسترس است. صحیح ابن خزیمه توسط کسانی همچون ابوسعید کنجروذی، ابوسعد مقری، محمدبن محمد بن عیسی وراق، ابوالمظفر قشیری، ابوالقاسم غازی و اسماعیل بن عبدالرحمن صابونی از ابوطاهر روایت شده است (نک: اعظمی، ۲۶، به نقل از *اتحاف الاکابر* سندی؛ ابن خزیمه، همان، ۱۲۸/۱).

ب ـ خطی: حدیث علی بن حجر *بن ایاس السعدی عن اسماعیل ابن جعفر المدنی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، صص ۲۶۸، ۳۱۴، ۴۶۳) موجود است که به درستی هویت آن دانسته نیست؛ نیز در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۳۰۲) اثری با عنوان *شأن الدعاء و تفسیر الادعیة المأثورة عن رسول الله (ص)* وجود دارد که به گزارش فهرست نویس، تألیف ابوسلیمان خطابی بستی (د ۳۸۸ ق) و در شرح دعاهای پیامبر (ص) است که ابن خزیمه آنهارا در مجموعه‌ای گردآوری کرده بود (قس: ابن خزیمه، توحید، ۷).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ همو، *صحیح*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن فهد، محمد بن محمد، «لحظ الالحاظ»، همراه *ذیل تذکرة الحفاظ* ذهبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن هبیره، یحیی، *الانصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، بیروت، دارالقلم؛ ابوعمرو نیشابوری، محمد بن یحیی، کتاب *فی قوارع القرآن*، به کوشش قاسم النوری، مشهد، ۱۴۱۰ ق؛ ارنؤوط، شعیب، مقدمه بر *الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان* (نک: فارسی، *الاحسان*، در همین مآخذ)؛ اعظمی، محمد مصطفی، مقدمه بر صحیح ابن خزیمه (نک: ابن خزیمه، *صحیح*، در همین مآخذ)؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف الجنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *معرفة علوم الحدیث*، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید

خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *فتح المغیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ همو، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عراقی، عبدالرحیم بن حسین، *التبصرة و التذکرة*، به کوشش محمد بن حسین عراقی، بیروت، ۱۳۵۴ ق؛ فارسی، علی بن بلبان، *الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *علم فهرست الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، توپکاپی، ش ۶۲۹۶؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نووی، محیی‌الدین، «التقریب»، همراه *صحیح البخاری بشرح الکرمانی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ همو، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة لمنیریة؛ ونسینک، آرنت یان، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، ۱۹۸۸ م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْن‌خَشّاب، ابوالحسن محمدبن یحیی، قاضی‌حلب در روزگار ایلغازی بن ارتق. از زندگی وی چیزی دانسته نیست. شهرت او در آباد ساختن مساجد و تبدیل چهار کلیسای مهم حلب به‌مسجد بود. که هر یک از این مساجد در زمینهٔ نشر علوم و معارف اسلامی نقش مهمی را تا به امروز ایفا نموده است.

غزی (۲۱۶/۲) گوید که وقتی صلیبیها شهر حلب را در ۵۱۸ ق/ ۱۱۲۴ م محاصره کردند و ایلغازی بن ارتق از آن دیار گریخت، قاضی ابن خشاب به رسیدگی به امور مردم همت گماشت. صلیبیان چون از جانب غربی و شرقی به شهر حمله کردند و برای دست یافتن به زر و سیم به نبش قبور و مشاهد و قتل عام مردم بی‌گناه پرداختند، قاضی‌ابن خشاب در چنین شرایط سختی با موافقت بزرگان حلب تصمیم گرفت محراب کلیساهای بزرگ و مهم مسیحیان را خراب و به جای آن محراب اسلامی برپا کند (ابن عدیم، ۲۱۴/۲ ـ ۲۱۵ و ذیل آن). به دنبال این تصمیم بود که وی با ایجاد تغییراتی در محراب و درهای بزرگ‌ترین کلیسای آنان که هیلانه[1]، مادر قسطنطین[2]، ساخته و نزد مسیحیان از منزلت والایی برخوردار بود، مسجدالسراجین را برپا کرد. وقتی زمام امور به دست نورالدین محمود زنگی افتاد، ایوان و چندین حجره به آن افزود و آن را به مدرسه‌ای به نام حلاویّه یا حلاویین برای تدریس مذهب حنفی تبدیل کرد که بنای آن در ۵۴۴ ق/ ۱۱۴۹ م به اتمام رسید (غزی ۲۱۷/۲؛ محمد راغب، ۴۵۰/۱ ـ ۴۵۱). این مدرسه تا زمان ابن عدیم (د ۶۶۰ ق/ ۱۲۶۲ م) مرکزی برای ترویج مذهب حنفی بود. محراب ایوان این مدرسه تا به امروز نیز همچنان برپاست (فارس، ۴ و ۱۳۱/۵). کلیسای حدادین نیز از جمله چهار کلیسایی است که به دستور ابن خشاب به مسجد تبدیل شد. این مسجد بعد از مدتی به دستور حسام‌الدین محمدبن عمربن لاچین، خواهرزادهٔ صلاح‌الدین، خراب و به صورت مدرسه درآمد (ابن عدیم، ۲۱۵/۲؛ ابن شحنه، ۱۱۷). دانشمندان حلب هریک برای مدتی ریاست این مدرسه را برعهده داشتند، تا اینکه نوبت به ابن شحنه (د ۸۹۰ ق/ ۱۴۸۵ م) و فرزندانش رسید. ابن شحنه (همانجا) گوید که خود وی مدتی متولی مدرسه بوده و آن را به فرزندانش محول کرده است و گویا از آن پس مدرسه تعطیل شد. غزی (د ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م) این مدرسهٔ متروکه را در درب‌الحدادین واقع در محلهٔ سفاحیهٔ حلب مشاهده کرده است (۱۱۰/۲).

نام مسجد دیگری که وسیلهٔ ابن خشاب در محل کلیسا برپا شد بر ما معلوم نیست. این مسجد به وسیلهٔ عزالدین عبدالملک مقدم در ۵۶۴ ق/ ۱۱۶۹ م تجدید بنا و به مدرسهٔ مقدمیه تبدیل شد (ابن شحنه، ۱۱۸). این مدرسه در زمان غزی (۷۰/۲) به مدرسهٔ خان التتن معروف بود. ابن خشاب همچنین آرامگاهی به نام التربة الخشابیة در نزدیکی مسجد ابی دَرَجین بنا کرد که دو قبر در رواق شرقی آن وجود داشت. یکی از بزرگان قادریه که از مشایخ هلالیه بود در ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م با کمک مردم این آرامگاه را تعمیر کرد و آن را محل تدریس و برگزاری نماز جمعه و عیدین قرار داد (همو، ۶۷/۸ ـ ۶۸). از دیگر خدمات ابن خشاب به تمدن اسلامی در حلب ایجاد مسجد جامع‌الاصفر است. غزی (همانجا) گوید که این بنا محل برپایی نمازهای یومیه و جمعه است و قبلاً به جامع‌الجرن الاصفر نیز معروف بوده است.

مآخذ: ابن شحنه، محمد، *الدُّر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، به کوشش یوسف الیان سرکیس، بیروت، ۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *زُبدة الحلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ غزی، کامل بن حسین، *نهرالذهب فی تاریخ حلب*، حلب، ۱۳۴۳ ـ ۱۳۴۵ ق؛ فارس، محمد کامل، «محاریب حلب: طرزها الفنیّة و المعماریة»، عادیات حلب، حلب، ۱۹۷۸ ـ ۱۹۷۹ م؛ محمد راغب، طباخ حلبی، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۳ م.

علی اکبر ضیائی

اِبْن‌خَشّاب، ابومحمد عبدالله بن احمد (۴۹۲ ـ ۳ رمضان ۵۶۷/ ۱۰۹۹ ـ ۲۹ آوریل ۱۱۷۲)، عالم نامور نحو، لغت، ادب، حدیث، منطق و نسب‌شناسی. از اصل و نسب وی اطلاع دقیقی در دست نیست. شاگرد وی عمادالدین کاتب او را بغدادی دانسته و نیز به‌گفتهٔ همو «خشاب» لقب نیای دوم وی بوده است (۱(۳) /۸). ابن خلکان دربارهٔ تاریخ تولد او که از زبان خود وی ۴۹۲ ق نقل شده (ابن ایبک، ۱۳۶)، تردید روا داشته و گفته است که احتمالاً وی پیش از این تاریخ به‌دنیا آمده است (۱۰۳/۳ ـ ۱۰۴). دربارهٔ دوران کودکی و جوانی او نیز به‌اشاراتی مختصر بسنده شده و از این رو بخش وسیعی از زندگی وی در پردهٔ ابهام باقی مانده است. این امر ظاهراً از آنجا برمی‌خیزد که وی از خاندانی معتبر و نام‌آور برنخاسته است (لقب نیای وی خشاب

1. Helena 2. Constantine

یعنی هیزم‌فروش، شاید مؤید این نظر باشد) و از این رو، ثبت رویدادهای زندگـانی از آن زمان آغاز شد که دیگر آوازه‌اش بالا گرفته بود. تنها آگاهی ما از دوران کودکی وی سخنی است که خود او دربارهٔ هوش و حافظهٔ خویش در دو سالگی گفته است (ابن فرات، ۴(۱) / ۱۹۳). پس از این تا حدود ۱۳ سالگی که از ابن دبّاس (د ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م) به‌عنوان استاد خویش یاد کرده است، از وی نشانی در دست نیست (ابن خلکان، ۱۰۴/۳). اطلاع دیگر ما دربارهٔ آغاز کار وی گزارش ابن ایبک (ص ۱۳۶) است که به‌نقل از سمعانی می‌گوید که ابن خشاب جوانی کامل و فاضل و در ادب و لغت و حدیث چیره‌دست بود. این گفته، نشانهٔ شهرت زودرس ابن خشاب است.

ابن خشاب در محضر استادان متعدد به‌فرا گرفتن دانشهای گوناگون پرداخت. لغت و ادب را از جوالیقی (یاقوت، ۴۹/۱۲) و حسن بن علی محوّلی فرا گرفت (ذهبی، *المختصر*، ۲۰۹)؛ از ابوبکر ابن جُوامرد قطان، علی بن ابی زید فصیحی و ابن شجری نحو آموخت، و ابوالغنائم نَرْسی، یحیی بن عبدالوهاب مَنْده، ابوالقاسم بن حُصَین و ابوالعزّ بن کادش (ابن نقطه، ۳۰۳/۲؛ ابن رجب، ۳۱۶/۱؛ یاقوت، ۴۹/۱۲ ـ ۵۰) استادان حدیث او بودند. قرائت و نیز علوم قرآنی را افزون بر دو تن اخیر از ابوالقاسم سمرقندی، ابوغالب بن بنّا و دیگران (ابن رجب، همانجا) و علم فرائض (تقسیم ارث) را از ابوبکر مرزوقی آموخت و نزد ابوبکر بن عبدالباقی انصاری به‌تحصیل حساب و هندسه پرداخت (یاقوت، همانجا). علاوه بر اینان از بسیاری از استادان دیگر نیز بهره برده است (همانجاها). روشن نیست که او منطق را نزد چه کسی آموخته است، اما رساله‌ای در این موضوع به‌او منسوب است (نک: دنبالهٔ مقاله).

شخصیت علمی‌ـ‌اجتماعی: ابن خشاب شخصیت بسیار پیچیده‌ای داشت که در رفتار فردی و اجتماعی او نمایان بود. روحی بی‌قرار و سوداوی داشت، چنانکه بسیاری از نوشته‌هایش را به‌همین سبب ناتمام رها کرد (ابن قفطی، ۱۰۰/۲)، حتی مجلس درس او نیز وقت معینی نداشت و گاه بازی شطرنج و گفت‌وگو و دیدار با دوستان را بر آن ترجیح می‌داد (ابن فرات، ۴ (۱) / ۱۹۰). وی آموزگار فرزندان مستنجد خلیفه بود و غالباً در راه بازگشت از تدریس در کنار بازیگران و مردم عادی به‌تماشای شعبده‌بازی و شطرنج می‌ایستاد (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۲۸۸) و از شدت علاقه به‌شطرنج، گاه خود نیز با آنان به‌بازی می‌پرداخت (یاقوت، ۵۰/۱۲). آنگاه که از سوی خلیفه وی را از این کار منع کردند، پیام فرستادکه «من‌آن نیستم که اسیر شما توانم بود. اگر جز این می‌خواهید مرا به‌کار خود رها کنید. این شما بودید که به‌سراغ من آمدید نه من.» خلیفه نیز دستور داد دست از وی بدارند (ابن جوزی، یوسف، همانجا). ابن خشاب با مردم فرودست بسیار فروتنانه رفتار می‌کرد، اما در برابر فرمانروایان و اشراف تکبر نشان می‌داد. در مجلس درس نیز با خودخواهان بی‌اعتنایی و تندی می‌کرد و با فروتنان به‌نرمی سخن می‌گفت (عمادالدین، ۱ (۳) / ۹). از درباریان که دوستدار همیشگی او بودند، می‌گریخت، اما ساعتها با دوستی زنگی و زشت‌روی در بازار و دکانها می‌نشست و به‌گفت‌وگو و شوخی می‌پرداخت (ابن فرات، ۴ (۱) / ۱۹۰).

ابن خشاب به‌زندگی مادی و حتی نظافت خود بی‌اعتنا بود. خانهٔ قدیمی او با فرش بوریا و تخته‌های چوب که کتابهایش را بر آنها نهاده بود، ویرانه‌ای را می‌مانست. چنانکه گویند پرندگان در میان کتابهای او آشیان می‌ساختند (ابن قفطی، همانجا). عمامه‌اش را تا از چرک سیاه نمی‌شد، از سر بر نمی‌گرفت و چون آن را بر سر می‌نهاد، به‌آراستگی آن توجهی نمی‌کرد و ملامتگر را با این پاسخ که هیچ‌گاه عمامه‌ای بر سر عاقلی راست نیامده است، خاموش می‌ساخت (یاقوت، ۵۱/۱۲؛ ابن رجب، ۳۲۰/۱). دربارهٔ طنزگویی و حاضرجوابی او داستانهای بسیاری نقل شده است (مثلاً: یاقوت ۵۰/۱۲ ـ ۵۱؛ نیز قس: سخن طنزگونهٔ او دربارهٔ گفتهٔ ابن عباس درمورد خطبهٔ شقشقیه در ابن ابی الحدید، ۶۹/۱). وی زبان ملامتگران را که چرا به‌تماشای شعبده‌بازان و دلقکان می‌ایستد نیز با پاسخی چنین می‌بست: اینان سخنان نادری بر زبان می‌آورند و لطایفی در سخن خویش دارند که دلپذیرتر از آن نتوان یافت و در گفتارشان اندیشه‌هایی است که هرگاه به‌کتابهای علمی راه یابند، ارزش واقعی آنها شناخته می‌شود (ابن فرات،۴ (۱) / ۱۹۰).

همین آسان‌گیری وی در زندگی شخصی برخی را بر آن داشته تا او را بخیل بخوانند (یاقوت، ۵۰/۱۲؛ فیروزآبادی، ۱۰۶)، اما از سوی دیگر می‌دانیم که او به‌طالبان علم توصیه می‌کرد که کالای خود را وسیلهٔ جمع‌آوری زر و زور قرار ندهند و آن را فقط در راه خدا به‌کار گیرند و مزد از وی بخواهند (ابن فرات، ۴ (۱)/ ۲۰۳). اما کج روی و سنت گریزی ابن خشاب هرگز نتوانست چیزی از اعتبار علمی او بکاهد و نویسندگان از اینکه او را «حجت عرب» (ابن تغری بردی، ۶۵/۶) و «حجة الاسلام» (ابن رجب، ۳۱۹/۱) و «امام و علامه» (ذهبی، سیر، ۵۲۳/۲۰) بخوانند، ابایی نداشتند.

شخصیت علمی وی را دیگران نیز ستوده‌اند، اما سخن دوست و شاگرد او عمادالدین (۱ (۳) / ۷ ـ ۸) از همه ستایش‌آمیزتر است. وی ابن خشاب را داناترین مردم به‌زبان عرب، نحو، لغت، تفسیر، حدیث و نسب‌شناسی و از همهٔ بزرگان روزگارش برتر دانسته است. یاقوت (۱۲ / ۴۷ ـ ۴۹) او را هم سنگِ ابوعلی فارسی دانسته و ابن فرات او را از لحاظ علمی برتر از ابوعلی شمرده است (۴ (۱) / ۱۸۹). افزون بر این گفته‌اند که او در علم فرائض، ادب و شعر (ذهبی، *المختصر*، ۲۰۹)، منطق، حساب و هندسه (یاقوت، ۴۸/۱۲) چیره‌دست بود و خطی به‌غایت خوش داشت (ابن ایبک، ۱۳۵) و دست نوشته‌های او به‌قیمت گزاف به‌فروش می‌رفت و طالبان برای به‌دست آوردن آنها رقابت می‌کردند (عمادالدین، ۱ (۳) / ۸). در حسن قرائت و سریع خواندن وفهمیدن *قرآن* نیز سرآمد اقران به‌حساب می‌آمد (یافعی، ۳۸۱/۳) و قرآن را با قرائتهای گوناگون، حفظ داشت (ابن قفطی، ۹۹/۲). با اینهمه شهرت ابن خشاب مدیون نحودانی اوست و گفته‌اند

زعامت و پیشگامی دانش نحو در آن روزگار به‌وی منتهی می‌گشت (ذهبی، *العبر*، ۱۹۷/۴).

وی پژوهشگری کم‌نظیر بود. چنانکه ابوالخیر مصدق بن شبیب واسطی، استاد ابن ابی الحدید، گفته است آنگاه که خطبهٔ شقشقیه را نزد او می‌خواند، دربارهٔ اسناد آن از وی جویا شد و گفت که برخی این گفته‌ها را به‌سید رضی منسوب می‌دانند. ابن خشاب پاسخ داد که «این شیوهٔ گفتار از سیدرضی نیست، چه ما سبک و اسلوب او را می‌شناسیم و من متن خطبه را در کتابهای مختلفی که حدود ۲۰۰ سال پیش از سید رضی (د ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵ م) نوشته شده، یافته و چندین نسخهٔ دست‌نویس از آنها می‌شناسم که پیش از تولد پدر سیدرضی نوشته شده است و مشخصات خط و نویسندهٔ آنها را به‌خوبی می‌دانم» (ابن ابی الحدید، همانجا). مؤلف *الجوهر المنتخب فی اخبار العلم والادب* نیز گفته است که ابن خشاب در رسالهٔ مربوط به‌نسب مسدد بن مسمر از حماد راویه (ه‍ م) و از ادعای او مبنی بر اینکه ۶۰۰ قصیده با مطلع «بانَتْ سُعادُ» می‌شناخته، یاد کرده است، اما چون این مطلب برای او شگفت‌آور بوده، خود به‌تحقیق پرداخته و موفق به‌جمع‌آوری ۶۰۰ قصیدهٔ مذکور گردیده است (ابن فرات،۴ (۱) / ۱۹۲ ـ ۱۹۳). علاوه بر هوش و حافظهٔ نیرومند، عامل دیگری که در تکوین شخصیت علمی ابن خشاب مؤثر بوده است، کتابدوستی شدید اوست که گاه چون دیگر رفتارهای وی رنگی بیمارگونه دارد. پیری و سالخوردگی نیز هرگز از شور و اشتیاق او به‌مطالعه نکاست. به‌گفتهٔ ذهبی (*المختصر*، ۲۰۹) وی با وجود سالخوردگی سخت شیفتهٔ شنیدن و سود بردن از گفته‌های دیگران بود و در آموختن هیچ مطلبی تردید نمی‌کرد (صفدی، ۱۵/۱۷؛ ابن رجب، ۳۱۶/۱). وی انبوهی از کتابهای سودمند (یاقوت، ۵۰/۱۲) داشت و هرگاه دانشوری زندگی را بدرود می‌گفت، کتابهای او را می‌خرید و بر مجموعهٔ خود می‌افزود (صفدی، همانجا)، اما همواره کتابهای کهنه و ارزان را انتخاب می‌کرد (ابن قفطی، ۱۰۱/۲). گفته‌اند که چون از کسی کتابی به امانت می‌گرفت، از بازگرداندن آن سرباز می‌زد، یا چون می‌خواست کتابی را بخرد، دور از چشم صاحب آن برگهایی از کتاب را می‌کند و آنگاه کتاب را ناقص جلوه می‌داد و آن را به بهایی اندک می‌خرید (یاقوت، ۵۱/۱۲). ظاهراً وی هرگز ازدواج نکرد (همانجا؛ ذهبی، *العبر*، ۱۹۷/۴؛ ابن فرات، ۴ (۱) / ۲۰۵)، و گویا تجرد فراغت بیشتری برای کارهای علمی او فراهم کرده بود. ابن خشاب شاگردان بسیاری تربیت کرد که از جمله می‌توان به اینان اشاره کرد:

الف ـ در شعر و ادب و نحو: عمادالدین کاتب (عمادالدین، ۱ (۳) / ۷)، ابوبدر اسکافی از دبیران نوپرداز و مبرز در ادب عربی (ابن شاکر، ۳۴۲/۱)، ابوالحسن علی بن عنتربن ثابت معروف به شُمَیم (ابن کثیر، ۴۱/۱۳)، ابن دهّان نحوی و نیز ابوغالب بن میمون که قصاید گزیدهٔ خود را برای تدوین *منتهی الطلب* برای استاد برمی‌خواند (ابوغالب، ۱/۱؛ نیز نک: تنوخی، ۳۶۹، ۳۷۲)؛ ب ـ در حدیث: حافظ ابوسعد سمعانی، ابومحمد بن اخضر و ابواحمد بن سُکینه (یاقوت ۵۰/۱۲).

ابن خشاب و مکتب بغداد: با آنکه ابن خشاب نحوی نامداری است، متأسفانه تفصیل آرای نحوی او دردست نیست. از آرای او این دو مورد قابل توجه است: نخست آنکه به نظر وی، «مَن شرطیه» با «اِن شرطیه» قابل قیاس است و اگر کسی برای آن محلی از اعراب قائل نشود، اشکالی ندارد (سیوطی، ۸۹). دیگر آن که وی نیز در مقابل آیهٔ کریمهٔ «هذان خصمان اختصموا» (حج / ۲۲ / ۱۹)، مانند بسیاری دیگر از نحویان، ناچار به توجیه شده و گفته است «خصم» مصدری است که وصفیت یافته و از این رو مراعات مطابقت آن با موصوف در افراد و تعدد ضروری نیست (ابوحیان، ۱۱۸). البته براساس این اظهارنظر نمی‌توان او را به یکی از مکتبهای کوفه و بصره و یا بغداد وابسته دانست، اما از آنجا که وی را با ابوعلی فارسی که خودبایه‌گذار مکتب بغداد است، مقایسه کرده‌اند، شاید بتوان گفت که در مسائل نحوی او نیز به شیوهٔ این مکتب می‌اندیشیده است. آنچه این نظر را تقویت می‌کند یکی آن است که ابن خشاب از ابن دباس که بنابر نوشتهٔ ابن قفطی (۲۵۷/۳) در نحو شیوهٔ ابوعلی و ابن جنی را دنبال می‌کرده، به عنوان شیخ خود یاد کرده است (یاقوت، ۵۵/۱۷)؛ دیگر آنکه شاگرد وی ابوالبقاء عُکْبَری درنحو پیرومکتب بغدادبوده است (ضیف، ۲۷۹).

ابن خشاب، حنبلی مذهب بود و برآرای فقهی احمدبن حنبل پای می‌فشرد (ابن رجب، ۳۱۸/۱) و گرچه گفته‌اند که پای‌بند سنن و نوافل بود (ابن کثیر، ۲۸۹/۱۲)، اما برخی روایات نیز به بی‌قیدی او در این باب اشاره دارند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۳۹/۱۰؛ عمادالدین، ۱ (۳) / ۹). وی در ۷۵ سالگی به بستر مرگ افتاد. ابن جوزی که از دوستان او بود، به عیادتش شتافت و وی را در حالی دید که از زندگی قطع امید کرده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۳۸/۱۰).

قاضی ابوالقاسم بن فرّاء نیز از ابن خشاب عیادت کرد و چون وضع اورابسیار بد یافت، وی‌را به‌منزل‌خویش برد و به‌پرستاری‌ازاو پرداخت (ذهبی، سیر، ۵۲۶/۲۰). وی سرانجام در منزل ابن فراء درگذشت و نزدیک آرامگاه بشرحافی به خاک سپرده‌شد(ابن فرات، ۴ (۱) / ۲۰۵ـ۲۰۶).

عمادالدین کاتب تاریخ مرگ ابن خشاب را ۵۶۸ ق نوشته، اما گفته است که خود در آن هنگام در شام بوده است (۱ (۳) / ۹). ابن خشاب ثروت خود را که مجموعه‌ای از کتاب بود، وقف طالبان علم کرد، اما اکثر آنها به تاراج رفت (ذهبی، سیر، ۲۰ / ۵۲۶).

آثار چاپی: ۱. *استدراکات*. این کتاب نقد ابن خشاب بر *مقامات* حریری است که همراه با نقد ابن بری برابن خشاب در ۱۳۲۸ ق در آستانه (استانبول) و همچنین در ۱۳۲۶ ق در قاهره در پایان مقامات به چاپ رسیده است؛ ۲. *المرتجل*. این اثر شرح او بر *الجمل فی النحو* عبدالقاهر جرجانی است و در ۱۹۷۲ م به کوشش علی حیدر در دمشق چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. *تواریخ میلاد الائمة و وفیاتهم*، که به روایت ابن خشاب ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ فخرالدین نصیری در تهران (جامعه، ۱ (۳) / ۴۵) و نیز با عنوان *تواریخ موالید و وفیات اهل البیت و ابن دفنوا* ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۸ / ۷۵۷ـ۷۵۸) نگهداری می‌شود؛ ۲. *القصیدة البدیعیة الجامعة لشتات الفضائل والرموز العلمیة*، ابن خشاب این قصیده را به ابن انباری هدیه کرده است و آن شامل بخشهایی در شیوهٔ کتابت، بلاغت و نحو و لغات دشوار، عروض و قافیه، قرآن و فقه و سیر و اخبار اوائل است (GAL, S, I/494)؛ نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (همانجا)؛ ۳. *لمعة فی الکلام علی لفظة آمین المستعملة فی الدعاء وحکمها فی العربیة* که ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۱۱۱/۲) موجود است؛ ۴. *مسائل فی النحو* (انواع واو، مسألهٔ لیس، معنی دو بیت از کسایی، مسأله‌ای از فقه که به نحو نیازمند است)؛ این رساله نیز در مجموعهٔ پیشین (همان، ۱۱۲/۲) محفوظ است.

آثار منسوب: ۱. شرحی ناتمام بر *اللمع* ابن جنی در ۳ مجلد (ابن فرات، ۴ (۱) / ۲۰۴)؛ ۲. شرح مقدمهٔ ابن هُبَیرهٔ وزیر در نحو (بغدادی، ۴۵۶/۱)؛ ۳. حاشیه بر *درّة الغوّاص* حریری (حاجی خلیفه، ۷۴۱/۱)، که ابن بری ردّی موسوم به *اللباب علی ابن الخشاب* برآن نوشته بوده است (همانجا)؛ ۴. ردّیه‌ای بر *تهذیب اصلاح المنطق* ابن سکیت، این تهذیب از خطیب تبریزی بوده است (حاجی خلیفه، ۱۰۸/۱)؛ ۵. ردیه‌ای بر *امالی* ابن شجری با عنوان *انتصار* (همو، ۱۶۲/۱)؛ ۶. ردیه‌ای بر *شرح الجمل* ابن بابشاذ با نام *هادیة الهادیة* (ابن فرات، ۴ (۱) / ۲۰۴) و همچنین ردیه‌های ناتمام بسیار (همو، ۴ (۱) / ۲۰۵)؛ ۷. *اللامع فی النحو* (حاجی خلیفه، ۱۵۳۶/۲). کحاله (۲۰/۶) کتابی در «نقد الشعر» به وی نسبت می‌دهد، ولی در منابع قدیمی‌تر این عنوان دیده نمی‌شود. از ابن خشاب اشعاری نیز نقل شده است (عمادالدین، ۳ (۱) /۹ـ۱۸؛ یاقوت، ۵۲/۱۲ـ۵۳؛ ابن فرات، ۴ (۱) / ۱۹۷ـ۲۰۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، شرح *نهج البلاغة*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ابن ایبک، احمد، *المستفادمن ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن صابونی، محمدبن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۷ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۰ـ۱۹۵۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *التقیید لمعرفة الرواة والسنن والمسانید*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابوغالب بن میمون، *منتهی الطلب من اشعار العرب*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ تنوخی، عزالدین، «من ذخائر قبة الملک الظاهر»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط ومحمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سیوطی، *الاقتراح*، به کوشش احمد محمدقاسم، قاهره، ۱۳۹۶ ق ؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دوروتیا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، مصر، دارالمعارف؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، عراق، ۱۹۷۶ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ کوپریلی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ـ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
EI[2]; GAL, S.

محمد فاضلی

اِبْن خُصَیب، ابوبکر حسن، اخترشناس ایرانی تبار سدهٔ ۳ق / ۹م. او به فارسی و عربی می‌نوشت (ابن قفطی، ۱۶۵؛ سارتن، ۶۹۸). ابن طاووس، کنیهٔ او را ابوالحسین بن ابی الخصیب ذکر کرده و از دانشمندان شیعهٔ اهل قم و مقیم کوفه برشمرده است (ص ۱۲۹). از زادگاه و جزئیات زندگی وی آگاهی دقیقی در دست نیست و آنطور که از نوشتهٔ خود وی در *کتاب الموالید* برمی‌آید، ابوالعنبس صَیمری منجم را در ۲۳۰ ق/۸۴۵م ملاقات کرده و ظاهراً بیشتر از کِندی ریاضی‌دان (د احتمالاً میان ۲۵۲ـ۲۶۰ ق/ ۸۶۶ـ۸۷۴م) زندگی کرده است (GAS,VII/122). بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که ابن خصیب در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق/۹م زنده بوده، از این روی نوشتهٔ بغدادی (۲۶۵/۱) که تاریخ درگذشت او را حدود ۱۹۰ ق/ ۸۰۵م ذکر کرده است، درست به نظر نمی‌رسد. او پیش از آنکه به علم هیأت بپردازد، به تحقیق و مطالعه در سعد و نَحس و قِران ستارگان علاقهٔ خاص داشت و در پیشگویی و «سهم الغیب» (بخشی معین از فلک البروج که طالع بینند) نیز ماهر بود و متخصص احکام نجوم به شمار می‌رفت، ولی پیشگوییهای او اغلب نادرست بود (ابن قفطی، همانجا). ابن خصیب در احکام نجوم مهارت داشت و به همین سبب حامیان زیادی یافت و شاید به همین دلیل، آثارش جزء بزرگ‌ترین کتابهای احکام نجوم مورد پذیرش ملل دیگر نیز قرار گرفت و از اجزای لازم علم نجوم و دانشهای وابسته به آن گردید.

آثار:

۱. کارمهتر یا *الکارمهتر*، دائرةالمعارفی است نجومی. ابن ندیم (ص ۲۷۶) آن را شامل چهار کتاب به شرح زیر می‌داند: *کتاب المدخل الی علم الهیئة*؛ *کتاب تحویل سنی العالم* که این هر دو کتاب ظاهراً از میان رفته است (GAS, VII/123)؛ *کتاب الموالید*؛ *کتاب تحویل سنی الموالید* که از مآخذ معتبر خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب سفینهٔ او بوده است (همانجا). *کتاب الموالید* و *کتاب تحویل سنی الموالید* هر دو در یک مجلد در کتابخانه‌های حمیدیه (شم ۸۵۶) و چسبتربیتی (شم ۵۳۹۹) و *کتاب الموالید* با عنوان *المغنی فی الموالید* یا *المقنع فی*

المواليد در اسکوریال به شماره‌های: ۹۳۵، ۹۴۰، ۹۷۳ و ۹۷۸ (ناقص) و در کتابخانهٔ فاتح استانبول (شم ۵۴۱۱) نگهداری می‌شود (GAL'S, I/394; GAS, VII/123). ترجمهٔ لاتین کتاب *المواليد* که در آن نام الخصیب به صورت الکاسین پسر الکاسیت[1] آمده است در ۶۱۵ یا ۶۲۶ ق/ ۱۲۱۸ یا ۱۲۲۹م توسط سالیو یا سالومون[2] در پادوا[3] انجام گرفته (سارتن، ۶۹۸/۱) و در ۸۹۸ ق/ ۱۴۹۲م، ۸۹۹ ق/ ۱۴۹۳م و ۹۰۷ق/ ۱۵۰۱م در ونیز (سوتر، 32) و در ۹۴۷ ق/ ۱۵۴۰م در نورنبرگ آلمان چاپ شده است (GAS، همانجا). ترجمهٔ عبری آن نیز به وسیلهٔ اسحاق ابوالخیر در ۹۰۴ ق/ ۱۴۹۸م صورت گرفته است. همچنین کتاب تحویل سنی *المواليد* را افلاطون تیولی[4] ترجمه کرده است (همانجا). بعدها یوهانس میلیوس[5] کتابدار حکمران ایالت ساکسونی با نوشتن شرحی، توجه دیگران را به آثار ابن خصیب جلب کرد، به طوری که کتاب مغنی *فی المواليد* به جزئی از «صد گفتار[6]» منسوب به هرمس تبدیل شد (EI²).

۲. *احکام النجوم*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملک (شم ۳۵۰۲) در ۳۳۸ برگ وجود دارد که تاریخ کتابت آن رمضان ۱۲۲۶ ق/ سپتامبر ۱۸۱۱م است (ملک، ۲۰/۱). سزگین احتمال داده است که این کتاب نسخه‌ای از *الجامع الكبير في الاحكام* تألیف ایوب بن عین الدولهٔ خلاطی خطیب باشد (GAS, VII/124). گذشته از آثار یاد شده، ابن قفطی، کتابهای *قضيب الذهب*، *النكت* و کتاب *المنثور* را که به یحیی بن خالد برمکی تقدیم شده (همانجا) و ابن‌ندیم آنها را منسوب به ابن‌خیاط می‌داند (ص ۲۷۶)، به ابن خصیب نسبت داده است (ابن‌قفطی، همانجا). چنین به‌نظرمی‌رسد که ابن قفطی، هنگام استفاده از *الفهرست* دچار اشتباه شده، زیرا که در هیچ یک از مآخذ دیگر که زندگی‌نامه و آثار ابن خصیب را نوشته‌اند، به کتابهای مذکور اشاره نشده است. همچنین موضوع حمایت برمکیان از ابن خصیب نیز که در «دائرة المعارف اسلام[7]» به آن اشاره شده، ناشی از انتساب کتاب *المنثور* به ابن خصیب بوده است.

مآخذ: ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ بغدادی، هدیه؛ سارتن، جورج، *مقدمه برتاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ملک، خطی؛ نیز: EI²; GAL,S; GAS; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ خُصَیب، ابوعلی احمدبن اسماعیل بن‌خصیب‌انباری بصری (د ح ۲۹۰ ق/ ۹۰۳م)، شاعر و راوی ادب عربی ملقّب به نطّاحه (به نوشتهٔ صفدی، ۲۴۸/۶، بی تشدید طاء). خاندان ابن خصیب از شهر انبار برخاسته بودند، اما جدّ او ابونصر خصیب بن عبدالحمید والی مصر شده بود (صفدی، همانجا؛ یاقوت، ۲۲۷/۲، ۲۲۸) و ابونواس در یکی از مدایحی که برای وی سروده (ص ۴۸۳) به نژاد «عجمی» او اشاره کرده است.

ابن معتز (د ۲۹۶ ق/ ۹۰۹م) که خود از معاصران ابن خصیب بوده و با وی مکاتبه داشته (ابن ندیم، ۱۳۸؛ یاقوت، ۲۲۷/۲؛ صفدی، ۲۴۹/۶) دوبار از وی یاد کرده است، یک بار با عنوان «خصیبی» (ص ۲۴۸) و دیگر بار به نام احمدبن خصیب بصری (ص ۳۷۳). ابن خصیب از کاتبان پیشگام در فنّ بلاغت و به ویژه اخوانیّات بود (ابن ندیم، همانجا) و نقطه‌گذاری حروف و اعراب گذاری کلمات کتاب *الحدود* فرّاء (هم) را ــ که خود در یکی از اشعارش از آن با افتخار یاد کرده است (یاقوت، ۲۳۰/۲؛ صفدی، همانجا) ــ می‌توان دلیلی بر وسعت دانش وی انگاشت. او در آغاز به طاهریان پیوست و نخست کتابت محمدبن عبدالله بن طاهر (۲۰۹ـ۲۵۳ ق/۸۲۴ـ۸۶۷م) وسپس کتابت برادرش عبیدالله را به عهده گرفت (ابن ندیم، صفدی، همانجاها). در یکی از نسخه‌های *الفهرست*، عبارت «کاتب عُبیدالله و قبله لمحمد» ظاهراً تحریف شده و به صورت «وقتله محمد» در آمده است. به استناد همین عبارت است که برخی از متأخران پنداشته‌اند وی‌به دست محمد کشته شده است (بستانی، ۹۶/۱؛ *دانشنامه*، ۵۳۲/۲) و توجه نداشته‌اند که ابن خصیب بعد از آن هم نزد عبیدالله کتابت کرده است.

ابن خصیب، اخبار ادب عربی را از کسانی مانند احمدبن ابی الأصبَغ، ابوسهل رازی، سعدبن یعقوب نصرانی (تنوخی، ۲۳۷/۱، ۳۸۴، ۲۲۴/۲)، احمدبن حارث (مرزبانی، ۲۶۳)، بطین حمصی (ابن معتز، ۲۴۸) و حسن بن وهب (صولی، ۱۰۱) روایت کرده است و از سوی دیگر، ابن معتز (صص ۲۴۸، ۳۷۴)، صولی (صص ۷۱، ۱۴۸، ۱۵۸، ۲۳۰) و گروهی دیگر از مشاهیر از وی روایت ادب کرده‌اند (نک: تنوخی، ۲۳۷/۱، ۲۲۴/۲؛ مرزبانی، ۳۱۵؛ یاقوت، ۲۲۹/۲؛ صفدی، ۲۴۸/۶). ابن خصیب کاتبی علامه، شاعری شعرشناس و ادیبی شوخ طبع و بی‌پروا بود (یاقوت، همانجا). برخی از شعرهای او (صولی، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۶۳، ۹۳، ۱۰۱، ۱۴۶، ۱۶۱، ۲۳۰؛ صفدی، ۲۴۸/۶، ۲۴۹؛ یاقوت، ۲۲۸/۲، ۲۲۹، ۲۳۰) و همچنین بخشی از نامه‌هایش (صولی، ۱۵۵، ۱۶۱) در دست است. نقل نکته‌های ظریف یا برخی اشارات او دربارهٔ شیوهٔ نوشتن و آداب و قواعد کتابت توسط صولی (صص ۷۷، ۱۴۸) و یا اشاره به نظر وی دربارهٔ اینکه قیافهٔ ظاهری کاتب باید زیبندهٔ مقام او باشد، توسط ابن عبدربه (۱۷۲/۴) و ستایش وی از خط خوش (ابوحیان، ۴۴۰/۲) نشانهٔ این است که ادیبانی همچون صولی و توحیدی او را در فن کتابت صاحب نظر می‌دانسته‌اند.

آثار: ۱. *ديوان الرسائل*، که بنا به نوشتهٔ ابن ندیم (همانجا) نزدیک به هزار برگ و شامل بهترین انواع نامه‌ها بوده است؛ ۲. کتاب *الطبيخ*؛ ۳. کتاب *طبقات الكتّاب*؛ ۴. *المجموع المنقول من الرّقاع*، که

1. Alkasin Filius Alkasit 2. Salio (Salmon) 3. Padua 4. Tivoli 5. Johannes Milius 6. *Centiloquium* 7. EI².

مجموعهٔ دیده‌ها و شنیده‌های وی دربارهٔ بزرگان بوده است؛ ۵. کتاب *صفة النفس*؛ ۶. کتاب *رسائله الی اخوانه*، که گویا مجموعهٔ اخوانیّات و نامه‌های دوستانهٔ او بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ قس: یاقوت، ۲۲۷/۲). ظاهراً همهٔ این آثار از میان رفته است. ابن خصیب مورد بحث را نباید با احمدبن خصیب وزیر (ه م) اشتباه کرد.

مآخذ: ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ ابونواس، حسن بن هانی، دیوان، به کوشش احمد عبدالمجید الغزالی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ بستانی، ف؛ تنوخی، محسّن بن علی، *الفرج بعد الشدّة*، به کوشش عبّود الشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ دانشنامه؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ صولی، محمدبن یحیی، *ادب الکتّاب*، به کوشش محمد بهجة الاثری و محمود شکری الآلوسی، قاهره، ۱۳۴۱ ق؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشّح*، به کوشش محب‌الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْنِ خَضِر، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد صالحی (۷۰۶ - ۷۸۵ ق / ۱۳۰۶ - ۱۳۸۳ م)، مُقری و فقیه حنفی. وی در منابع‌متأخر«قول‌احمد» نیز نامیده شده است (بغدادی، ۱۱۵/۱؛ زرکلی، ۲۲۵/۱).

از زندگی وی آگاهی بسیاری در دست نیست؛ همین اندازه گفته شده است که ابن خضر از عالمان و فقیهان حنفی زمان خود در دمشق بوده و از مشایخی چون عیسی مطعّم، ابوبکر بن عبدالدائم، قاضی سلیمان، احمد بن ابی‌طالب حجّار (ابن جزری، ۱۱۳/۱) و هدیّه بنت عسکر (ابن قاضی، ۱۱۸/۳) استماع کرد و آنگاه در ۷۵۰ ق / ۱۳۴۹ م در دارالعدل دمشق به‌افتاء گمارده شد و در مدرسهٔ مقدمیّه و رکنیّهٔ دمشق به‌تدریس پرداخت و سرانجام در صالحیهٔ دمشق درگذشت (همانجا). ابن جزری و ابن حجی از وی دانش آموخته‌اند (ابن جزری ابن قاضی، همانجاها).

از آثار وی کتاب *حاشیة علی الفوائد الفناریة علی ایساغوجی* در منطق است که در ۱۲۵۳ ق / ۱۸۳۷ م ضمن مجموعه‌ای در استانبول چاپ شده است و نیز کتاب *حاشیة علی شرح العقائد النسفیّة* که به‌گفتهٔ زرکلی (۲۲۵/۱) به‌چاپ رسیده است. نسخهٔ کتاب *الغوص لاقتباس نفائس الاسرار المودعة فی دررالبحار* که شرحی است بر کتاب *دررالبحار* محمد بن یوسف قونوی در کتابخانهٔ زیتونیهٔ تونس موجود است (GAL,S,II/90). آثاری که به‌او منسوبند و از نسخ آنها اطلاعی در دست نیست، عبارتند از: *شرح رسالة الاستعارة* ابوالقاسم لیثی و *الصّراط المستقیم فی تبیین القرآن الکریم* در تفسیر (بغدادی،همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *تاریخ*، به‌کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ بغدادی، هدیه؛ زرکلی، *اعلام*؛ نیز: GAL,S.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ خَطیب، ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن سعید بن عبدالله ابن سعید بن علی بن احمد سلمانی (۷۱۳ - مق ۷۷۶ ق/ ۱۳۱۳ - ۱۳۷۴م)، مشهور به ذوالوزارتین (ریاست شمشیر و قلم یا وزارت و کتابت) و ملقب به لسان‌الدین، وزیر، طبیب، ادیب، مورخ و فقیه مالکی اندلسی. دودمان ابن خطیب را از آن رو سلمانی نامیده‌اند که نسبشان به مراد، یکی از تیره‌های قحطانی ساکن ناحیهٔ سلمان یمن می‌رسد (مقری، ۲۲/۵، به نقل از ابن خطیب). خاندان ابن خطیب که نخست به شام رفته بودند، در پی فتح اندلس به دست مسلمانان در سدهٔ ۲ ق / ۸م بدان سرزمین کوچیدند و در آنجا رحل اقامت افکندند و به بنی‌وزیر مشهور شدند (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۸۶/۳). بنی‌وزیر ظاهراً در شمار مخالفان حکم بن هشام فرمانروای اموی اندلس بودند و هم از این رو به دنبال سرکوب شورشیان (حادثهٔ ربض) در ۲۰۲ ق/ ۸۱۷م از قرطبه به طلیطله مهاجرت کردند (همانجا). نزدیک به یک قرن و نیم پس از آن، وقتی خطر حملهٔ مسیحیان این شهر را تهدید کرد، سعید نیای بزرگ ابن خطیب به لوشه[1] (در ۵۵ کیلومتری غرب غرناطه: عنان، مقدمه، ۳۲/۱) رفت و خطیب و قاضی آن خطه شد و از آن پس فرزندانش به بنی خطیب شهرت یافتند (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۸۷/۳).

نوهٔ همین سعید که همنام نیای خود و پدر بزرگ ابن خطیب بود، به هنگام شورش بنی طنجالیان در لوشه گرفتار شد و چون رهایی یافت به غرناطه رفت و با اشراف آن دیار وصلت کرد. بدینسان پدر ابن خطیب از جانب مادر با خانوادهٔ سلطنتی غرناطه (بنی نصر = بنی احمر) خویشاوندی داشت (همان، ۳۸۷/۳-۳۸۸). ابو محمد عبدالله پدر ابن خطیب که مردی فاضل بود، در دستگاه سلطان غرناطه به مقام وزارت رسید و سپس در خدمت جانشینان او بود تا در زمان ابوالحجاج یوسف ابن اسماعیل (حک ۷۳۳-۷۵۵ ق/ ۱۳۳۳-۱۳۵۴م) در جنگ طریف همراه پسرش، برادر بزرگ‌تر محمد، به شهادت رسید (همان، ۳۸۹/۳، ۳۹۱؛ مقری، ۱۲/۵).

ابن خطیب در لوشه به دنیا آمد (ابن حجر، ۲۱۳/۵) و در خردی با پدر به غرناطه رفت و در آنجا علم و ادب فرا گرفت و چون در نظم و نثر و ترسل سرآمد همگنان شد، به خدمت سلطان ابوالحجاج در آمد و در دیوان انشاء زیردست ابوالحسن بن جیّاب به کار پرداخت (ابن‌خلدون،*العبر*، ۷(۳)/۶۸۹؛ مقری، ۷۶/۵، به نقل از ابن‌خطیب) و چون ابن جیّاب در طاعون سیاه ۷۴۹ ق/ ۱۳۴۹م درگذشت، ابن‌خطیب به جای وی کاتب‌السّر (منشی مخصوص) و وزیر ابوالحجاج شد (ابن‌خلدون، همان، ۶۸۹/۷-۶۹۰) و به رغم جوانی، گذشته از وزارت، ریاست لشکر و بیت‌المال را نیزدردست‌گرفت. همچنین انتصاب کارگزاران دولت بر عهدهٔ وی بود و از این راه ثروت بسیار کسب کرد (همانجا). سلطان بارها او را به سفارت نزد سلاطین دیگر فرستاد

1. Loja

(مقری، همانجا). چون ابوالحجاج در عید فطر ۱۹/۷۵۵ اکتبر ۱۳۵۴ کشته شد و پسرش محمد پنجم معروف به الغنی بالله بر جای او نشست، ابن خطیب را به ریاست هیأتی نزد ابوعنان سلطان مغرب فرستاد تا او را به همکاری برای مقاومت در برابر پادشاه قشتاله برانگیزد (ابن خلدون، همان، ۷(۳)/۶۹۰-۶۹۱). موفقیت چشمگیر ابن خطیب در این مأموریت جایگاه او را نزد الغنی بالله بالا برد. این وضع ۵ سال ادامه یافت تا با همدستی برادر و پسرعموی سلطان شورشی در قصر الحمرا در گرفت (۲۸ رمضان ۷۶۰) و الغنی بالله به وادی آش گریخت و به سلطان مغرب ابوسالم مرینی (حک ۷۶۰-۷۶۲ق) پناهنده شد (ابن خطیب، *اللمحة*، ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، *الاحاطة*، ۱/۴۰۶-۴۰۸، ۲/۲۶-۲۷). ابن خطیب نیز در این واقعه دستگیر و زندانی شد، ولی سرانجام با شفاعت سلطان ابوسالم از بند رست و به‌مغرب رفت (همان، ۳/۱۱۷؛ ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳) /۶۹۲). وی تا ۷۶۳ ق در مغرب ماند و در این مدت از زندگی مرفهی برخوردار بود، سپس از سلطان اجازهٔ سیر و سفر در نواحی مراکش گرفت و در این گشت و گذار از سلا و آرامگاه سلاطین مرینی در شاله دیدن کرد و به مناسبت زیارت مزار سلطان ابوالحسن قصیدهٔ رائیه‌ای سرود و در آن از آرزوی استرداد دارایی خودکه دراندلس به‌جای‌مانده‌بود، سخن‌گفت(همان،۷(۳)/۶۹۳؛ ابن خطیب، *نفاضة*، ۵۲ - ۵۴).

ابوسالم این درخواست را پذیرفت و کسانی را برای برآوردن حاجت ابن خطیب به اندلس فرستاد و حتی پیشنهاد کرد که در صورت اقتضا حاضر است بهای اموال او را بپردازد (همان، ۸۷، ۱۱۹). بدین سان ابن خطیب داراییهای خود را بازپس گرفت و در سلا صاحب ملک و مال شد (همان، ۱۳۸-۱۴۰؛ ابن حجر، ۵/۲۱۵؛ EI²) و با دانشمندان و صاحب منصبان مغرب مانند ابن خلدون آشنا گردید (*التعریف*، ۹۵) و به نوشتن بعضی آثار منظوم و منثور خود پرداخت (نک: ابن خطیب، *نفاضة*، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۵۱، ۱۸۷-۱۸۸). او خود مدت اقامت در سلا را عمر واقعی خود شمرده است (*اعمال*، ۳۱۳). با وجود این، حب وطن در او زنده بود و در بعضی سروده‌هایش منعکس شده است (مثلاً *نفاضة*، ۱۸۹-۱۹۰؛ ابن احمر، ۲۴۵؛ ابن قاضی، ۳۱۱). در اواخر ۷۶۲ ق به هنگام اقامت او در مغرب، دو واقعهٔ ناگوار برای او روی داد: یکی درگذشت همسرش در ۶ ذیقعده (ابن خطیب، *نفاضة*، ۲۰۵)، دیگر کشته شدن حامی او سلطان ابوسالم در ۲۰ ذیقعده که ابن خطیب با سرودن قصیده‌ای بر مزار او خواسته است تا قسمتی از دین خود را به او ادا کند (*الاحاطة*، ۱/۳۱۷-۳۱۸). چون الغنی بالله در ۲۰ جمادی الثانی ۷۶۳/ ۱۷ آوریل ۱۳۶۲ مجدداً بر تخت سلطنت خود در غرناطه جای گرفت، ابن خطیب را به خدمت باز خواند (همو، *اعمال*، ۳۱۰، ۳۱۴؛ همو، *الاحاطة*، ۲/۳۰-۳۱). بدین سان دورهٔ دوم اقتدار ابن خطیب آغاز شد که نزدیک به ده سال طول کشید. وی که خواهان قدرت مطلق در امور دولتی بود، طی این دوره به دور کردن رقیبان از میدان قدرت دست زد (نک: ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳)/۶۹۳-۶۹۵، ۷۱۰)، کاری که سرانجام به بهای جان وی تمام شد. ابن‌خطیب حتی حضور دوست پرآوازه‌اش عبدالرحمن بن خلدون را در غرناطه برنمی‌تافت، زیرا توجه الغنی بالله به ابن خلدون او را نگران می‌داشت (ابن خلدون، *التعریف*، ۹۶). ابن خطیب با این اقدامات یگانه مصدر حل و عقد کارها در غرناطه شد. او خود از خدماتش در این دوره با لحنی نسبتاً خودستایانه سخن گفته است (*الاحاطة*، ۲/۳۴-۳۶). اطرافیان سلطان از این استبداد ابن خطیب دل آزرده و دست به کار آشفتن ذهن سلطان نسبت به او شدند. هر چند الغنی بالله در آغاز به این سعایتها توجهی نشان نمی‌داد، اما اندک اندک ابن خطیب از تأثیر بدگوییهای دشمنان در سلطان بیمناک شد (ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳)/۶۹۵-۶۹۶) و تنها راه نجات را در آن دید که گوشهٔ امنی گزیند و باقی ماندهٔ عمر را به دور از سیاست بگذراند (ابن خطیب، *اعمال*، ۳۱۵-۳۱۷). از این رو در نهان خواهان پشتیبانی عبدالعزیز سلطان مغرب شد (همان، ۳۱۷) و با این زمینه چینی برای بازرسی از مرزهای باختری مملکت از الغنی بالله اجازه گرفت و همراه با پسرش علی تا حدود جبل الفتح رفت و با ارائهٔ نامهٔ سلطان مغرب با کشتی مغربی از جبل الطارق به سَبته درآمد (اول جمادی‌الاول ۷۷۳/ ۱۰ نوامبر ۱۳۷۱). از این تاریخ دورهٔ دوم اقامت او در مغرب آغاز شد. او از سبته به طنجه و بعد به تِلمسان به حضور عبدالعزیز رفت و از او نجات خانواده‌اش را درخواست کرد (ابن خطیب، *اعمال*، ۳۱۸). سلطان از ابن خطیب به گرمی استقبال کرد و چندی بعد خانوادهٔ او را در کمال حرمت به مغرب آورد (ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳)/ ۶۹۶). دشمنان ابن خطیب در غرناطه چون او را دور یافتند، به انواع دستاویزها متوسل شدند تا الغنی بالله را به کشتن او برانگیزند، زیرا از آن بیم داشتند که روزی سلطان او را به قدرت باز گرداند. دو تن از پروردگان و همکاران ابن خطیب بازیگران این نمایش تازه شدند. آنان بر لغزشهای او در دورهٔ وزارت و مقاصدی که به وی نسبت می‌دادند، انگشت گذاشتند و نوشته‌های او را در حق گذشتگان از جملهٔ غیبتهای حرام شمردند و او را به بازی با شریعت و استهزای کتاب و حدیث متهم کردند و آثار او را در خور نابودی و آتش دانستند و سوختند (برای اتهامات او نک: نامهٔ قاضی ابوالحسن نُباهی به ابن خطیب، در مقری، ۵/۱۲۲-۱۳۱). دشمنان با استناد به عباراتی از کتاب *روضة التعریف* او که به شیوهٔ اهل تصوف نگاشته شده بود، او را حلولی مذهب شمردند (همان، ۷/۱۰۰) وسرانجام قاضی نباهی در مورد ابن خطیب حکم به زندقه داد و سلطان را به تأیید این حکم و صدور دستور قتل وزیر پیشین وا داشت.

قاضی به عبدالعزیز سلطان مغرب نامه نوشت و اجرای حکم را از او خواستار شد، اما عبدالعزیز نه تنها این درخواست را نپذیرفت، بلکه بیش از پیش بر انعام خود به ابن خطیب افزود (ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳)/۶۹۶-۶۹۷). با درگذشت ابوفارس عبدالعزیز در ربیع‌الاخر ۷۷۴/سپتامبر ۱۳۷۲ رقابتی بر سر جانشینی وی در گرفت که به تیرگی

روابط مغرب و غرناطه و مرگ ابن خطیب انجامید. ابوبکر بن غازی وزیر، سعید فرزند خردسال سلطان درگذشته را با عنوان ابوزیان محمد چهارم (حک ۷۷۴ـ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۲ـ۱۳۷۴م) به سلطنت برداشت و از تلمسان به فاس رفت. ابن خطیب هم که با وزیر بسیار نزدیک بود، به فاس منتقل شد و تقاضاهای الغنی بالله سلطان غرناطه در استرداد او همچنان بی‌اثر ماند (همان، ۷(۳)/۷۰۱). سلطان غرناطه عبدالرحمن ابن ابی یفلوسن شیخ الغزاة شورشی اندلس را آزاد کرد و به سوی مغرب فرستاد و نیروهای مخالف دولت فاس را برای بیعت با ابوالعباس احمد پسر ابوسالم مرینی متحد ساخت. اما پیش از این کار پشتیبانی خود را به دستگیری و تسلیم ابن خطیب مشروط کرد. این کشمکش که نزدیک به ۲ سال به درازا کشید، به پیروزی ابوالعباس انجامید و سلطان جدید در ۷ محرم ۷۷۶ به فاس درآمد و ابوبکر بن غازی ناگزیر با وی بیعت کرد (همان، ۷/۷۰۲ـ۷۰۷). وقتی دولت نوین مغرب بر سر کار آمد، ابن خطیب را گرفتند و به زندان انداختند و کوششهای ابن خلدون نزد اولیای دولت غرناطه برای رهایی وی بی‌ثمر ماند (نک: ابن خلدون، *التعریف*، ۲۴۴). سلطان غرناطه ابوعبدالله بن زمرک، منشی و وزیر خود را نزد ابوالعباس فرستاد. ابن خطیب را به مجلسی از خواص و اهل شور آوردند و اتهاماتش را باز گفتند، سپس به شدت شکنجه‌اش کردند و به مجلس باز آوردند. اهل مجلس در مورد قتل او به موجب آن اتهامات و فتوای بعضی فقیهان مشورت کردند. به نظر می‌رسد که در این مجلس تصمیمی دراین باره گرفته نشد، اما سلیمان بن داوود گروهی را شبانه به کشتن او در زندان برانگیخت و کسانی که الغنی بالله در لباس خدمتگزاران هیأت اعزامی فرستاده بود، نیز با آنان به زندان وارد شدند و ابن خطیب را در آن جا خفه کردند و فردای آن شب جسد او را در باب المحروق به خاک سپردند، اما روز بعد جسد را از خاک بیرون آوردند و بر آتش گذاشتند و بار دیگر به قبر باز گرداندند (همو، *العبر*، ۷(۳)/۷۰۹). بر اثر این رفتار زشت بود که ابن خطیب را ذوالمیتین و ذوالقبرین خوانده‌اند (ابن عماد، ۶/۲۴۶ـ۲۴۷). ابن خطیب در روزهای زندان با پیش‌بینی شادی دشمنان از مرگ خود، شعری در خطاب به آنان سروده است (ابن خلدون، *العبر*، ۷(۳)/۷۰۹ـ۷۱۰). ابن‌خلدون، عامل این حرکت ناشایست با جسد ابن خطیب را سلیمان بن داوود دانسته (همان، ۷/۷۰۹) و شوکانی قتل ابن خطیب را از زیاده‌رویهای قاضیان مالکی گفته است که بی‌حجت و برهان خون مسلمانان را می‌ریختند (۲/۱۹۴)، اما علی پسر ابن خطیب، ابن زمرک را که در کتابت و وزارت بر جای پدرش نشست، عامل مهم قتل پدر دانسته است (مقری، ۶/۷۷، ۷/۱۴۵، ۱۶۰، ۱۶۱). مقری در قرن ۱۱ ق/ ۱۷ م بارها قبر ابن خطیب را در فاس زیارت کرده است (۵/۱۵۶). امروزه مقبرهٔ او را نوسازی کرده‌اند و نامش را نیز بر بیمارستانی که در کنار مزار اوست، نهاده‌اند (ناجی، «ج»). در ۱۹۷۴م ششصدمین سالگرد درگذشت ابن خطیب در مغرب (مراکش) برگزار شد (عنان، مقدمه، ۷/۲).

از ابن خطیب سه پسر بازماند: عبدالله، محمد و علی. عبدالله در دستگاه سلاطین اندلس و مغرب به کتابت پرداخت (مقری، ۷/۲۸۹ ـ ۲۹۰). پدرش او را برای تکمیل یکی از آخرین اثرهای خود *الکتیبة الکامنة* وکیل کرده بود (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۲۸۰). محمد در تصوف به مقاماتی رسید و به خدمت پادشاهان علاقه نشان نداد (مقری، ۷/۲۸۹). علی که پس از پدر شاعر خانواده بود، ندیم سلطان ابوالعباس احمد المستنصر (همان که ابن خطیب در سلطنت او به قتل رسید) شد و بعدها به مصر رفت و بر نسخهٔ وقفی *الاحاطة* در آنجا حاشیه نوشت (همان، ۷/۳۰۱ ـ ۳۰۲).

آموزش و آثار: آموزش ابن خطیب بسیار متنوع بود و او در زمینهٔ همهٔ آموخته‌هایش آثاری به نثر یا نظم پدید آورد. از میان همهٔ این فنون به نظر می‌رسد که سه مقولهٔ طب، شعر و ترسل از ویژگیهای اشرافیت دیوانی بود و از گفتار منظوم پدر ابن خطیب برمی‌آید که هدف او در آموختن این فنون دستیابی به مناصب عالی درباری و حتی مقام حاجبی بوده است (مقری، ۵/۱۶).

ابن خطیب از آن رو که از خانواده‌ای اهل فضل بود، نزد سرشناس‌ترین استادان آن روزگار در غرناطه تعلیم دید و با توجه به دامنهٔ تنوع آموزشهایش استادان بسیاری داشت. او گذشته از اندلس در مغرب نیز از محضر دانشمندان بسیاری بهره برد. مقری (۵/۱۸۹ ـ ۶۰۳) شرح حال ۲۸ تن از استادان ابن خطیب را آورده و خود ابن خطیب در سیاههٔ کوتاهی از بزرگ‌ترین استادانش بیش از ۳۰ تن را نام برده است (مقری، ۵/۶۰۴ ـ ۶۰۵، به نقل از *الاحاطة*). ابن خطیب در *الاحاطة* بارها از بسیار کسان با عنوان «شیخنا» و «الاستاذ» یاد کرده (مثلاً ۱/۱۶۱، ۵۷۰، ۲/۲۲۷، ۴۴۳، ۳/۲۰، ۵۴۷) که اغلب استاد اجازات او بوده‌اند (مقری، ۵/۶۰۴، به نقل از *الاحاطة*). در میان استادان او از ابوعبدالله بن عبدالولی العواد وابوالحسن علی‌القیجاطی، ابوالقاسم بن جُزَی، ابوعبدالله بن الفخار وابوعبدالله ابن بکر در قرائت و علوم قرآن؛ ابوالحسن بن الجیاب در ادب؛ ابوعبدالله بن جابر، ابوالبرکات بن الحاج البلفیقی، ابوعمر بن ابوجعفر بن الزبیر، ذوالوزارتین ابوبکر بن الحکیم، قاضی ابوبکر بن شبرین، ابوجعفر الطنجالی، ابوعبدالله المقری التلمسانی (نیای بزرگ مقری مورخ)، ابوعبدالله بن مرزوق وابوعثمان بن لیون در حدیث وروایت؛ ابوزکریا بن هذیل وابوعبدالله بن سالم در علوم معقول و طب (همان، ۵/۶۰۳ ـ ۶۰۴؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱/۲۱۳ ـ ۲۱۴) وابوالعباس بن بنّا در ریاضیات (همان، ۱/۲۳۰) را می‌توان نام برد. ابن خطیب از ابوجعفر احمدبن صفوان مالقی، ادیب بزرگ، اجازهٔ روایت داشت و دیوان او را جمع کرد (همان، ۱/۲۲۹ ـ ۲۳۶).

ابن خطیب مجلس درس نداشت تا شاگردان زیادی داشته باشد. با اینهمه، روزگاری که در دیوان انشای سلاطین نصری (بنی احمر) کار می‌کرد، کسانی زیردست او کتابت و ترسل آموختند و عده‌ای از او اجازهٔ روایت گرفتند. شاید از این‌روست که مقری (۷/۱۴۵) گفته

است شاگردان او بسیار بوده‌اند. مقری (۱۴۵/۷ ـ ۲۸۸) ترجمهٔ ۶ تن از شاگردان او را با نامهای ابوعبدالله بن زمرک، ابن المهنّا، ابوبکر ابن جزی، ابوعبدالله الشریشی، ابومحمدعطیة بن یحیی المحاربی واحمدبن سلیمان بن فرکون آورده است. وی نه تنها در شعر، ترسل و طب بلکه در تاریخ، سیاست، فقه و تصوف نیز آثاری دارد. کثرت و تنوع نوشته‌های وی شگفت‌انگیز است. او خود در *الاحاطة* بیش از ۲۵ عنوان از نوشته‌های خود را نام برده است. مقری نوشته‌های بعد از *الاحاطة* را نیز بر آن افزوده و به این ترتیب در حدود ۶۰ تألیف او را ذکر کرده است (۹۷/۷ ـ ۱۰۱). توفیق ابن خطیب در پدید آوردن اینهمه آثار علمی، به رغم گرفتاریهای اداری و سیاسی، بیشتر حاصل کم‌خوابی و دو دوره پناهندگی او به مغرب بوده است. او که با همهٔ تجربه‌اش در طبابت، خود را عاجز از مداوای بی‌خوابی می‌یافت، بیشتر آثار خود را شبها می‌نوشت. از این‌رو به او لقب «ذوالعمرین» داده‌اند (همان، ۸۰/۵). برخی از آثار او در سه سالهٔ نخستین اقامتش در مغرب (۷۶۰ ـ ۷۶۳ ق)، در سلا تألیف شد (نک: *نفاضة*، ۱۸۷ ـ ۳۶۸) و بعضی دیگر هم در دورهٔ دوم زندگی او در مغرب (۷۷۳ ـ ۷۷۶ ق) در تلمسان و فاس به وجود آمد. اگرچه اسلوب همهٔ نوشته‌های وی کاملاً همسان نیست و بعضی آثار خود را مانند *نفاضة*، به شیوهٔ مرسل نوشته است، اما غالباً نثر مسجع و مقفی و متکلف و مصنوع را برگزیده است (عبادی، ۱۲) که گاه به پیچیدگی و صعوبت می‌انجامد (ترجانی زاده، ۴۹). این سبک مرصع و فخیم در آن زمان پسندیده و نشان توانایی نویسنده بود، اما از روانی بیان بسیار می‌کاست (فروخ، ۵۰۶/۶). ابن خطیب در نوشته‌های ادبی خود بیشتر به شیوهٔ ابونصر فتح بن خاقان (مق ۵۲۹ ق/ ۱۱۳۵ م) صاحب *قلائد العقیان* و ابن بسام (د ۵۴۳ ق/ ۱۱۴۸ م) مؤلف *الذخیرة* نظر داشته است (مقری، ۲۲۰/۶، ۹۷/۷). شایستهٔ یادآوری است که بسیاری از مطالب آثار ابن خطیب، به ویژه در زمینهٔ ادب (نظم و نثر) و تاریخ و تراجم به صورتهای گوناگون در نوشته‌های او تکرار شده است.

آثار ابن‌خطیب به طور کامل به‌ما نرسیده‌است. برخی از نوشته‌های موجود او که نسخه‌های شناخته‌ای دارند، چاپ و منتشر شده‌اند. بوش ـ ویلا[1] آثار منتشر شدهٔ او را با یک طبقه‌بندی موضوعی ارائه کرده است (نک: EI², III/836-837؛ برای متنهای انتشار یافتهٔ آثار ابن خطیب نک: فروخ، ۵۱۵/۶ ـ ۵۱۶). کامل‌ترین فهرست آثار او در رسالهٔ خانم آریه[2] آمده است (EI², III/837). آثار ابن خطیب را بر پایهٔ اطلاعات موجود می‌توان به ترتیب زیر مشخص کرد:

آثار چاپی: ۱. *آداب الوزارة* (*آلوارت*، IX/988) که مقری با نام *کتاب الوزارة* (۱۰۰/۷) و حاجی خلیفه (۹۷/۱) با عنوان *الاشارة الی آداب الوزارة* یاد کرده است. این اثر با نام *الاشارة الی ادب الوزارة* به وسیلهٔ عبدالقادر زمامة در ۱۹۷۲ م در مجلهٔ مجمع دمشق به چاپ رسیده است (منجد، ۲۳/۴). ۲. *الاحاطة فی اخبار غرناطة* یا *الاحاطة بتاریخ غرناطة*، بلندآوازه‌ترین اثر ابن خطیب است. این اثر گونه‌ای دائرة المعارف مربوط به غرناطه در تمام دورهٔ اسلامی تا زمان مؤلف و از مهم‌ترین مراجع تاریخ اندلس شمرده می‌شود (نک: عنان، مقدمه، ۶/۱، ۷۸). کتاب دو بخش دارد: بخش اول حاوی آگاهیهای جغرافیایی و بخش دوم مربوط به رجال و تاریخ به ترتیب طبقات و حروف ابجد است (نک: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۹۵/۱ ـ ۹۶). *الاحاطة* شامل قسمت اعظم اطلاعات تاریخی و ادبی ابن خطیب است، اما به صورت کامل به دست ما نرسیده است. ابن خطیب در این اثر بزرگ مأخذ اطلاعات خود را به دست می‌دهد و گذشته از کتابهای دیگر خود به بسیاری از مشاهدات و روابط شخصی و اسناد رسمی استناد می‌کند (نک: عنان، مقدمه، ۴/۱ـ۵). *الاحاطة* نخست در ۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۱ م در دو جلد در قاهره به چاپ رسید، اما چاپ انتقادی و محققانهٔ آن را محمد عبدالله عنان در ۴ جلد منتشر کرده است (نک: مآخذ). ۳. *اعمال الاعلام فی من بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام و مایتعلق بذلک من الکلام*. این کتاب در زمان پناهندگی دوم ابن‌خطیب در مغرب و پس از مرگ عبدالعزیز مرینی (۷۷۴ ق) نوشته شد تا سلطنت ابوزیّان محمد السعید خردسال و اقتدار وزیر او ابوبکر بن غازی را مشروع نشان دهد (مقری، ۱۸۰/۵ ـ ۱۸۱). قسمت اول این کتاب (تاریخ مشرق) و قسمت سوم (تاریخ افریقای شمالی و سیسیل، ناتمام) به یاد صدمین سال تولد میشل آماری[3] در ۱۹۱۰ م به وسیلهٔ ح. ح. عبدالوهاب در پالرم چاپ شده است (GAL, S, II/372). قسمت دوم آن به تاریخ اسپانیای اسلامی می‌پردازد و مهم‌ترین بخش کتاب را تشکیل می‌دهد. لوی‌پرووانسال[4] این قسمت را در ۱۹۳۴ م در رباط با عنوان *تاریخ اسبانیة الاسلامیة* چاپ کرده است (نک: مآخذ). قسمت سوم کتاب را ا. م. عبادی و م. ا. کتانی در ۱۹۶۴ م در دارالبیضا با نام *تاریخ المغرب العربی فی العصر الوسیط* چاپ کرده‌اند (فروخ، ۵۱۵/۶). بخشهایی از آن نیز به صورتی جداگانه به بعضی زبانهای اروپایی ترجمه و منتشر شده‌است (نک: پرووانسال، «ک ـ ل»). وضع روحی متزلزل ابن خطیب در زمان تألیف کتاب از خلال مطالب آن پیداست (مثلاً نک: صص ۱۲ ـ ۱۴، ۳۲۱). در این کتاب نیز مانند *الاحاطة* و حتی بیش از آن در مستند کردن مدعاها و ارائهٔ مآخذ کوشش شده است. مؤلف در آخر قسمت دوم *اعمال* به اخبار سلاطین قشتاله پرداخته و اطلاعات خود را در این باب از حکیم و طبیب دربار یوسف بن وقار اسرائیلی طلیطلی گرفته است (ص ۳۲۲). ۴. *اوصاف الناس فی التاریخ و الصلات*. نام این کتاب در مقری و فهرستهای دیگر نیامده است (نک: مآخذ). ۵. *جیش التوشیح* که به گفتهٔ ابن خطیب در ۲ سفر بوده است (مقری، ۹۸/۷، به نقل از *الاحاطة*). این اثر بزرگترین مجموعهٔ موشح، شعر محبوب و مردمی اندلس است. قسمت بزرگ آن ازمیان رفته و آنچه مانده سفر

---

1. J.Bosch-Vila 2. M. Arié 3. Centenario de M.Amari 4. Lévi-Provençal

اول کتاب و شامل موشح سرایان سدهٔ ۶ ق / ۱۲م است که هـ. ناجی آن را به چاپ رسانده است (نک: مآخذ). عبدالعزیز بن محمد قشتالی مدد *الجیش* را در تذییل آن نوشته است (مقری، ۶۸/۷). ۶. *خطرة الطیف فی رحلة الشتاء و الصیف*، گزارشی است از سفرهای ابن خطیب در نواحی مجاور غرناطه. این اثر همراه سه تألیف دیگر از ابن خطیب توسط ا.م. عبادی در مجموعه‌ای با عنوان *مشاهدات لسان الدین بن الخطیب فی بلاد المغرب والاندلس* در اسکندریه (۱۹۵۸م) چاپ شده است (منجد، ۱۶/۱ ـ ۱۷). ۷. *دیوان الصَّیّب والجَهام والماضی والکَهام*، مجموعهٔ شعر ابن خطیب در ۲ سفر (مقری، ۹۸/۷) که به تحقیق محمدشریف قاهر در ۱۳۹۳ ق در الجزائر منتشر شده است (فروخ، ۵۱۵/۶). ۸. *رقم الحلل فی نظم الدول*، از رجزهای ابن خطیب در تاریخ که در ۱۳۱۶ ق در تونس چاپ شده است (عنان، *نهارس*، ۱/ ۱۹۵). بعضی این اثر را با نوشتهٔ منظوم دیگری از ابن خطیب به نام *الحلل المرقومة* به اشتباه یکی دانسته‌اند (مثلاً GAL,S,II/338؛ قس: واندیک، ۷۹)، چنانکه گاه *الحلل الموشیة* را نیز به خطا به ابن خطیب نسبت داده‌اند (نک: GAL,S,II/373؛ فروخ، همانجا). ابن خطیب از *رقم الحلل* در *الاحاطة* با عنوان *رجز الدّول* یاد کرده است (۲۹۲/۳). ۹. *روضة التعریف بالحب الشریف*، در تصوف، که بعضی عبارات آن دستاویز اتهام علیه ابن خطیب شد (مقری، ۱۰۰/۷). از این اثر در *الاحاطة* با عنوان *کتاب المحبة* یاد شده است (۴۵۵/۳). عبدالقادر احمد عطا آن را در ۱۹۶۸م در قاهره منتشر کرده است (منجد، ۲۱/۳). ۱۰. *ریحانة الکتاب و نجعة المُنتاب*، در مجلداتی چند که شامل نمونه‌های بسیاری از نامه‌های سلطانی و خطبه‌های بعضی کتابهای مؤلف و در موضوع خود بی‌نظیر است (مقری، ۹۹/۷). قسمتهایی از آن در ۱۹۱۲ ـ ۱۹۱۴م به وسیلهٔ گاسپار رمیرو[1] منتشر و به اسپانیایی ترجمه شده است (عنان، *نهارس*، ۲۱۲/۱ ـ ۲۱۴). ۱۱. *الکتیبة الکامنة فی شعراء (ادباء) المائة الثامنة* که ظاهراً در ۷۷۴ ق در مغرب نوشته شده، اما نام آن در *الاحاطة* نیز آمده است (عباس، ۱۵). احتمالاً ابن خطیب در اواخر عمر در این اثر، که نوعی تکملهٔ نوشتهٔ دیگر او به نام *التاج المُحَلّیٰ* بود، تجدید نظر کرده و کسانی چون ابن زمرک و قاضی نباهی و ابن فرکون را که در *الاحاطة* از آنان به خوبی یاد شده بود، در آن به عبارات زشت هجو کرده است (مثلاً نک: *الکتیبة*، ۱۴۶، ۲۷۲، ۲۸۲، ۳۰۵). *الکتیبة* را احسان عباس منتشر کرده است (نک: مآخذ). ۱۲. *کناسة الدکان بعد انتقال السکان*، از نوشته‌های دورهٔ اول اقامت ابن خطیب در مغرب، شامل یک سند ازدواج نصری و ۲۵ نامه از دربار غرناطه به سلطان مغرب در فاس است. محمدکمال شُبانه آن را منتشر کرده است (نک: مآخذ). ۱۳. *اللمحة البدریة فی الدولة النصریة* که چکیده‌ای از تاریخ سلاطین بنی نصر غرناطه از تأسیس آن در ۶۲۸ ق تا سال تألیف کتاب در ۷۶۵ ق است و در قاهره چاپ شده است (نک: مآخذ). ابن خطیب مطالب این کتاب را با اختصار از آثار دیگرش چون *الاحاطة* (*اللمحة*، ۱۹)، *الاماطة عن وجه الاحاطة* (همان، ۲۷)، *نفاضة* (همان، ۹۱، ۱۱۳، ۱۱۹) و *طرفة* (همان، ۶۵، ۹۷) برگرفته است. ۱۴. *مُثْلَی الطریقة فی ذمّ الوثیقة* که مکرر منتشر شده است (منجد، ۲۱/۳). ۱۵. *مفاخرات مالقة و سلا*. ۱۶. *معیار الاختیار فی ذکر المعاهد والدیار*. دو اثر اخیر، چنانکه گذشت، همراه *خطرة الطیف*... و یک رحله از *نفاضة الجراب* چاپ شده است. جز رحلهٔ اخیر، رسائل پیشین قبلاً به صورت پراکنده منتشر شده بودند (نک: EI², III/836). ۱۷. *مقنعة السائل فی (عن) المرض الهائل*. این اثر شاید همان است که ابن خطیب در ترجمهٔ خود با عنوان *الکلام علی الطاعون المعاصر* از آن یاد کرده است (مقری، ۹۹/۷). مولر آن را در ۱۸۶۳م با ترجمهٔ آلمانی درمونیخ منتشر کرده است (الیس، II/126). ۱۸. *نفاضة الجراب فی علالة الاغتراب*، در ۴ سِفر (مقری، ۹۸/۷)، سفرنامهٔ مغربی ابن خطیب در پناهندگی اول اوست که در پایان شامل فهرستی از تألیفات او در مغرب است و در آنجا *نفاضة* را در ۳ سفر معرفی کرده است (*نفاضة*، ۳۶۸). عبادی آن را در قاهره منتشر کرده است (نک: مآخذ).

آثار خطی: ۱. *الاکلیل الذاخر فی من فضل عند نظم التاج من الجواهر* (گیلین، 213؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۴۳/۱؛ *الاکلیل الزاهر فی ما*...)؛ ۲. *بستان الدول* (همانجا؛ مقری، ۹۷/۷ ـ ۹۸)؛ ۳. *التاج المُحَلّیٰ فی مساجلة القِدح المُعَلّی* (گیلین، همانجا)؛ ۴. *تخلیص الذهب* (همانجا)؛ ۵. *الحلل المرقومة*. چنانکه گذشت بروکلمان (GAL, S, II/338) این اثر را با *رقم الحلل* یکی دانسته است (نک: آثار چاپی) و احتمالاً همان است که واندیک (ص ۷۹) با نام *تاریخ الخلفاء و الحلل المرقومة* از آن یاد کرده است. به نوشتهٔ مقری (۹۸/۷) *الحلل المرقومة فی اللمع المنظومة* اثری است منظوم (ارجوزة) در فقه در هزار بیت (الفیة) که ابن خلدون آن را شرح کرده است. از اصل و شرح آن نسخه‌ای به زمان ما نرسیده است (عنان، مقدمه ۷۶/۱)؛ ۶. *السحر و الشعر* (گیلین، 213؛ درنبورگ، I/299)؛ ۷. *طرفة العصر فی دولة بنی نصر*، در ۳ سفر (مقری، ۹۷/۷؛ نک: ابن خطیب، *اللمحة*، ۴). از این اثر نسخه‌هایی با عنوان *نبذة العصر فی اخبار ملوک بنی نصر* شناخته شده است (GAL, S, II/372؛ بوون، 52)؛ ۸. *عمل من طب لمن حب* (مقری، ۹۸/۷؛ گیلین، GAL, S, II/340;194)؛ ۹. *قصیدة فی مدح خیر البریة* (علوش، ۲ (۱) / ۱۰۵)؛ ۱۰. *ما کتب به عن السلطان الی التربة المقدسة حیث قبر رسول الله (ص)* (کاتالوگوس، GAL,S, II/340; II/176)؛ ۱۱. *منظومة فی الطب* (همانجا؛ پرچ، IV/65) که احتمالاً همان *المعلومة* است که ارجوزه‌ای است در طب (نک: مقری، ۹۸/۷ ـ ۹۹)؛ ۱۲. *منظومة فی الطبایع و الطبوع والاصول* (GAL, S, II/339)؛ ۱۳. *الاصول لحفظ الصحة فی الفصول* (GAL, S, II/373؛ آلوارت، V/616-618: با عنوان *الوصول*...).

آثار منسوب: نوشته‌های زیر در مقری (۹۷/۷ ـ ۱۰۱) به ابن

---

1. G.Remiro

خطیب منسوب شده، اما از آنها تاکنون نسخه‌ای به دست نیامده است:

۱. *ابیات الابیات* (مطلعهای اشعار ابن خطیب)؛ ۲. *استنزال اللطف الموجود فی سرّ الوجود*؛ ۳. *البَیْزَرة*؛ ۴. *البیطرة*؛ ۵. *تافه الجَمّ و نقطة من یَمّ* (تدوین نثر ابن الجَیّاب)؛ ۶. *تقریر الشبه و تحریر الشبه*؛ ۷. تدوین شعر *ابن الجیاب*؛ ۸. *حمل الجمهور علی السنن المشهور*؛ ۹. *خلع الرسن فی امر القاضی ابن الحسن*؛ ۱۰. *الدُّرر الفاخرة و اللُّجَج الزاخرة* (تدوین شعر ابن صفوان)؛ ۱۱. *الرد علی الاباحة* (شاید همان *رسالة علی اهل الرد* مذکور در *الاحاطة*، ۶۵/۲ باشد)؛ ۱۲. *رسالة تکون الجنین*؛ ۱۳. *الزبدة الممخوضة*؛ ۱۴. *سَدُّ الذریعة فی تفضیل الشریعة*؛ ۱۵. *عائد الصلة* (ذیل بر صلهٔ ابن الزبیر)؛ ۱۶. *الغیرة علی اهل الحیرة*؛ ۱۷. *فُتات الخوان و لقط الصوان* (قطعه‌های شعر)؛ ۱۸. *ارجوزة فی السیاسة المدنیة*؛ ۱۹. *الرجز فی عمل التریاق الفاروقی*؛ ۲۰. *فی الموسیقی*[؟]؛ ۲۱. *قطع السلوک* (رجز)؛ ۲۲. *الکلام علی الطاعون المعاصر* (نک: آثار چاپی: *مقنعة السائل*)؛ ۲۳. *المباخر الطیبة فی المفاخر الخطیبیة*؛ ۲۴. *المسائل الطبیة*؛ ۲۵. *المعتمدة فی الاغذیة المفردة* (ارجوزة)؛ ۲۶. *المعلومة* (نک: آثار خطی، *منظومة فی الطب*)؛ ۲۷. *مقامة السیاسة*؛ ۲۸. *النثر فی غرض السلطانیات*؛ ۲۹. *النقایة بعد الکفایة*؛ ۳۰. *الیوسفی فی صناعة الطب*.

بغدادی دو اثر دیگر نیز از ابن خطیب نام برده است: *المسائل اللطیفة فی فسخ الحج والعمرة الشریفة* (۴۷۵/۲) و *مَنْح الغریب فی الفتح القریب* (۵۷۶/۲). حاجی خلیفه اثری با عنوان *هدار الکنایات فی تراجم الادباء بالمغرب* نیز به ابن خطیب نسبت داده است (۲۰۲۸/۲) که با توجه به تصحیف بعضی نامهای آثار ابن خطیب در *کشف الظنون*، مانند *طرف العصر* (۱۱۱۰/۲) و *مقاصد الحراب* (۱۷۷۹/۲)، دانسته نیست که نام اثری جز آثار یاد شده است یا صورت مصحّف یکی از همانها.

این نوشته‌های فراوان و گوناگون حاکی از جامعیت علمی ابن خطیب است. معاصران ابن خطیب و نزدیکان به زمان وی، او را به قدرت در شعر و ترسل، تسلط در ستایش و نکوهش و آگاهی برعلوم عقلی و نقلی ستوده و شاعر اندلس و مغرب و از پیشوایان موشح و زجل در عصرخودخوانده‌اند (ابن احمر، ۲۴۳؛ ابن خلدون، *العبر*، ۶۸۹/۷، همو، *المقدمة*، ۴۸۰/۱، ۴۹۹)، هرچند زجل شعر طبقه اشرافی او نبود و هم از این رو مضامین زجلهای او با موضوعهای دیگر زجل پردازان تفاوت داشت (عنان، «ابن الخطیب امام فی الزجل»، ۴۸ ـ ۴۹). شهرت ابن خطیب در همان عصر به اندلس غیراسلامی هم راه یافت و او را در تواریخ قشتاله به نام ابن خطین[1] و به عنوان دانشمندی بزرگ و فیلسوف و وزیر غرناطه می‌شناختند (عنان، مقدمه، ۵۱/۱). مقری به ملاحظهٔ عظمت شخصیت و آثار ابن خطیب ۳ جلد (جج ۵، ۶، ۷) از نوشتهٔ تاریخی معروف خود، *نفح‌الطیب*، را به احوال و آثار او اختصاص داده است. عنان مقایسه‌ای میان ابن خطیب و دوست نامدارش عبدالرحمن بن خلدون انجام داده و همانندیهای چندی میان حوادث زندگی آن دو یافته است. به نظر عنان، اگر ابن خطیب در زمینهٔ زبان و بیان ادبی برتری دارد، ابن خلدون در شیوهٔ تاریخی بر او پیشی می‌جوید («ابن خلدون و ابن خطیب»، ۲۰ ـ ۲۵). شهرت ابن خطیب به عنوان مورخ و ادیب برشخصیت علمی او به عنوان یک طبیب سایه انداخته است، اما تعدد آثار طبی او و پیوندش با طبیبان بزرگ آن عصر غرناطه (*الاحاطة*، ۱۷۱/۳ ـ ۱۷۲، ۱۷۷ ـ ۱۷۸) پژوهشگران را به توجه و بررسی بیشتری در این زمینه فرا می‌خواند.

مآخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر فرائد الجمان فی نظم فحول الزمان*، تحقیق محمد رضوان الدایة، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، تحقیق محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، تحقیق محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ همو، *اعمال الاعلام*، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة*، تحقیق لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *اوصاف الناس فی التواریخ والصلات*، تحقیق محمدکمال شبانه، مراکش، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ همو، *جیش التوشیح*، تحقیق هلال ناجی، تونس، ۱۹۶۷م؛ همو، *الکتیبة الکامنة فی من لقیناه بالاندلس من شعراء المائة الثامنة*، تحقیق احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ همو، *کناسة الدکان بعد انتقال السکان*، تحقیق محمد کمال شبانه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *اللمحة البدریة فی الدولة النصریة*، تصحیح محب‌الدین الخطیب، قاهره، دارالکاتب العربی؛ همو، *نفاضة الجراب*، تحقیق احمدمختار عبادی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *التعریف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ همو، *المقدمة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ پرووانسال، لوی، مقدمه بر *اعمال الاعلام* (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ ترجانی‌زاده، احمد، *تاریخ ادبیات عرب از دورهٔ جاهلیت تا عصر حاضر*، تبریز، ۱۳۴۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ عبادی، احمد مختار، مقدمه بر *نفاضة الجراب* (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ عباس، احسان، مقدمه بر *الکتیبة* (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ علوش، ی. س. و عبدالله الرجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الاقصی)*، پاریس، ۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، مقدمه برالاحاطة (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ همو، «ابن الخطیب امام فی الزجل»، *مجلهٔ العربی*، ش ۱۰۳، ۱۹۶۷ م؛ همو، «ابن خلدون و ابن الخطیب»، *مجلهٔ العربی*، شمارهٔ ویژهٔ آغاز ۱۹۶۶م؛ همو، *فهارس الخزانة الملکیة (تاریخ و رحلات)*، رباط، ۱۴۰۰ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، تحقیق احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۷۸ ـ ۱۹۸۳ م؛ ناجی، هلال، مقدمه بر *جیش التوشیح* (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، مصر، ۱۸۹۶؛ نیز:

Ahlwardt; Bauwen, J., *Manuscrits arabes à la bibliothèque Albert 1er*, Bruxelles, 1968; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London, 1846; Derenbourg, H., *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884; EI²; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, vol. II, London, 1967; GAL,S; Guillén Robles, F. , *Catálogo de los manuscritos arabes*, Madrid, 1889; *Pertsch*.

یوسف رحیم‌لو

اِبْن خُطَیبِ اِرْبِلی، بدرالدین ابوالمعالی محمد بن علی (۶۸۶

---

1. Benhatin

ـ ۷۵۵ ق / ۱۲۸۷ ـ ۱۳۵۴ م)، ادیب، شاعر، نویسنده، نحوی و فقیه شافعی. نسبت او را اربلی موصلی گفته‌اند. از انتساب وی به‌اربل و سپس به‌موصل چنین برمی‌آید که در اربل عراق زاده شده و بعد از آن در موصل اقامت گزیده است. ابن حجر (۳۰۹/۵) او را مردی باهوش و خردمند می‌داند که حافظه‌ای شگرف داشت، چنانکه *الحاوی الصغیر* را در ۶۰ روز و*شمسیة* در علم منطق را یک روزه حفظ کرد. در علم قرائات نیز متبحر بود. از جمله کسانی که نزد وی شاگردی کرده‌اند، ابن رافع است که در *ذیل تاریخ بغداد* استاد را ستوده است. از نحوهٔ زندگانی او اطلاعی در دست نیست، جز اینکه روزگاری به‌نمایندگی از جانب امیر موصل به‌مصر رفت و پس از ۵۰ روز اقامت در مصر به‌موصل بازگشت. غیر از ارجوزه‌ای که از آن به‌تفصیل سخن خواهد رفت، آنچه از نظم او در میان کتب برجای مانده دو بیت زیبای عاشقانه است (همانجا).

آثاری که به‌ابن خطیب نسبت داده‌اند، عبارتند از: ۱. حاشیه بر کتاب *تسهیل الفوائد* ابن مالک در نحو (بغدادی، ۱۳۵/۲)؛ ۲. شرحی بر کتاب *الحاوی الصغیر*، تألیف شیخ نجم‌الدین قزوینی شافعی که در بیان فروع مذهب‌شافعی نگاشته‌شده است(حاجی‌خلیفه،۶۲۶/۱)؛ ۳. شرح کتاب *الکافیة الشافیة* ابن مالک در نحو (همو، ۱۳۶۹/۲)؛ ۴. بروکلمان رساله‌ای به‌نام *فی تعریف العلوم* بدو نسبت داده است (II/ 218)؛ ۵. علاوه بر آنچه گذشت در ۱۳۱۳ ق / ۱۸۹۵ م کتاب کوچکی به‌نام *ارجوزة الانغام*، شامل ۱۰۰ بیت در علم موسیقی که در هند به‌دست آمد و در پایان آن مؤلف نام خویش را (محمد بن علی ابن خطیب اربلی) ذکر کرده و گوید آن را در مدت یک روز یا کمتر در «رنداد» (*المشرق*، ۸۹۵) یا «مرتداد» (شاید مراد او، ماه مرداد بوده)، در ۷۲۹ ق / ۱۳۲۹ م سروده است (عزاوی، ۱۱۲ ـ ۱۱۳). این ارجوزه در ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م در مجلهٔ *المشرق*... تحت عنوان «جواهر النظام فی معرفة الانغام» انتشار یافت. ناشر صریحاً متذکر می‌گردد که با وجود تفحص بسیار هیچ‌گونه اطلاعی دربارهٔ ناظم ارجوزه نیافته و در هیچ یک از فهرستهای اروپا و مصر و آستانه (استانبول) ذکری از آن ندیده است (*المشرق*، همانجا). در ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م عزاوی نسخهٔ دیگری به‌دست آورد و آن را پس از مقابله با متن *المشرق* در کتاب خود *الموسیقی العراقیة فی عهد المغول والترکمان* مجدداً به‌چاپ رسانید (صص ۱۰۶ ـ ۱۱۳). همچنین شرحی بر ارجوزه با نام *برءالاسقام، شرح القصیدة فی الانغام* در کتابخانهٔ برلین (شم ۵۵۱۵) موجود است که در آغاز آن به‌مؤلف قصیده، یعنی «محمد بن [علی] الخطیب الاربلی» اشاره شده است (*آلوارت*، 7/62). پیدا شدن همین ارجوزه سبب گردید که بسیاری از مؤلفان معاصر، ابن خطیب را در موسیقی نیز صاحبنظر بدانند. عزاوی از این حد نیز فراتر رفته با تمسک به‌کتاب *مسالک الابصار*، ابن خطیب را از مشاهیر موسیقی روزگار خود می‌شمارد که در مجالس غنای هولاکو شرکت می‌کرده است. همو جمال‌الدین دیسنی (الدّاسنی) را از جملهٔ شاگردان وی در علم موسیقی می‌داند (ص ۴۷)، اما از آنجا که هیچ یک از متقدمین ذکری از این ارجوزه به‌میان نیاورده و حتی اشاره‌ای به‌شناخت وی از علم موسیقی نکرده‌اند، و نیز با توجه به‌مرتبت او در علم فقه، پذیرفتن آمد و شدهای او به‌مجالس غنا سخت بعید به‌نظر می‌رسد. از سالهای پایان زندگی او اطلاعی در دست نیست و حتی منابع کهن، با آنکه برخی تاریخ ولادت وی را آورده‌اند، گویی از سال وفاتش بی‌اطلاع بوده‌اند. حاجی خلیفه هم که به‌وفات او اشاره کرده، تاریخ نادرستی آورده است. تاریخ یاد شده در آغاز مقاله، از قول متأخران است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ عزاوی، عباس، *الموسیقی العراقیة فی عهد المغول والترکمان*، بغداد، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ *المشرق*، «جواهر النظام فی معرفة الانغام»، س ۱۶، ۱۹۱۳ م؛ نیز: Ahlwardt; GAL, S.

مریم صادقی

اِبْنِ خَطیبِ داریّا، ابوالمعالی محمد بن احمد بن سلیمان بیسانی (۷۴۵ ـ ۸۱۰ ق/ ۱۳۴۴ ـ ۱۴۰۷ م)، شاعر، ادیب و لغوی. سیوطی کنیهٔ او را ابوعبدالله آورده است (۲۵/۱) و برخی ابوالمعاطی نیز ذکر کرده‌اند (شوکانی، ۱۰۶/۲) که ظاهراً تصحیف ابوالمعالی است. همچنانکه نسبت «نیسابوری» (ابن عماد، ۸۹/۷) و «بیانی» (سخاوی، ۳۱۰/۶) بی‌گمان تحریفی از بیسانی است. پدرش خطیب یکی از نواحی شام به نام داریّا بوده و به همین سبب وی به این نام معروف شده است (فروخ، ۸۲۸/۳). ابن حجر (۸۱/۶) او را داماد مجدالدین فیروزآبادی صاحب *قاموس المحیط* می‌داند.

وی علوم عقلی و نقلی، نحو، فقه و حدیث را نزد کسانی چون ابوالحرم قلانسی، عبدالوهاب بن ابی العلاء و عماد بن کثیر (سیوطی، ابن حجر، همانجاها؛ سخاوی، ۳۱۱/۶) فرا گرفت. از کودکی به سرودن شعر پرداخت تا آنکه به قول ابن حجر (۸۰/۶، ۸۱) بزرگ‌ترین شاعر عصر خود گردید. ابیاتی از اشعار او را به طور پراکنده در آثار نواجی (صص ۱۳۷، ۱۳۸)، سخاوی (۳۱۱/۶، ۳۱۲)، سیوطی (همانجا)، شوکانی (۱۰۷/۲) می‌توان یافت که جمعاً از حدود ۷۰ بیت تجاوز نمی‌کند و اشعاری نیز در وصف بنای «آثار نبوی» واقع در ناحیهٔ معشوق مصر داشته که دو بیت از آن را بر دیوارهٔ این بنا نوشته بوده‌اند (نک: سخاوی، ۳۱۲/۶).

ابن خطیب در ابتدا شاعری هزل‌گو و هرزه‌سرا بود (شوکانی، ۱۰۶/۲) و ابراهیم بن محمد بشتکی را هجو گفت و برهان بن جماعهٔ قاضی را مدح و سپس هجو نمود و کسانی چون ابوالبقاء و اشرف شعبان و جلال‌الدین بلقینی را مدح گفت (ابن حجر، ۸۰/۶؛ ابن تغری بردی، ۱۴۴/۱۵). ابن حجر عسقلانی (۸۱/۶) شاگرد وی بود و از او شعر و حدیث شنید. سخاوی (۳۱۰/۶)تیزهوشی و وسعت تخیّل او را سخت ستوده گوید: وی قادر بود هر حقی را باطل نمایاند و هر باطلی را حق، و هرگاه می‌خواست به این شیوه با بزرگان مزاح کند، نثری که خود «سریاقات» می‌خواند، می‌نگاشت و در آن کلمات معمول و آشنا را

در ترکیباتی چنان مهمل و بی‌معنی در پی هم می‌نهاد و سپس ظاهری چنان عالمانه به آن می‌بخشید که خواننده دچار سرگردانی می‌شد. کار این گونه مزاحهای او، گاه سخت بالا می‌گرفت. مثلاً یک بار که ـــ به رغم این خصلت ـــ به کار قیمت‌گذاری املاک دمشق مشغول بود، سند ملکی را به نام غزانیه جعل کرد و برای اجازهٔ فروش به برهان بن جماعه عرضه داشت. قاضی برهان به فراست دریافت که این سند بر یکی از زاویه‌های مسجد بنی امیه به نام غزالیه منطبق است و ابن خطیب خواسته است پس از تصویب قاضی، غزانیه را به غزالیه تبدیل کند و موجب رسوایی او گردد. این ماجرا سبب شد که ابن جماعه درصدد دستگیری ابن خطیب برآید، اما ابن خطیب از چنگ او به قاهره گریخت و مدتی را در حمایت ابن غراب به سر برد و سپس به بیسان برگشت و در آنجا رحل اقامت افکند (سخاوی، ۳۱۰/۶ـ ۳۱۱). در اینجا بود که هجا گویی و هرزه سرایی را رها کرد و به زهد و پارسایی روی آورد (شوکانی، ۱۰۶/۲) و سرانجام در بیسان درگذشت.

آثار خطی موجود او عبارت است از *انموذج مراسلات* در دمشق (نک: GAL, II/17)؛ قصیده‌ای (۲۶ بیت) در برلین (آلوارت، شم 8471. 7882)؛ موشحه‌ای در گوتا (پرچ، IV/233) و دیوان شعر او که به گفتهٔ زرکلی (۳۳۰/۵) یک نسخه از آن در رباط موجود است. آثاری چند نیز به او نسبت داده‌اند که عبارت است از ارجوزه‌ای شامل ۳۰۰ بیت که در آن به ذکر راویان پیامبر (ص) و صحابه پرداخته؛ *الامتاع بالاتباع*؛ *الأمداد فی الاضداد*؛ *تحصیل الادوات بتفصیل الوفیات* در تاریخ صحابه؛ *رونق المحدث* (سخاوی، ۳۱۱/۶)؛ *سبک النظم مع الشرح* (سیوطی، همانجا)؛ *طرح الخصاصة بشرح الخلاصة* که شرح *الفیهٔ* ابن مالک است؛ *طَرْف اللسان بطرق الزمان*؛ *کتاب اللغة* (سخاوی، همانجا)؛ *اللّیث والضرغام* در علم لغت (سیوطی، همانجا)؛ *محبوب القلوب*؛ *مطالب المطالب*؛ *ملاذ الشّواذّ* در شواذّ لغوی قرآن (سخاوی، همانجا)؛ *نهایة الأمنیّات فی الکلام علی حدیث إنّما الاعمال بالنیّات* (شوکانی، ۱۰۷/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شوکانی، محمد بن علی، *البدرالطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ نواجی، محمد بن حسن، *حلبة الکمیت*، قاهره، ۱۹۳۸ م؛ نیز: Ahlwardt; GAL; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1878 – 1892.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ خَطیبِ الدَّهْشه، نورالدین ابوالثّناء محمود بن احمد بن محمد حَمَوی (۷۵۰ ـ ۸۳۴ ق/ ۱۳۴۹ ـ ۱۴۳۱ م)، محدّث، فقیه، قاضی و ادیب شافعی. خاندان وی از فیوم مصر بود. پدرش خطیبِ جامعه دهشه بود و از این رو به لقب خطیب الدّهشه مشهور شد (سخاوی، ۱۲۹/۱۰). سخاوی وی را همدانی نیز خوانده (همانجا) که دلیل آن روشن نیست. در منابع قدیم‌تر مانند *طبقات الشافعیهٔ* ابن قاضی شهبه و *انباء الغمرِ* ابن حجر چنین نسبتی دیده نمی‌شود. او در حماة نزد استادانی چون شهاب مرداوی، قاسم ضریر و کمال معرّی به فراگیری فقه و حدیث پرداخت و قرآن را حفظ نمود. پس از آن به مصر و شام سفر کرد و از عالمان آن دیار نیز دانش آموخت (ابن قاضی ۱۴۱/۴؛ سخاوی، ۱۳۰/۱۰). وی در روزگار خود رئیس شافعیان حماة بود (همانجا). در دولت المؤید به‌مقام قضای آنجا گمارده شد او دراین‌سمت با پاکدامنی به کار پرداخت و همواره به زهد و پارسایی زیست (ابن قاضی، همانجا)، اما در اوایل ۸۲۶ ق در دولت اشرف برسبای از قضاوت برکنار و خانه‌نشین شد (ابن عماد، ۲۱۰/۷) و تا هنگام وفات در حماه به فتوا و تحقیق و تألیف و تدریس پرداخت (سخاوی، ۱۳۰/۱۰). وی با اینکه حضور ذهن بسیار داشت، اما به گفته ابن قاضی شهبه (۱۴۱/۴ ـ ۱۴۲) گاه در نقل دچار غفلت و سهل‌انگاری می‌شد. وی در ادب نیز چیره‌دست بود و خط زیبایی داشت (ابن حجر، ۲۴۹/۸) و شعر نیز می‌سرود و بین او و بدرالدین ابن قاضی اذرعات مکاتباتی به نظم برقرار بود (همانجا) و نمونه‌هایی از اشعارش در برخی از منابع احوال او آمده است.

آثار:

الف ـ چاپی: *تحفة ذوی الارب فی مشکل الاسماء والنّسب*، در علم رجال که به کوشش تراوگوتمان[1] در لیدن (۱۹۰۵ م) به چاپ رسیده است (سرکیس، ۹۳).

ب ـ خطی: ۱. *التقریب فی علم الغریب* که مختصری از کتاب دیگر وی موسوم به *تهذیب المطالع* است (نک: سخاوی، ۱۳۰/۱۰؛ برای نسخه‌های این کتاب نک: خدیویه، ۲۸۶/۱ ـ ۲۸۷؛ ازهریه، ۱۰/۴، ۱۰، لوفگرن، شم 132(A))؛ ۲. *تهذیب المطالع لترغیب المطالع* که تهذیبی از کتاب *مطالع الانوار* ابن قرقول بوده و در علم غریب الحدیث است، دو نسخه از آن در مصر موجود می‌باشد (خدیویه، ۲۹۱/۱؛ سید، ۱۹۰/۱)؛ ۳. *شرح الکافیة الشافیة* که گویا همان *تحریر الحاشیة فی شرح الکافیة الشافیة* باشد که سخاوی (همانجا) به آن اشاره کرده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (نک: GAL, S, I/526)؛ ۴. *شرح وسیلة الاصابة الی طریق صنعة الکتابة* که شرحی است بر منظومهٔ *وسیلة الاصابة* از خود وی. نسخه‌های آن در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۱۵۲/۶)، توپکاپی (کاراتای، شم 8194) چستربیتی (آربری، شم 4413)، المالی (نک: پارماکسیز اوغلو، III/135) موجود است (درمورد آثار منسوب نک: ابن قاضی شهبه، ابن حجر، سخاوی، همانجاها).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*،

1. Traugottmann

قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ سرکیس، چاپی؛ سید، خطی؛ نیز:
Arberry; GAL, S; Karatay. F. E., *Topkapı Sarayı müzesi kütüphanesi arapça yazmalar katalogu*, Istanbul, 1969; Löfgren, Oscar, and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vicenza, 1975; Parmaksızoğlu, ismet, *Türkiye yazmaları Toplu kataloğu*, Istanbul, 1983.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ خَفاجا، شهاب الدین احمد بن موسی صَفَدی (د ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م)، محدث و فقیه شافعی. وی از مردم صَفَدْ (شهری در فلسطین) بوده و در همانجا رشد و کمال یافته است، اما پس از مدتی به یکی از آبادیهای صَفَد نقل مکان کرد و در همانجا به کار تألیف و عبادت و افتاء پرداخت (ابن حجر، ۳۸۱/۱). وی از ابن زملکانی (د ۷۲۷ ق/ ۱۳۲۷ م) و دیگران فقه و حدیث آموخت. او را در بعضی از ابواب فقه مانند ارث و وصیت چیره‌دست دانسته‌اند (ابن قاضی ۱۷/۳). به نظر می‌رسد که وی زندگی را به قناعت و سادگی به سرآورده است. ازاین‌رو، چنانکه آورده‌اند، هرگز منصب و مقامی نپذیرفت و هیچ‌گونه مستمری از کسی دریافت نکرد. معاش او از راه کشاورزی تأمین می‌شد (همو، ۱۷/۳ ـ ۱۸؛ ابن حجر، همانجا).

آثار: ۱. *منهاج السالکین*، شرح اربعین نَوَوی: نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ توپکاپی (کاراتای، شم 3142) و بخشی از آن در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S,I/683)؛ ۲. *المسائل والفوائد*: نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (زرکلی، ۲۶۱/۱)؛ ۳. *شرح التنبیه*، ده مجلد، دربارهٔ فقه شافعی (ابن قاضی، ۱۸/۳)؛ ۴. *العمدة*، مختصری در فقه (همانجا). ظاهراً از دو اثر اخیر تاکنون نسخه‌ای در جایی یافت نشده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ زرکلی، *الاعلام*؛ نیز:
GAL,S; Kārātāy, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1964.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ خَفاجه، ابواسحاق ابراهیم بن‌ابوالفتح بن عبدالله بن خفاجه (۴۵۱ ـ ۵۳۳ ق / ۱۰۵۹ ـ ۱۱۳۹ م)، شاعر عصر ملوک الطوایف و مرابطون در اندلس. ابن خلکان سال تولد وی را ۴۵۰ ق آورده (۵۷/۱)، اما ابن ابار به روایت ابوعبدالله مکناسی می‌نویسد که ابن خفاجه خود این تاریخ را ۴۵۱ ق ذکر کرده است (*التکملة*، ۱۴۴/۱). ابن خفاجه در سرزمین حاصلخیز و زیبای جزیرهٔ شُقْر[1] نزدیک شاطبه[2] از توابع بلنسیه چشم به جهان گشود و از این رو نسبت جزیری و شقری یافت. وی در خانواده‌ای توانگر و بهره‌مند از علم و ادب زاده شد و تربیتی نیکو یافت. در زندگی و شعر او دو دورهٔ متمایز دیده می‌شود: نخست دوره‌ای که با تحصیل علم و نیز به عیش و نوش گذشت و دوم دورهٔ سالمندی و پارسایی او (عباس، ۲۰۶؛ دایه، *تاریخ النقد الادبی*، ۳۶۴، ۳۶۵). ابتدا به رسم زمانه در شهر خود به آموختن علوم متداول چون قرآن، حدیث، فقه و ادب پرداخت، سپس به شهرهای مهم اطراف مانند شاطبه، مرسیه و جز آنها سفر کرد و از محضر اساتیدی چون ابوعلی صدفی، قاضی و محدث، ابوعمران موسی بن ابی تَلید، فقیه، ابوبکر عتیق بن اسد، قاضی، فقیه و ادیب، ابواسحاق ابراهیم بن صواب، لغت‌شناس و ادیب، بهره‌ها برد (ابن ابار، *التکملة*، ۱۴۳/۱)، امّا بی‌گمان اساتید دیگری را نیز درک کرده که اکنون شناخته نیستند. افزون براین چنانکه از دیوانش برمی‌آید، وی با بسیاری از علما و بزرگان عصر ارتباط داشته است. از میان علوم گوناگون ابن خفاجه از آغاز دلبستهٔ شعر و ادب گشت (نک: ص ۶)، گرچه در لغت، حدیث و فقه نیز چنانکه از طبقهٔ استادانش برمی‌آید، دستی داشت و دوست وی ابن خاقان (ص ۲۳۰) نیز از او با عنوان فقیه ادیب یاد کرده است. ابن خفاجه در عصری پرورش یافت که اندلس و به ویژه شرق آن در اوج ویرانی و نابسامانی بود و او خود در اشعارش اشاراتی به این ویرانیها دارد (پرز، 127). شرق اندلس خصوصاً بلنسیه بارها مورد تاخت و تاز قرار گرفته و به ویرانه‌ای بدل شده‌بوداین وقایع غم‌انگیز درروحیهٔ حساس وی اثری عمیق داشت، چنانکه در برخی از اشعارش جلوه‌های این نگرانی را می‌تواند دید (صص ۲۰۸ ـ ۲۰۹، ۳۵۴). با اینهمه گویی زندگی خود او چندان دچار تلاطم نشد و دوران جوانی را به لذت و خوشگذرانی سپری کرد. هرگز تن به ازدواج نداد و به گفتهٔ ابن بسّام (۲(۳)/ ۵۴۱) در میدان لهو ومجون افسار گسیخته بود (قس: ابن خاقان، ۲۳۱). با اینهمه و به رغم آنکه او خود در جای جای دیوانش به عیاشیهای دوران جوانی اشاره می‌کند (صص ۱۶۳، ۲۷۲، جم)، چون بعدها دانست که ابن خاقان جوانیش را آن گونه وصف کرده، آزرده خاطر شد و ابیاتی در عتاب وی سرود (صص ۲۰۴ ـ ۲۰۶)؛ ابن خاقان، ۲۳۲، ۲۳۳؛ قس: عباس، ۲۰۸). از دوران جوانی ابن خفاجه بیش از این آگاهی نداریم، هر چند که در اشعار و اخبار دوران پیری او، اشاراتی به عهد جوانی نیز رفته است. وی چنانکه خود گوید: در اواخر عصر ملوک الطوایف یعنی در اوج فعالیتهای سیاسی و نظامی مسیحیان برای تصرف بلنسیه کـه وی ۳۰ ساله بود، سفری به عُدوه (مغرب) کرد، اما دیری در آنجا نماند و در حدود ۴۸۳ ق / ۱۰۹۰ م به زادگاه خود بازگشت (ص ۳۶۷). اشعاری که وی در مدت اقامتش در مغرب سروده، حاکی از رنج غربت و اشتیاق به بازگشت به اندلس است (برای نمونه نک: ص ۱۳۶). به گفتهٔ ابن ابار، ابن خفاجه در نوجوانی در شمار شعرایی بود که به دربار تمیم ابن‌معز بن بادیس (۴۲۲ ـ ۵۰۱ ق / ۱۰۳۱ ـ ۱۱۰۸ م) پنجمین امیر بنی‌زیری پناه بردند (*الحلة*، ۲۲/۲) که این نشان از سفر دیگر او به مغرب دارد، اما هیچ یک از منابع به این مطلب اشارتی نکرده‌اند و با توجه به زندگی بی‌دغدغه و آرام ابن خفاجه در جوانی، چنین سفری بعید می‌نماید.

در قلمرو شعر، ابن خفاجه نخست مجذوب شاعران متأخر مشرق

1. Alcira (Jucar)   2. Játiva

زمین، به ویژه شاعران قرن چهارم شد و گاه به تقلید و گاه در معارضه با آنان شعر می‌سرود (ص ۶؛ غازی، ۵). کم‌کم اوان جوانی به سر آمد و او تحولی در سبک شعری خود پدید آورد، اما پیش از آن برای مدتی شعر و شاعری را کنار گذاشت و به گفتهٔ خود وی چنان شد که گویی هرگز با شعر انس و الفتی نداشته است، تا آنکه در ۴۹۵ ق مرابطون، بلنسیه را از مسیحیان بازپس گرفتند و امنیت و آرامش در آنجا حکمفرما شد. ابن خفاجه از این اوضاع خشنود گشت و در مدیحه‌ای مقدم امیر مرابطی ابواسحاق ابراهیم بن یوسف بن تاشفین (د پس از ۵۱۵ ق) را گرامی داشت و این آغازی دوباره در زندگی شعریش بود (صص ۷، ۱۰۲ ـ ۱۰۵؛ پرز، 107). وی در این دوره امیران ووزیران مرابطی را بسیار مدح گفت (عباس، ۲۰۶) که ظاهراً این کار از روی چاپلوسی نبود، زیرا وی آنان را به دیدهٔ فرشتگان نجاتی می‌نگریست که وحدت اندلس را بدان بازگردانده و نویدبخش مجد و شکوه دوبارهٔ آن شده‌اند (بستانی، *ف*، ۲۲/۳، ۲۳). امّا وی در دورهٔ ملوک الطوایف نیز هیچ‌گاه هنر خود را وسیلهٔ تقرب به درباریان قرار نداده بود (ابن‌بسام، ۳(۲)/۵۴۲) و احتمالاً سبب این امر توانگری و بی‌نیازی او از امرا بود (نک‍: ابن خفاجه، ۸؛ غازی، ۵). وی خود در دیوانش به پاره‌ای از املاک خویش اشاره کرده است (صص ۳۳، ۴۸).

دورهٔ دوم زندگی ابن خفاجه که دورهٔ تحول روحی و کهنسالی اوست، در زهد و پارسایی گذشت. ابن خاقان زهد او را به زهد عُروة ابن اُذَینه زاهد و شاعر غزل سرای عصر اموی (د ح ۱۳۰ ق) تشبیه کرده و داستان توبهٔ وی را نیز نقل کرده است (ص ۲۳۱). ابن خفاجه خود ضمن نامه‌ای به استاد خویش ابواسحاق بن صواب ماجرای این بازنگری و تحول درونی خود را نقل کرده است (نک‍: صص ۶۳ ـ ۶۵). با اینهمه وی در *دیوان* خود برخی از اشعار دوران خوش جوانی را آورده است و این امر ظاهراً دلایل صرفاً ادبی داشته، زیرا خود به صراحت از آنها استغفار کرده است (نک‍: ص ۱۵۷؛ قس: دایه، *ابن خفاجه*، ۲۹).

پس از استیلای مرابطون براندلس، شهرت و آوازهٔ ابن خفاجه همه جا پیچید و او مورد توجه دوستداران ادب قرار گرفت و امیران و صاحب منصبان او را سخت حرمت می‌نهادند و خواسته‌ها وشفاعتهای خرد و کلان او را می‌پذیرفتند. وی با بسیاری از رجال سیاسی و علمی اندلس و مغرب مراوده داشت، به پیشواز آنان می‌رفت، در مراسم و مجالس آنان شرکت می‌جست و در مدح آنان قصیده می‌سرود (مثلاً قصیده‌ای در مدح امیر ابراهیم بن یوسف در عید فطر ۵۱۰ ق، نک‍: صص ۵۶ ـ ۶۰؛ ابن خاقان، ۲۳۸ ـ ۲۴۱). او با ادیبان و دانشمندان عصر خود نیز مکاتبات و معارضاتی داشت که گاهی به هجو می‌کشید، چنانکه مثلاً در یک مورد ابن درّاج نحوی را هجوی سخت گفت (ص ۳۵۲؛ دایه، همان، ۳۰؛ بستانی، ۲۶۴). ابن خفاجه که در این زمان آوازه‌اش به سرزمینهای شرق اسلامی نیز رسیده بود، در ۶۴ سالگی به تشویق و اصرار دوستانش به گردآوری آثار نظم و نثر خود پرداخت و با مهارت و شور و حالی که در این زمان داشت، دست به نقد و پیرایش آنها زد، پاره‌ای را اصلاح و پاره‌ای را حذف کرد. از این رو *دیوان* ابن خفاجه همهٔ آثار وی از جمله بسیاری از اشعار معروفش را که به تألیفات کسانی چون ابن بسّام راه یافته است، در برندارد (صص ۸ ـ ۹؛ غازی، ۵، ۶). ظاهراً انگیزهٔ اصلی وی در حذف و اصلاح این اشعار، که حاصل دورهٔ پیش از توبهٔ او بود، آن بوده که نمی‌خواسته رفتار و کردار دورهٔ جوانی مایهٔ سرافکندگیش شود. احتمالاً به همین سبب نیز در بحث از صناعت شعر در خطبهٔ *دیوان* (صص ۱۰ ـ ۱۱) تخیل را مقصود اصلی شعر دانسته و صدق و راستی و یا بیان واقعیتها را در آن ضروری نشمرده و از این طریق کوشیده است خود را از این تهمت برهاند که آن اشعار، تصویر واقعی زندگی خود او در جوانی بوده است (نک‍: عباس، ۲۰۸).

بعد از گردآوری *دیوان* و در سالهای باقی ماندهٔ عمر وی بسیاری از شاگردان و مشتاقان نزد او می‌شتافتند و به قرائت و استنساخ دیوانش می‌پرداختند، نام بسیاری از اینان در منابع آمده است (نک‍: غازی، ۸، ۹؛ قس: ابن ابار، *التکملة*، ۱۴۴/۱؛ همو، *المعجم*، ۵۹). *دیوان* ابن خفاجه از ۳ بخش: خطبه، اشعار و نامه‌ها و مقدمه‌ها تشکیل شده است: الف ـ خطبه که مقدمه‌ای است بر *دیوان* و در آن شاعر نکات ارزشمندی از زندگی معنوی و شاعرانهٔ خود را از آغاز تا زمان گردآوری *دیوان* بیان می‌کند. سپس نظراتی دربارهٔ شعر و نقد آن عرضه می‌دارد، خرده گیران شعر را به باد انتقاد می‌گیرد، از مکتب شعری خویش دفاع می‌کند و نمونه‌هایی از شعر خود را نیز که به سبک شاعران شرق اسلامی سروده است، می‌آورد. ب ـ نظم، شامل گزیدهٔ سروده‌های وی است که بر حسب زمان، قافیه یا موضوع تنظیم نشده است. او خود در خطبهٔ *دیوان* (ص ۱۱) می‌گوید اگر اجل مهلتش دهد، *دیوان* را به ترتیب قافیه و حروف الفبا تنظیم می‌کند (غازی، ۱۰، ۱۱؛ قس: ابن بشکوال، ۹۹/۱). ج ـ در *دیوان* چندین نامه از او ثبت است که به دوستان یا بزرگان زمان نوشته شده است. علاوه بر این برخی از قصاید، شامل مقدمه‌های منثوری است که به منظور توضیح در باب آن قصیده آورده شده است و احیاناً حاوی نکات لغوی و ادبی است.

ابن‌خفاجه در موضوعهای گوناگون شعر سروده، ولی غالب اشعار وی در وصف طبیعت است. او را بزرگ‌ترین شاعر طبیعت در اندلس و حتی دیگر سرزمین‌های اسلامی دانسته‌اند (عباس، ۲۰۴؛ رکابی، ۷۳). مهارت او در این قلمرو و اشعار فراوان و پرشوری که در وصف گلها، میوه‌ها، درختان، باغها و جویبارها سروده، سبب شده است که به وی لقب «جنّان» (باغبان) دهند (مقری، ۴۸۸/۳؛ پالنسیا، ۱۲۳). تعابیر زیبا و دلکش وی در وصف طبیعت سرسبز اندلس چنان است که گویی روح او با طبیعت آن دیار و مظاهر فریبندهٔ آن درآمیخته است. طبیعت در اشعار او جان می‌گیرد و نمودهای مختلف آن صفات و شخصیت انسانی می‌یابند. تحرک و حیات تصاویر در شعر او چنان است که گویی شاعر در تخیلات رؤیاگونهٔ خود شاهد رقص و جنبش مظاهر

طبیعت بوده است (عباس، ۲۱۴). اصولاً شخصیت‌یافتن‌طبیعت‌وتخیل بسیار قـوی از ویژگیهای بارز شعر ابن‌خفاجه است (همو، ۲۰۸؛ ضیف، ۴۴۵؛ رکابی، ۷۶). روحیات خاص وی نیز البته در این عرصه اهمیت ویژه دارد: او مردی به غایت حساس و نازک‌طبع و مسحور زیباییهای انسانی و طبیعی بود. حساسیت و مشکل‌پسندی او حتی در خوراک و پوشاک و رفتار او نیز مشهود بود (نک: ضبی، ۲۰۳؛ دایه، *ابن‌خفاجه*، ۲۷). ابن‌خفاجه از تنهایی و بی‌کسی می‌ترسید، اندیشهٔ مرگ تأثیری عمیق بر روح او داشت و گذشت زمان که تجسم آن را در مرگ دوستان و پیری و تنهایی خویشتن می‌دید، او را به بیمی توان‌فرسا دچار ساخته بود، چنانکه به روایت ضبّی (صص ۲۰۲ ـ ۲۰۳) اغلب به کوههای اطراف می‌رفت و پیوسته خطاب به نفس خویش فریاد می‌زد که «ای ابراهیم خواهی مُرد» وآنگاه بیهوش بر زمین می‌افتاد. پاره‌ای از مظاهر بی‌جان طبیعت از جمله کوه و ماه که در اشعار وی شخصیت انسانی یافته‌اند، تجسم این‌تنهایی و وحشت او از مرگند و نگرش شاعر را نسبت به موقعیت انسانی خود وی نشان می‌دهند (نک: عباس، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸ ـ ۲۱۰).

او را صنوبریِ اندلس نیز لقب داده‌اند (نک: مقری، همانجا). بی‌گمان ابن‌خفاجه از ظرافتهای سبک صنوبری (د ۳۳۴ ق) در وصف طبیعت آگاهی داشته است، با اینهمه شاعر اندلسی در به کار بردن تعابیر بدیع و روح بخشیدن به طبیعت بی‌جان بر صنوبری مشرق برتری دارد (بستانی ف، ۲۳/۳). ابن‌خفاجه در مدح، غزل، عتاب، رثا و زهد نیز اشعاری سروده، اما هیچیک از آنها به پایهٔ اشعار وی در وصف طبیعت نمی‌رسد. اسلوب شعری ابن‌خفاجه به تصریح خود وی (صص، ۶، ۱۲ ـ ۱۷) متأثر از اسلوب شعر شاعران بزرگ مشرق زمین از جمله متنبّی، شریف رضی، مهیار دیلمی و عبدالمحسن صوری است. ابوتمّام و بُحتری نیز از جمله شاعرانی هستند که در این تأثیر سهیم بوده‌اند (ضیف، ۴۴۵؛ پرز، 36). به همین دلیل نیز ابن‌خفاجه را همچون غالب شاعران اندلس مقلّد و دنباله‌رو شاعران شرقی شمرده‌اند (نک: ضیف، ۴۴۷ ـ ۴۴۹؛ رکابی، همانجا)، گرچه این تقلید را نمی‌توان از ذوق و ابتکار تهی دانست، وانگهی او به اسلوب خاصی ملتزم نبود و هر سبکی را که با ذوق و قریحه‌اش سازگارتر بود، برمی‌گزید (دایه، همان، ۱۰۳)، به خصوص در وصف طبیعت که در قلمرو آن خود شاعری صاحب سبک بود و به گفتهٔ گارسیاگومز سبک وی که به خفاجی معروف بود، تا آخرین روزهای حکومت غرناطه باقی بود (پالنسیا، ۱۲۴) و شاعرانی مثل ابن‌زقّاق (خواهرزادهٔ ابن‌خفاجه) و ابن‌زمرک (د ۷۹۶ ق) از آن متأثر بوده‌اند (ابن‌سعید، ۳۲۳/۲؛ پالنسیا، ۱۴۰). شعر ابن‌خفاجه از دانش وسیع ادبی و لغوی و تاریخی او نیز حکایت دارد. فصاحت در الفاظ و عبارات، کوشش مستمر در ابداع معانی، بهره‌گیری از تصاویر بی‌شمار و استفادهٔ فراوان از صنایع بدیعی، از خصوصیات سبک شعر اوست (نک: دایه، همان، ۹۷). با این حال اشعار وی از معانی عمیق فلسفی به‌دور است و استفادهٔ بسیار وی از محسنات لفظی و مصطلحات ادبی و لغوی گاه سبب تکلف شده است (همان، ۱۰۳؛ زیات، ۳۱۷). خردهٔ دیگری که متقدمان بر شعر وی گرفته‌اند، همانا کثرت و ازدحام معانی در یک بیت است (ابن‌خلدون، ۱(۵)/۱۰۷۷)، هرچند که همین امر را متأخران دال بر تخیل قوی ابن‌خفاجه و خلاقیت او در ابداع معانی دانسته‌اند (دایه، همان، ۹۷؛ ضیف، ۴۴۶). نثر ابن‌خفاجه، همچون نثر بسیاری از ادیبان معاصر وی مبتنی بر اسلوب ابن عمید یعنی نثری مسجع و آهنگین و حاوی انواع جناس و احیاناً طباق است که‌گاه دچار تکلف و پیچیدگی شده است (دایه، همان، ۸۸ ـ ۸۹).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی ـ تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ ابن‌خفاجه، *دیوان*، به کوشش مصطفی غازی، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ بستانی ف: بستانی، فؤادافرام، *الروائع: ابن‌خفاجه*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ پالنسیا، گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۲۸م؛ دایه، محمد رضوان، *ابن‌خفاجه*، دمشق، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ همو، *تاریخ النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۱ق / / ۱۹۸۱م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ زیات، احمدحسن، *تاریخ الادب العربی*، بیروت ـ دمشق، دارالحکمة؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة‌الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ ضیف، شوقی، *الفن و مذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، ۱۹۷۸م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف و مرابطین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ غازی، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر دیوان ابن خفاجه (نک: ابن خفاجه در همین مآخذ)؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ نیز:

Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

احمد پادگوبه هزاوه

اِبْـن خَفیف، ابـو عـبدالله محمدبـن خفیـف بـن اَسفکُشاذ (اسفکشار) ضبّی (د ۳۷۱ ق/ ۹۸۱ م)، معروف به «شیخ کبیر»، از مشایخ بزرگ صوفیهٔ فارس و مؤسس سلسلهٔ خفیفیّه. شاگرد او ابوالحسن دیلمی کتابی در سیرت استاد خود نوشته و از دیده‌ها و شنیده‌های خود نکات و روایات بسیار دربارهٔ احوال و اخلاق او نقل کرده است. اصل این کتاب از میان رفته، ولی ترجمهٔ فارسی آن به قلم رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی (سدهٔ ۸ ـ ۹ ق) در دست است و مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ زندگانی ابن خفیف به شمار می‌رود. به گفتهٔ دیلمی، خفیف، پدر شیخ از شهر کلاشم دیلمان بوده، و در سپاه عمرولیث صفاری خدمت می‌کرده است و هنگامی که عمرولیث از خراسان بیرون آمد، خفیف در نیشابور از سپاهیگری توبه کرد و در همانجا دختر یکی از بزرگان کرّامیه را به همسری گرفت، اما دیری نگذشت که باز به سپاه عمروبن لیث پیوست و به شیراز رفت. ابن خفیف در همین زمان در شیراز به دنیا آمد و هنگامی که عمرولیث بار دوم از فارس به خراسان می‌رفت وی هشت ماهه بوده است (سیرة، ۹). این وقایع بایست در فاصلهٔ میان سال ۲۶۶ ق/ ۸۸۰ م که عمرولیث به

حکومت رسید و از جندی شاپور به فارس و از آنجا به سیستان و خراسان رفت و سال ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م، که عمرولیث بار دوم در اوایل حکومت خود از فارس رهسپار سیستان و خراسان شد، روی داده باشد (نک: *تاریخ سیستان*، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۱). بنابراین می‌توان ولادت او را در حدود ۲۶۹ ق دانست و این تاریخ با آنچه او دربارهٔ طول عمر خود بیان کرده (دیلمی، همان، ۳۴) و دیگران دربارهٔ آن نوشته‌اند (ابن عماد، ۷۶/۳، به نقل از سلمی) و مدت عمر او را ۱۰۴ سال گفته‌اند (یاقوت، ۳۵۰/۳؛ سبکی، ۱۵۴/۲؛ ذهبی، ۳۴۷/۱۶) بسیار نزدیک و موافق است. روایتهای دیگری که برای سالهای عمر او آورده‌اند: ۹۵ سال (ابن عماد، ۷۷/۳؛ یافعی، *مرآة*، ۳۹۷/۲؛ سبکی، ذهبی، همانجاها)، ۱۰۵ سال (دیلمی، همان، ۲۱۸) و حتی ۱۱۰، ۱۱۴ و ۱۲۴ سال (جنید شیرازی، ۴۵؛ دیلمی، همانجا؛ حمدالله مستوفی، ۶۵۷) درست به نظر نمی‌رسد. تذکره‌ها و کتب طبقات او را از ابنای ملوک گفته‌اند (هجویری، ۱۹۹، ۳۱۸؛ ابن ملقن، ۲۹۱؛ سبکی، ۱۵۱/۲) و این نسبت دور از احتمال نیست، زیرا نام جدش «اسفکشاذ» یا «اسفکشار» (ظاهراً به معنی «پرورش دهندهٔ اسب») تعلق او را به طبقه امرا و سران سپاه به خاطر القا می‌کند. مادرش «امّ محمد» زنی پرهیزگار بود و ابن خفیف خود از صفای باطن او حکایتی نقل کرده (دیلمی، همان، ۲۰۵ ـ ۲۰۶) و جنید شیرازی (ص ۳۶۸) و جامی (ص ۶۲۲) نام او را در شمار زنان زاهد و عارف یاد کرده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که مشوّق ابن خفیف در پیوستن به طریقهٔ صوفیه مادرش بوده است (نک: دیلمی، همان، ۹۲).

ابن خفیف در آغاز جوانی ناگزیر شده است که برای تأمین معاش خود و مادرش به کارهایی چون گازری و دوک تراشی و حقه‌گری بپردازد. او خود گفته است که «چهل سال بر من بگذشت که زکات فطر بر من واجب نگشت» (همان، ۱۹؛ ذهبی، ۳۴۶/۱۶). نخستین استادان او در شیراز ابوالعباس احمد بن یحیی، مؤمل جصّاص و جعفر حذّاء (دیلمی، همان، ۱۲، ۱۸، ۱۴۱، ۱۴۳ ـ ۱۴۳؛ جامی، ۱۴۴، ۲۴۳ ـ ۲۴۴) بودند و از صحبت ابوبکر محمد عتایدی، ابوبکر شعرانی و مشایخ دیگری که در فارس بودند بهره می‌گرفت (دیلمی، همان، ۱۳۶ ـ ۱۳۷، ۱۳۸ ـ ۱۴۱). وی در همان اوقات نزد محدثان معروف شیراز، چون عبدالله ابن احمد شاردانی و عبدالله بن جعفر ارزکانی و ابراهیم بن روزبه علم حدیث می‌آموخت (دیلمی، همان، ۱۴، ۱۶، ۲۰۸) و در مجلس درس ابوالعباس بن سُریج برای تحصیل فقه حاضر می‌شد (ذهبی، ۳۴۵/۱۶). در آغاز جوانی در بصره به مجلس درس ابوالحسن اشعری پیوست (سبکی، ۲۷۷/۲؛ قس: همو، ۱۵۵/۲ ـ ۱۵۶). در سفرهایی که در دوره‌های بعد به حجاز و عراق و شام داشت، با جمعی از بزرگان صوفیه چون، ابوالحسن مزیّن، ابوعلی رودباری، ابوبکر کتانی، ابوالحسین درّاج، ابو یعقوب نهر جوری، ابو عمرو زجاجی، رویم، ابن عطا، جریری، شبلی و عمربن شلّویه دیدار کرد و از صحبت آنان بهره گرفت (سلمی، ۴۸۵؛ دیلمی، همان، ۵۱ ـ ۸۰، ۸۵ ـ ۱۲۸) و حسین بن منصور حلاج را در زندان ملاقات کرد، اما دربارهٔ دیدار او با جنید اقوال مختلف است. بنابر روایتی که در بعضی از کتب آمده است، هنگامی که وی در سفر مکه به بغداد رسید، از سر نخوت به دیدار جنید نرفت، ولی در بازگشت، پس از واقعه‌ای که در بیابان بر او روی داد، به جامع بغداد رفت و جنید که در آنجا بود، او را دید و با اشاره به آنچه در بیابان بر او گذشته بود، او را از اینکه در آن واقعه صبر پیشه نکرده بود سرزنش کرد (قزوینی، ۲۱۲؛ عطار، ۱۲۶/۲؛ سبکی، ۱۵۲/۲). طبق روایت دیگری، وی در مجلسی که جنید دربارهٔ حلاج سخن می‌گفت و او را به سحر و شعبده متهم می‌کرد، حضور داشت و بر سر این مسأله با جنید به گفت‌وگو و مشاجره پرداخت (*اخبار الحلاج*، ۹۲)، ولی از سوی دیگر، بنابر روایتی که سلمی (ص ۵۳۵) و پس از او انصاری (ص ۳۰۱) نقل کرده‌اند، روزی ابن خفیف و علی بن بندار صیرفی در راهی می‌رفتند و چون به پلی رسیدند،ابن خفیف از علی بن بندار خواست که در گذشتن از پل بر او پیشی گیرد و در بیان سبب این درخواست گفت که تو جنید را دیده‌ای و من او را ندیده‌ام. اما روایتهای اول ظاهراً درست به نظر نمی‌رسد، زیرا در زمان حیات جنید، که در ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م وفات کرد، ابن خفیف دوران جوانی را می‌گذرانده و در حد آن نبوده است که نخوت صوفیانه او را از رفتن به دیدار جنید باز دارد و یا چنانکه ماسینیون یاد آور شده است (حاشیه...[1]، 99) بر سخن شخصی چون جنید اعتراض کند. دیلمی نیز که همهٔ کسانی را که ابن خفیف در عراق ملاقات کرده است، یک به یک برمی‌شمرد، از دیدار او با جنید چیزی نمی‌گوید، ولی با شاگردان و اصحاب جنید چون ابن عطا و جریری و رویم مصاحبت و ارتباط داشته و گفته‌اند که از دست رویم خرقه پوشید (جنید شیرازی، ۴۱ ـ ۴۲)، و از مباحثهٔ او با ابن عطا نیز در سیرهٔ دیلمی سخن رفته است (صص ۹۱ ـ ۹۳). در بازگشت از سفر مکه در بغداد به زندان حسین بن منصور راه می‌یابد و با او آشنا می‌شود و پیامی از او به ابوالعباس بن عطا که ظاهراً چیزی از نوشته‌های حلاج نزد او بوده است، می‌رساند (دیلمی، همان، ۹۳ ـ ۹۷؛ ابن باکویه، ۳۹ ـ ۴۲؛ دربارهٔ ملاقات او با حلاج نک: ماسینیون، «مصائب[2]»، 556-I/552). ابن خفیف به شهرهای حجاز، عراق، شام و فلسطین سفر کرد و چند بار حج گزارد، اما اینکه برخی از مؤلفان از سفرهای او به روم و مصر و هندوستان سخن گفته‌اند (عطار، ۱۲۷/۲؛ ابن بطوطه، ۱۴۳؛ غزالی، ۳۴۱/۴؛ سبکی، ۱۵۳/۲)، ظاهراً اصلی ندارد و در کتاب دیلمی اشاره‌ای به آنها نیست. گویا شهرت و آوازهٔ او از یک طرف و اشتغالش به سیر و سفر (نک: یافعی، *روض الریاحین*، ۱۷۳؛ سبکی، ۱۵۰/۱ ـ ۱۵۱) از سوی دیگر، و نیز دور بودنش از شیراز در بخش بزرگی از نیمهٔ اول عمر، موجب شده بود که امور غریب و سفرهای پرماجرا به او نسبت دهند و حکایاتی را که دربارهٔ کسان دیگر روایت شده بود، به او مربوط سازند،

1. Les notes... 2. *La passion* ...

چنانکه سبکی از غالب شدن او بر برهمنان در اظهار کرامات داستانی نقل می‌کند (۱۵۲/۲ ـ ۱۵۳)، و ابن بطوطه در شیراز می‌شنود که راه جبل سراندیب را او کشف کرده و نیز داستان معروف گروهی از صوفیه را که در راه سراندیب از شدت گرسنگی بچه فیلی را می‌کشند و جز یک تن، همگی از آن می‌خورند، طبق شنیده‌های خود مربوط به ابن خفیف دانسته است (ص ۱۴۳؛ دربارهٔ انتساب این داستان به کسان دیگر نک: ابو نعیم اصفهانی، ۱۶۰/۱۰ ـ ۱۶۱؛ نیز فروزانفر، ۸۷ ـ ۸۸).

از حکایات غریب دیگری که دربارهٔ او ساخته‌اند، یکی نیز روایت افسانه گونه‌ای است که ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* (صص ۳۶۹ ـ ۳۷۰) نقل کرده است. این روایت با آنچه از سیرت و طریقت ابن خفیف می‌دانیم، منافات اساسی دارد و بی‌شک ساخته و پرداختهٔ کسانی است که به صوفیه به دیدهٔ انکار و عداوت می‌نگریسته و به مجالس عُرس و سماع آنان از این گونه نسبتها می‌بسته‌اند (نک: ماسینیون، «مصائب»، II/193).

ابن خفیف از اواسط عمر در شیراز اقامت گزید و تا پایان عمر به تعلیم و ارشاد طالبان و مریدان اشتغال داشت. از زندگانی خصوصی او اطلاع چندانی در دست نیست. برخی از منابع از ازدواجهای متعدد او سخن گفته‌اند و هجویری گوید که مردم شیراز به سبب اعتقادی که بدو داشتند، دختران خود را تبرکاً به عقد او درمی‌آوردند (ص ۲۱۸؛ عطار، ۱۲۸/۲ ـ ۱۲۹). در این باب نیز افسانه‌هایی ساخته‌اند (نک: هجویری، عطار، همانجاها) که شاید حاکی از آن باشد که وی به این سنت توجه خاص داشته است. او ظاهراً فرزندی داشته به نام عبدالسلام که در آغاز جوانی درگذشته است (دیلمی، همان، ۳۷؛ جنید شیرازی، ۴۸ ـ ۴۹) و دو تن به نامهای ابواحمد کبیر و ابواحمد صغیر تا پایان عمر خدمت او می‌کردند و هر دو در طریقت به مقاماتی رسیده بودند. اولی در ۳۷۷ ق/ ۹۸۷ م و دومی در ۳۸۵ ق/ ۹۹۵ م درگذشت (جنید شیرازی، ۴۶ ـ ۴۸؛ نک: عطار، ۱۲۹/۲، ۱۳۰).

عرفان ابن خفیف از لحاظ عملی بازهد و ریاضت و در عین حال التزام تمام به احکام و فرایض دینی همراه بود و از لحاظ نظری و فکری اساس آن برتطبیق طریقت با شریعت قرار داشت. دربارهٔ تزهد و ریاضتهای او روایات بسیار نقل کرده‌اند (دیلمی، همان، ۱۳، ۱۵ـ۱۶، جم؛ ابن عساکر، ۱۹۱ـ۱۹۲؛ قشیری، ۳۱؛ عطار، ۱۲۵/۲ـ۱۲۶؛ سبکی، ۱۵۱/۲ـ۱۵۲). او خود گفته است «هر اشارتی و رمزی کی این طایفهٔ متصوفه گفته‌اند و کرده‌اند، من آن را از شریعت به در آوردم» (دیلمی، همان، ۳۵)، و نیز «هر عارفی کی معرفت خود را به شریعت راست نکند و به شریعت مقابله نکند، عن قریب بی‌معرفت گردد» (همان، ۳۶). اغلب مؤلفانی که به ذکر احوال او پرداخته‌اند، از دانش او در علوم دینی و پای بندیش به احکام شریعت سخن گفته‌اند. سلمی (ص ۴۸۵) او را «اوحد المشایخ فی وقته» و «عالماً بعلوم الظاهر و علوم الحقائق» و متمسک به علوم شریعت در کتاب و سنت گفته است، ابـو نعیم اصفهانی او را شیخ وقت در علم و حال دانسته (۳۸۵/۱۰)، انصاری گوید که او را «شیخ الاسلام» می‌خوانده‌اند (ص ۵۳۷)، هجویری او را «عالم به علوم ظاهری و باطنی» (ص ۳۱۸)، عطار او را یگانهٔ عالم در علوم ظاهر و باطن (۱۲۵/۲) دانسته، یاقوت او را از دانشمندترین مشایخ در علوم ظاهر شمرده (۳۵۰/۳) و ابن ملقن گوید که وی از رویم و جریری و ابن عطا به علوم ظاهر داناتر بوده است (ص ۲۹۰).

ابن خفیف از دوران نوجوانی، چنانکه اشاره شد، به سماع و گردآوری حدیث شوق بسیار داشت و به گفتهٔ دیلمی (همان، ۱۶) هر شب چهل حدیث می‌نوشت (قس: جنید شیرازی، ۴۲) و حتی در وقت مرگ او نیز کسانی از او حدیث می‌شنیدند (دیلمی، همان، ۴۰ـ۴۱). کسانی چون ابوبکر باقلانی، دانشمند اشعری مذهب (نک: سبکی، ۱۵۱/۲؛ ذهبی، ۳۴۲/۱۶؛ ابن‌عماد، ۷۷/۳) و نیز سلمی (صص ۴۸۵ـ۴۸۶) و ابونعیم اصفهانی (۳۸۵/۱۰ به بعد) از او حدیث نقل کرده‌اند. در فقه از شافعی پیروی می‌کرده و او را از فقهای این مذهب به شمار آورده‌اند (نک: ابن عساکر، همانجا؛ سبکی، ۱۵۰/۲؛ جنید شیرازی، ۴۱). در علم کلام نیز چنانکه گفته شد،از شاگردان ابوالحسن اشعری بوده و در مقالتی مفصل به شیوهٔ مقاله پردازان، که در کتاب سبکی (۱۵۵/۲ـ۱۵۹) از کتاب *غایة المرام فی علم الکلام* ضیاءالدین رازی (پدر امام فخرالدین رازی) نقل شده، به ذکر فضایل و مناقب استاد خود پرداخته است.

وی در آرا و اعمال صوفیانه روشی معتدل داشت: «رخصت جستن و قبول تأویلات» (انصاری، ۵۴۹)، شطح‌گویی و برخی حرکات مغایر با احکام دینی را که نزد گروهی از صوفیه دیده می‌شد، مردود و نادرست می‌شمرد (نک: دیلمی، همان، ۳۷ـ۳۹، ۶۶ـ۶۷). با آنکه نسبت به حلاج حسن ظن خاص داشت و او را «عالم ربانی» (سلمی، ۳۰۸؛ خطیب، ۱۱۲/۸؛ انصاری، ۳۸۰) و «موحد» (دیلمی، همان، ۱۰۰؛ ابن باکویه، ۳۸) می‌دانست و از کرامات او سخن می‌گفت (دیلمی، همان، ۹۵ـ۹۷؛ ابن باکویه، ۴۱ـ۴۲)، بعضی از سخنان شطح‌آمیز منسوب به او را رد می‌کرد (نک: دیلمی، همان، ۱۰۰ـ۱۰۱؛ ابن باکویه، ۴۴). از میان مشایخ صوفیه اقتدا به پنج کس را توصیه می‌کرد: حارث محاسبی، ابوالقاسم جنید، ابومحمد رویم، ابوالعباس بن عطا و عمروبن عثمان، زیرا روش ایشان بر طریقهٔ صحو بوده و علم و حقیقت را با هم جمع کرده بودند (نک: دیلمی، همان، ۳۷؛ انصاری، ۸۹، ۲۳۲) و چنانکه ملاحظه می‌شود، کسانی چون بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج را که از اصحاب سُکر بودند، در این شمار نمی‌آورد، زیرا «دیگر مشایخ ارباب حال بودند... و در هنگام استغراق گاه گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است، که به میزان سرع راست نیست، چون بازِ خود می‌آمدند، از آن سخنان توبت می‌کردند... و استغفار واجب می‌دیدند» (دیلمی، همان، ۳۷ـ۳۸). برخلاف بسیاری از صوفیهٔ آن روزگار که از تحصیل علوم رسمی اجتناب داشتند، ابن خفیف شاگردان و مریدان خود را به کسب علوم ترغیب می‌کرد. او خود در

جوانی از بیم اعتراض و بدگویی صوفیان پنهانی به مجلس علمای حدیث می‌رفت و همیشه دوات و کاغذ در لباس پنهان می‌کرد و چنان شد که سرانجام آنان همگی به او محتاج شدند و برای حل مشکلات خود به نزد او می‌رفتند (همان، ۳۶،۳۵؛ ابن عساکر، ۱۹۱؛ ذهبی، ۳۴۶/۱۶). وی در روزگار خود مورد اعزاز و احترام طبقات مختلف بود و نه تنها اهل تصوف، بلکه فقها و محدثین نیز او را بزرگ می‌داشتند (دیلمی، همان، ۲۸؛ جنید شیرازی، ۳۹ـ۴۱). درباریان و دیوانیان از معتقدان او بودند (نک: دیلمی، همان، ۲۰۰ـ۲۰۱، ۲۵۲ـ۲۵۳) و گفته‌اند که نزد عضدالدولهٔ دیلمی مقرب بوده است (عطار، ۲ـ۱۲۹ـ۱۳۰؛ زرکوب، ۱۲۶). در روز مرگش انبوهی عظیم از مردم، حتی از یهود و نصارا و مجوس برجنازهٔ او حاضر شدند و صدبار بروی نماز خوانده شد (دیلمی، همان، ۲۱۸).

اغلب مؤلفان به کثرت تألیفات او اشاره کرده‌اند (نک: هجویری، ۳۱۸؛ انصاری، ۵۳۷؛ عطار، ۱۲۵/۲؛ سبکی، ۱۵۱). دیلمی ۳۰ کتاب از آثار او را نام می‌برد و گوید که از این جمله ۱۵ تصنیف مطول و ۱۵ تصنیف مختصر بوده است (سیرة، ۲۱۲ـ۲۱۳). فهرست دیلمی در *شدالازار* جنید شیرازی (صص ۴۲ـ۴۳) وارد شده و زرکوب نیز تعدادی از عنوانها را در *شیرازنامه* آورده است (ص ۱۲۷). گرچه از مجموع آثار ابن خفیف امروز چیزی جز یکی دو رسالهٔ مختصر دردست نیست، لیکن از عنوانهایی که ذکر کرده‌اند، می‌توان به موضوعاتی که مورد توجه او بوده است به تقریب پی برد. فهرست دیلمی چنین است:

الف ـ تألیفات مفصل: ۱. *شرف الفقر* (جنید شیرازی: *شرف الفقراء المتحققین علی الاغنیاء المنفقین*)؛ ۲. *جامع ارشاد*؛ ۳. *الاستذکار*؛ ۴. *الفصول فی الاصول*؛ ۵. *المنقطعین*؛ ۶. *الجوع وترک الشهوات*؛ ۷. *لبس المرقعات*؛ ۸. *الاعانة* (جنید شیرازی: *الاغاثة*)؛ ۹. *اختلاف الناس فی الروح*؛ ۱۰. *المعراج*؛ ۱۱. *الرد علی ابن سالم*؛ ۱۲. *الرد علی ابن زینان* (جنید شیرازی: *الرد علی ابن رزمان*)؛ ۱۳. *الاعتقاد* (جنید شیرازی: *المعتقد الکبیر والصغیر*، زرکوب: *الاعتقاد الکبیر والاعتقاد الصغیر*)؛ ۱۴. *المنهج فی الفقه* (زرکوب: *المفتح فی الفقه*).

ب ـ تألیفات مختصر: ۱۵. *الاقتصاد*؛ ۱۶. *اللوامع*؛ ۱۷. *المفردات*؛ ۱۸. *المشیخة* (جنید شیرازی: *اسامی المشایخ*)؛ ۱۹. *فضل التصوف*؛ ۲۰. *الفرق بین التقوی والتصوف*؛ ۲۱. *الاستدراج والاندراج* (زرکوب: *الاستدارج*)؛ ۲۲. *الجمع والتفرقة*؛ ۲۳. *بلوی الانبیاء*؛ ۲۴. *المحبة*؛ ۲۵. *الودّ والالفة* (جنید شیرازی: *الرّد والالفة*)؛ ۲۶. *رسائل علی بن سهل* (جنید شیرازی: *مسائل علی‌بن سهل*)؛ ۲۷. *السماع*؛ ۲۸. *معرفة الزوال*.

چنانکه ملاحظه شد، در کتاب دیلمی از ۳۰ تصنیف فقط ۲۸ عنوان ذکر شده است و از این تعداد، شماره‌های ۲۰، ۲۴ و ۲۷ در کتاب جنید شیرازی و زرکوب دیده نمی‌شود، ولی در عوض جنید از تصنیفی به نام *شرح الفضائل* یاد کرده و پسر او عیسی بن جنید در *تذکرهٔ هزار مزار* (که ترجمه گونه‌ای از *شدالازار* جنید است) دو کتاب به عنوانهای *آداب المریدین* و *جامع الدعوات* بر فهرست دیلمی و جنید می‌افزاید (ص ۸۴). دیلمی گوید که *شرف الفقر* نخستین و *جامع الارشاد* آخرین نوشتهٔ او بوده است (سیرة، ۲۱۲، ۲۱۳). همو دربارهٔ این دو کتاب روایاتی در جاهای دیگر از قول ابن خفیف نقل کرده است (همان، ۲۱، ۱۹۳). شماری از این آثار تا روزگار زرکوب شیرازی (قرن ۸ ق) موجود بوده و او از آنها با عبارت «متداول و مشهور» یاد می‌کند (صص ۱۲۶ـ۱۲۷) و حاجی خلیفه نیز به یکی از تصنیفات او به عنوان کتاب *الفضائل وجامع الدعوات والاذکار* اشاره می‌کند که در ۲۶۲ باب و شامل ذکر فضایل قرآن و نقل ادعیهٔ انبیا، صحابه، زهّاد و تابعین بوده است (۱۳۱/۵). ظاهراً این کتاب دو تصنیفی را که جنید به نام *شرح الفضائل* (ص ۴۲) و عیسی بن جنید به عنوان *جامع الدعوات* آورده‌اند (ص ۸۴)، دربرداشته است. آنچه از ابن خفیف امروز دردست است، گذشته از اقوال پراکنده‌ای که در کتب طبقات و تذکره‌ها از او نقل کرده‌اند و مقالتی در فضایل ابوالحسن اشعری که در *طبقات* سبکی(۱۵۵/۲ـ۱۵۹) وارد شده است، دو رسالهٔ کوتاه است که به نامهای *وصیة ابن خفیف* و *معتقد ابن خفیف* با ترجمهٔ فارسی، به توسط خانم ا. شیمل ـ طاری، ذیل *سیرة ابن الخفیف* دیلمی (ترجمهٔ یحیی بن جنید شیرازی) به چاپ رسیده است و از کتاب *الاقتصاد* او نسخه‌ای در کتابخانهٔ پرتوپاشا (ترکیه) موجود است (دربارهٔ نسخه‌های خطی این آثار و ترجمهٔ فارسی آنها نک: GAS, I/664). در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نیز نسخه‌ای از کتاب *معتقدابن خفیف* همراه با شرح آن با عنوان *الفوائد العمادیة فی القواعد الاعتقادیة* موجود است (مرکزی، ۲۰۷۶/۱۱) که ظاهراً باید همان *المعتقد الصغیر* یا *الاعتقاد الصغیر* باشد که جنید شیرازی (ص ۴۳) و زرکوب (ص ۱۲۷) ذکر کرده‌اند و شاید همان کتابی باشد که جنید به عنوان *شرح المعتقد الصغیر* درشمار آثار مولانا افتخارالدین محمدبن نصرالله بن محمد دامغانی آن راذکر کرده است (صص ۶۶ـ۶۷).

چنانکه گفته شد از آثار ابن خفیف جز این چند تصنیف چیزی دردست نیست، ولی از عنوانهایی که دیلمی و جنید نقل کرده‌اند، چنین به نظر می‌رسد که اغلب آنها در موضوعات مربوط به تصوف و چند تصنیف نیز در فقه و کلام بوده است (نک: ماسینیون، «مصائب»، II/194). کتاب *شرف الفقر* او باید متضمن مطالبی بوده باشد که در مناظرهٔ او با ابوالعباس بن عطا بر سر فضیلت فقر بر غنا مطرح شده (نک: دیلمی، *سیرة*، ۹۱ـ۹۲، ۲۱۲) و این موضوعی است که در آن زمان میان عرفا مورد بحث و اختلاف نظر بوده است (نک: هجویری، ۲۷؛ خطیب، ۲۸/۵). کتاب *بلوی الانبیاء* شاید بسط همان نکته‌ای بوده است که از او دربارهٔ «بلاء المحبین» نقل کرده‌اند (سلمی، ۴۸۹ـ۴۹۰). از سخنانی که از او دربارهٔ محبت نقل کرده‌اند (همانجا؛ عطار، ۱۳۱/۲؛ بقلی، ۱۰) و نیز از کتابی که شاگردش دیلمی در این باب به نام *عطف*

الالف المألوف علی اللام المعطوف تصنیف کرده و در آن (صص ۱۹، ۳۵-۳۶، ۴۵، ۱۳۵) بعضی از آرا و اقوال استاد خود را دربارهٔ محبت شاهد آورده است، می‌توان به تقریب از مضامین کتاب *المحبة* و کتاب *الودّوالالفة* او نشانه‌هایی یافت. کتاب ردّعلی *ابن سالم* که از تصنیفات مفصل او بوده، چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، در ردّ عقاید سالمیه بوده و به گفتهٔ انصاری (ص ۳۱۲) نیز وی به قول ابوعبدالله بن سالم دایر براینکه خداوند در ازل همه چیز را می‌دیده است، خرده گرفته بود (قس: ماسینیون، «مصائب»، II/194). کتاب *المشیخة* او نیز باید اساس کار شاگردش ابوالحسن دیلمی، که تصنیفی در مشیخهٔ فارس ساخته بود، قرار گرفته باشد (نک: جنید شیرازی، ۳۸، ۴۵؛ ماسینیون، همان، II/195). وصیت *ابن خفیف* رسالهٔ کوچکی است شامل نصایح او به مریدان و سالکان، در ۲۵ وصیت در مراعات تقوی و طهارت پرهیز از شهوات و وساوس نفسانی، اجتناب از کبر و غرور و حسد، تحصیل فضایل و کمالات اخلاقی و ممارست در ریاضت و مجاهدت.

معتقد *ابن خفیف* نیز رساله‌ای است کوتاه که اساس مطالب آن تصحیح و تصفیهٔ اعمال و اخلاص در عبادات است. مضامین رساله شامل نکاتی است در تعریف توحید و تنزیه ذات باری تعالی و اشاراتی به اینکه علم غیر از رؤیت است، یعنی خداوند آنچه را که موجود است می‌بیند و آنچه را که معدوم است می‌داند؛ صفات خداوند قائم بر ذات اوست و رؤیت خداوند در قیامت ممکن است. در مسألهٔ جبر و اختیار، طاعت و معصیت، خلق افعال و کسب افعال، نبوت و خاتمیت، معراج رسول اکرم و چگونگی آن، و نیز در مسائل مربوط به ایمان و اسلام، توحید و معرفت، استطاعت و فعل، جنت و نار، اخبار آحاد و متواتر، عقل و شرع، حسن و قبح و سایر موضوعات کلامی و اعتقادی از دیدگاه اشاعره گفت‌وگو می‌کند. در فصل چهارم رساله از مطالبی که خاص طبقهٔ صوفیه است، سخن می‌رود: فقر بر غنیٰ افضل است، زهد کلی بهتر از زهد جزئی است؛ رؤیت در دنیا محال است؛ نبوت بهتر از ولایت است؛ معجز از انبیاست و کرامت از آنِ اولیاء؛ سکر مقام مریدان است و بر عارفان کامل روا نیست؛ صحو بر سکر رجحان دارد؛ ذخیره کردن مال وقتی که توکل درست باشد، زیان ندارد؛ تصوف نه علم است نه عمل، بلکه صفتی است که چون ذات صوفی بدان متجلی است، آنگاه هم صاحب علم و عمل می‌شود و هم میزان علم و عمل؛ میان تصوف و فقر و تقوی فرق نیست، فقر در سببها تصرف ندارد، ولی صوفی در سببها تصرف تواند کرد؛ حال غیر از وجود است؛ سماع عارفان را رواست، ولی مریدان را روانیست و کلاً ترک آن اولی است، زیرا آفات آن بسیار است. در پایان رساله اشاراتی به فرق میان روح و نفس و حیات و مخالفت با نفس نیز دیده می‌شود.

سلسلهٔ نسبت‌خرقهٔ ابن‌خفیف به‌صورتهای مختلف‌نقل‌شده‌است: مؤلف *فردوس المرشدیة* در ذکر سلسلهٔ خرقهٔ ابوالحسن کازرونی آن را به صورتی آورده (محمود بن عثمان، ۲۲) و زرکوب شیرازی در بیان نسبت خرقهٔ شیخ شهاب الدین سهروردی آن را به نوعی، و از طریق شجرهٔ خرقهٔ شیخ روزبهان بقلی به نوعی دیگر نزدیک به ترتیب مندرج در *فردوس المرشدیة* نقل کرده است (صص ۱۲۸ - ۱۳۰)، اما هیچ یک از این صورتها با آگاهیهایی که دربارهٔ ابن خفیف از سیرهٔ دیلمی به دست می‌آید، سازگاری تمام ندارد. بنابر سلسله‌هایی که ذکر شد (نیز نک: معصوم علیشاه، ۹۲/۲، ۱۷۳، ۳۰۸ -۳۰۹) طریقهٔ سهروردیه، طریقهٔ کازرونیه و اصحاب روزبهان بقلی نسبت خرقهٔ خود را با واسطه‌هایی به ابن خفیف می‌رسانند. ابن خفیف در شیراز دارای دستگاهی بوده و دوستان و مریدان بسیار داشته است. مؤلف *فردوس المرشدیة* در سبب تقرب مردمان به او گوید که طریق وی آن بود «که بستدی و بدادی» (محمود بن عثمان، ۱۷). در زمان حیات هجویری طریقهٔ او به خفیفیه معروف بوده و همو گوید که خفیفیان به ابن خفیف تولاّ کنند (ص ۳۱۷). حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده* به «قبیلهٔ خفیفیه که ارباب و اکابر ابهرند»، اشاره می‌کند (ص۶۵۷) وآنان را از «تخمهٔ» وی می‌داند، ولی معلوم نیست که مقصود مستوفی از این تعبیر چیست، زیرا از اولاد و احفاد ابن خفیف در هیچ مأخذی ذکری نیامده است و شاید این نکته اشاره‌ای به گسترش طریقهٔ او در آن نواحی باشد و به هر حال حاکی از آن است که در اوایل سدهٔ ۸ ق کسانی در آنجا خود را به وی منسوب می‌داشته‌اند. طریقهٔ ابن خفیف به توسط مریدش حسین اکّار و به وسیلهٔ مرید او ابواسحاق کازرونی (ه م) به تأسیس طریقهٔ کازرونیه انجامید.

اساس طریقت ابن خفیف بر مجاهدت بوده و از ریاضتهای سخت و طاعات و عبادات طاقت شکن و افراط او در کم خوردن و مخالفت با نفس داستانهای بسیار نقل کرده‌اند (دیلمی، سیرة، ۲۳، ۲۴، ۲۹ -۳۰؛ قشیری، ۳۱؛ ابن عساکر، ۱۹۲؛ سبکی، ۱۵۱/۲-۱۵۲). او را می‌توان حلقهٔ رابط میان مشایخ سده‌های ۳ و ۴ عراق، چون جنید، رویم، شبلی و ابن عطا، با صوفیان دورهٔ بعد در فارس و خراسان دانست و کسانی چون ابوالحسن دیلمی، ابن باکویه، ابونصر سراج و ابوعبدالله مقاریضی از تربیت یافتگان او بودند.

آرامگاه او در شیراز زیارتگاه اهل عرفان بوده و گروهی از بزرگان صوفیهٔ فارس در حوالی آن به خاک سپرده شده‌اند (نک: جنید شیرازی، ۳۸ - ۹۴). خانقاه او نیز محل آمد و شد و اقامت زایران بوده و موقوفاتی داشته است. به گفتهٔ فسایی از ابتدای حکومت صفویه این خانقاه از رونق افتاد، ولی کریم خان زند به عمران آن کوشید و اطراف صحن خانقاه و رباط و قبرستان اطراف آن را مسطح کرد و به صورت میدانی وسیع درآورد که به میدان نعل‌بندان موسوم و متصل به بازار وکیل است (۱۵۸/۲).

مآخذ: ابن باکویه، محمد بن عبدالله، «بدایة حال الحسین بن منصور الحلاج و نهایته» (نک: Quatre در مآخذ لاتین)؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ ابن جنید شیرازی، عیسی، *تذکرهٔ هزار مزار*، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/

۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش لوئی ماسینیون و وپ. کراوس، پاریس، ۱۹۳۶ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصّوفیّه*، به کوشش محمد سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بقلی شیرازی، روزبهان، *عبهر العاشقین*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعرای بهار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جنید شیرازی، معین الدین، *شدالازار*، به کوشش قزوینی و اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ حمدالله مستوفی، ابن ابی بکر، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرة الشیخ الکبیر*، ترجمهٔ رکن الدین یحیی ابن جنید الشیرازی، به کوشش ا.شیمل-طاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، *عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، به کوشش ج. ک. وادیه، بیروت، ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ زرکوب شیرازی، احمد بن شهاب الدین، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ عطار، محمد بن ابراهیم، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۵ م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ فسائی، میرزا حسن، *تاریخ فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، دارصادر؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریّة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ محمود بن عثمان، *فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ مرکزی، خطی؛ معصوم علیشاه شیرازی، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، قبرس، مؤسسة عمادالدین؛ همو، *مرآة الجنان*، حیدر آبادکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

GAS; Massignon, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; id, Les notes à Akhbār al-Ḥallāj. (نک: *اخبار الحلاج*) ; *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn ibn Manṣoūr, Al Ḥallāj*, édités par Louis Massignon, Paris, 1914.

فتح الله مجتبائی

اِبْنِ خَلّ، ابوالحسن محمدبن مبارک بن محمد بن عبدالله بن محمد بغدادی (۴۷۵ - ۵۵۲ ق / ۱۰۸۲ - ۱۱۵۷م)، فقیه بزرگ شافعی، محدّث و مفتی بغداد. وی فقه و اصول را از ابوبکر محمد بن احمد شاشی (چاچی) فرا گرفت و از ابن‌ایوب، ابن‌طُیوری، ابن‌بَطِر، ثابت‌بن بُندار، جعفر سرّاج، ابن‌طلحه نعالی، حسین‌بن بُسری و دیگران استماع حدیث کرد (ابن‌جوزی، ۱۸۰/۱۰؛ ابن خلکان، ۲۲۷/۴؛ ابن دمیاطی، ۳۶) و سمعانی، عبدالخالق‌بن اسد، احمدبن طارق کرکی، فتح‌بن عبدالسلام، ابوالحسن قطیعی و کسان دیگر از او نقل حدیث کرده‌اند (ذهبی، ۳۰۱/۲۰).

ابن خلّ همزمان با خلافت المقتفی عباسی در مدرسهٔ کمالیه — که توسط کمال‌الدین ابوالفتوح خزانه‌دار وقت در ۵۳۵ ق در بغداد ساخته شد و به نام مدرسهٔ ابن‌الخل نیز معروف بود — به تدریس پرداخت و فقها و ارباب مناصب در مجلس درس او شرکت می‌جستند و خلیفه در نماز به او اقتدا می‌کرد (ابن‌اثیر، ۸۰/۱۱، ۲۱۷) ابن خل سیرتی نیکو و رفتاری دلپسند داشت. زندگی را با سختی و رنج و زهد می‌گذرانید و همواره ملازم مسجد «رَحْبَة» واقع در شرق بغداد بود، چنانکه جز در موارد ضروری از آنجا خارج نمی‌شد (ابن‌خلکان، همانجا؛ ذهبی، ۳۰۲/۲۰). احمدبن طارق کرکی دربارهٔ استادان ابن خل رساله‌ای (مشیخه‌ای) فراهم آورد و در آن از هر استاد یک حدیث به روایت از ابن خل نقل کرد (سبکی، ۱۷۷/۶).

ابن خل در روزگار خود تنها کسی بود که در مسألهٔ سُرَیْجیّه فتوا داد. او خطی خوش داشت و مردم برای به دست آوردن نمونه‌ای از خط زیبایش فتواهای بسیار از او می‌خواستند، و چون این امر موجب اتلاف وقت می‌شد، ناگزیر فتاوی را با قلمی شکسته و خطّی ناخوش نوشت و بدین سان از این مشغله‌ها رهایی یافت (ابن خلکان، ۲۲۷/۴؛ ذهبی، ۳۰۱/۲۰).

مهم‌ترین اثر بازمانده از ابن خل *توجیه التنبیه* یا *التوجیه فی شرح التنبیه* است و آن شرحی مختصر است بر کتاب *التنبیه فی فروع الشافعیة* تألیف شیخ ابواسحاق ابراهیم‌بن علی فقیه شافعی شیرازی (د۴۷۶ ق / ۱۰۸۳م). *التنبیه* یکی از پنج کتاب مشهور متداول بین شافعیان است و اگر چه بر این کتاب شروح بسیار نوشته‌اند، ولی ابن‌خل نخستین شارح این کتاب است. وی بی آنکه مسائل را بیان کند، با عبارات کوتاه دلایل احکام مذکور در متن را توضیح داده است (ابن خلکان، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۴۸۹/۱). کتابی در اصول فقه نیز به وی منسوب است (ابن خلکان، همانجا). در برخی از منابع ابیاتی هم به نام ابن خلّ آمده است (مثلاً نک: سبکی، همانجا)، اما اشعار او را عاری از ارزش ادبی دانسته‌اند (نک: ابن دمیاطی، ۳۶).

ابن خلّ در بغداد در گذشت و در محلهٔ لوزیّه دفن شد (ابن جوزی، ۱۸۰/۱۰). ولی به گفتهٔ ابن‌خلکان او را در کوفه دفن کردند (همانجا).

برادرش ابن‌خل ابوالحسن احمدبن مبارک (۴۸۲ - ۵۵۲ ق / ۱۰۸۹ - ۱۱۵۷م) نیز فقیهی فاضل و شاعری زبردست بود. ابن خلکان قطعاتی از اشعار او را نقل کرده است (۲۲۷/۴ - ۲۲۸).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، ابوالفرج، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد*، به کوشش قیصر ابوفرج، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۰۴۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْنِ خَلّادِ بَصْری ابوعلی محمد، متکلم معتزلی مذهب سدهٔ ۴ ق / ۱۰م. از وی آگاهی بسیار اندکی در دست است. کهن‌ترین مآخذ دربارهٔ ابن‌خلاّد، *الفهرست* ابن‌ندیم (ص ۲۲۲) است که از استاد او ابوهاشم جبّایی (د ۳۲۱ ق / ۹۳۳م) که ابن‌خلاّد در عسکر و سپس در بغداد (ابن مرتضی، *ذکر المعتزلة*، ۶۲) نزد او به تحصیل کلام پرداخت، یاد کرده است و از همین رو قاضی عبدالجبار معتزلی (ص ۱۶۴) او را با سه واسطه: ابوهاشم جبایی، ابوعلی جبایی و ابویعقوب شمام، از اصحاب ابوهُذَیل دانسته است. ابن‌خلاد در آغاز، شاگردی کند ذهن به‌نظر می‌رسید وگاه می‌شد که بر رنج تحصیل می‌گریست، اما کوشید و

سرانجام برجسته‌ترین شاگرد ابوهاشم شد (ابن مرتضی، *طبقات المعتزلة*، ۱۰۵). او که از زندگی در بغداد گریزان بود (قاضی، ۳۲۴)، در اواخر عمر به بصره کوچید و همانجا ساکن شد. وی در ادب نیز دستی قوی داشت (همانجا). دربارهٔ آثار ابن خلاد میان نویسندگانی که از او یاد کرده‌اند، اختلاف است. بعضی از متقدمان چون ابن‌مرتضی (*ذکر المعتزلة*، ۶۲) و قاضی عبدالجبار (ص ۳۲۴) او را دارای دو اثر به نامهای *الاصول* و *الشرح* دانسته‌اند و قاضی آثار دیگری را نیز به او نسبت داده، بی‌آنکه نامهای آنها را بر شمارد، ولی برخی از نویسندگان معاصر از این دو کتاب به مثابهٔ یک اثر به نام *شرح الاصول* یاد کرده‌اند (وُرهووه، 407؛ عثمان، ۲۰، ۲۸). نسخه‌ای از این کتاب با شرح و زیادات ابوطالب یحیی‌بن حسین معروف به الناطق بالحق زیدی در دست است (سزگین، ۱(۴)/۸۰؛ GAL, S, I/345؛ قس: بدوی، ۳۳۷/۱؛ که او نیز دو کتاب *اصول* و *شرح* را از ابن خلاد دانسته است). ابن‌خلاد در اواخر عمر، هنگامی که کتاب *الشرح* را به پایان می‌برد، به بصره رفت و در آنجا در ردّ مذهب «ارجاء» ابوالطیب محمدبن ابراهیم معروف به خالدی، متکلم مرجئی بصره، رساله‌ای در وعید نوشت (قاضی، ۳۲۴؛ ابن مرتضی، *ذکر المعتزلة*، ۶۲). بعید نمی‌نماید که کتاب *شرح الاصول الخمسة* قاضی عبدالجبار همان کتاب *الاصول* بوده که قاضی آن را به اتمام رسانیده است (عثمان، همانجا)، اگر چه تا حدود ۱۰۰ سال پس از مرگ ابن‌خلاد، خود کتاب *الاصول* او که ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ ق / ۹۵۱م) را به شگفتی واداشته بود، مشهور و متداول بوده است (قاضی، ۳۱۹).

از شاگردان معروف ابن خلاد، می‌توان از ابوعبدالله حسین‌بن علی بصری و ابراهیم‌بن عیاش بصری نام برد (همو، ۳۲۵؛ ابن مرتضی، *ذکر المعتزلة*، ۶۳، ۶۴) که هر دو شاگرد ابوهاشم نیز بوده‌اند. ابراهیم سپس خود استاد قاضی عبدالجبار شد و از این رو، اگر هم *شرح الاصول الخمسة* قاضی، در اصل از ابن خلاد نباشد، قهراً برخی از عقاید ابن‌خلاد به واسطهٔ همین ابراهیم در آن راه یافته است، چنانکه شاید بتوان ابن‌خلاد را در اصول عقاید، واسطهٔ میان ابوهاشم و قاضی عبدالجبار دانست.

مآخذ: ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *ذکر المعتزلة*، به کوشش توما آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول الخمسة* قاضی عبدالجباربن احمد، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۹۷۴م؛ نیز:

GAL, S; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts...*, Leiden, 1957.

سیدجعفر سجادی

اِبْنِ خَلّادِ رامَهُرْمُزی، ابومحمدحسن بن عبدالرحمن (د ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م)، قاضی، محدث و ادیب ایرانی، که او را خلّادی نیز گفته‌اند (یاقوت، ۶/۹). در رامهرمز خوزستان می‌زیسته است (سمعانی، ۴۷/۶)، او را محدّث عجم نیز خوانده‌اند (ذهبی، سیر، ۷۳/۱۶). عجاج خطیب در مقدمهٔ *المُحدِّث الفاصل* (ص ۱۱) با توجه به روزگار زندگانی شیوخ ابن خَلّاد، تولد او را در حدود ۲۶۵ ق/ ۸۷۹ م دانسته است. وی از پدر خویش و گروهی دیگر چون محمد حَضْرمی، ابوحُصین وادعی و محمدبن عثمان بن ابی شَیْبه استماع کرد. برخی از مشایخ او را ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، ۹۰۶/۳، سیر، ۷۳/۱۶) نام برده، اما ذکر بیشتر آنان در کتابهای خود ابن خلاد (*امثال الحدیث*، *المحدّث الفاصل*، جم) آمده است. ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، همانجا) اولین استماع ابن خلاد را در ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م دانسته است، اما با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، خیلی پیش‌تر از این تاریخ استماع حدیث کرده است. ابن خلاد پیش از ۲۹۰ ق آهنگ سفر کرد و از گروهی از محدثان شیراز حدیث شنید و نوشت (سمعانی، ۴۷/۶). وی در خوزستان منصب قضا یافت (همانجا) و با وزیران و رئیسان مراوده داشت؛ به خصوص با ابن عمید (ه م) رابطهٔ نزدیک داشت و با او مکاتبه می‌کرد. ثعالبی افزون بر آنکه در شرح زندگی ابن‌خلاد مقداری از اشعار او را می‌آورد (۴۲۲/۳)، ضمن گزارش احوال ابن عمید نیز به تفصیل از ارسال هدایای ابن خلاد به وی و مبادلهٔ نامه‌های منظوم میان آن دو یاد کرده و قطعاتی از آن منظومه‌ها را آورده است (۱۶۶/۳ ـ ۱۷۱). وجود چنین ارتباط نزدیکی بین ابن خلاد و شخصیت عالی مقام و فاضلی چون ابن عمید و لحن احترام‌آمیز ابن عمید در نامه‌ها و اشعاری که خطاب به ابن خلاد نوشته و سروده است، فضل و مقام والای ابن خلاد را می‌رساند. ابن عمید، ظاهراً هنگامی که بیمار بوده در نامه‌ای به ابن خلاد، همنشینی او را درمان و دیدار او را داروی درد خویش خوانده و وی را نزد خود دعوت کرده است. ابن خلاد نیز در نامه‌ای که از محضر ابن عمید به منزل خویش نوشته، او و مجلس او را ستوده است (یاقوت، ۱۰/۹ ـ ۱۲، ۱۴ ـ ۱۵).

ابن خلاد با حسن بن محمد مهلبی نیز رابطهٔ نزدیک داشت و چون مهلبی به وزارت معزالدولهٔ دیلمی رسید، در تهنیت او اشعاری نوشت. مهلبی در نامه‌ای که در پاسخ ابن خلاد نگاشته نثر و نظم او را ستوده است (یاقوت، ۶/۹ ـ ۱۰). ابن خلاد از اقران قاضی ابوالقاسم علی‌بن محمد تنوخی بود و ابوشجاع عضدالدوله فنا خسرو را مدح گفت (یاقوت، ۶/۹). امین (۱۳۲/۵) تألیف کتاب *الریحانتین* و ارتباط نزدیک ابن خلاد با ابن عمید و مهلّبی و مدح عضدالدوله را از قرائن تشیع او می‌شمارد. تحریر کلمهٔ علیهم السلام، پس از نام علی بن حسین ابن علی (ع) در *المحدث الفاصل* (ص ۱۶۲) را نیز می‌توان بر این قراین افزود.

ابن ندیم (ص ۱۷۲) خوبی و ملاحت تألیفات ابن خلاد را ستوده و او را از پیروان جاحظ شمرده است. کسانی مانند محمد صَیداوی، حسن بن لیث شیرازی، احمدبن مردویه، احمدبن اسحاق نهاوندی، ابوالقاسم عبدالله‌بن احمد بن علی بغدادی و نیز ابومحمد حسن

شریف محمدی که از مشایخ طوسی و نجاشی است، از ابن خلاد روایت کرده‌اند (ابن خلاد، *امثال الحدیث*، ۵؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۹۰۶/۳؛ همو، سیر، ۷۴/۱۶؛ آقابزرگ، ۸۸/۴). ابوعبدالله محمد بن عبدالعزیز شیرازی حافظ در *تاریخ فارس* چنین آورده که ابن خلاد تا حدود ۳۶۰ ق/ ۹۷۱ م در رامهرمز می‌زیسته است. (سمعانی، ۴۷/۶). اغلب منابع قدیمی تاریخ مرگ او را ۳۶۰ ق یا حدود آن سال می‌دانند، (همانجا؛ قس: ابن شاکر، ۲۱۲/۱۱). ثعالبی (۴۲۴/۳) مرثیه‌ای را که یکی از دوستان ابن خلاد در مرگ او سروده، نقل کرده است.

ابن ندیم (ص ۱۷۲) این آثار را از ابن خلاد نام می‌برد: *ادب الموائد*؛ *ادب الناطق*؛ *امام التنزیل*؛ *امثال النبی* (امثال الحدیث)؛ *ربیع المتیّم*؛ *الرثاء والتعازی*؛ *الریحانتین الحسن والحسین*؛ *رسالة السفر*؛ *الشیب والشباب*؛ *العلل فی مختار الاخبار*؛ *المناهل والاعطان*؛ *النوادر والشوارد*. یاقوت (۵/۹) کتاب *المحدث الفاصل بین الراعی والواعی* و*مباسطة الوزراء* را نیز بر اینها می‌افزاید. در بعضی منابع نوشته‌ای در باب اطعمه به او نسبت داده‌اند. مصراع «کتابی المصنف فی الاطعمه» در قصیده‌ای که ابن خلاد برای ابن عمید فرستاده (ثعالبی، ۱۷۱/۳) مؤیّد این سخن است. از میان آثار یاد شده، اکنون تنها این دو کتاب در دست است:

۱. *امثال الحدیث*: این کتاب حاوی ۱۴۰ مثل است که از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است. مضامین این امثال، موافق با امثال قرآن مجید، و مشتمل بر موضوعاتی چون وعدو وعید، حلال و حرام و ایمان و کفر است. ابن خلاد بعضی از کلمات این امثال را شرح کرده و در برخی موارد برای بیان معانی آنها شواهدی از قرآن کریم آورده و گاه به اشعار و امثال دیگر استناد نموده و به توضیح حدیث و غایات و مقاصد آن پرداخته است. *امثال‌الحدیث* بر ۷ جزء مرتب شده و ابوالقاسم عبدالله بن احمد بغدادی، در محرم ۳۳۳ ق/ اوت ۹۴۴ م آن را از ابن خلاد در رامهرمز شنیده است (*امثال الحدیث*، ۵). این کتاب یک بار به کوشش امة الکریم القرشیه با مقدمه‌ای به زبان آلمانی و فهارس متعدد و پانویسها، در استانبول (مکتبة الاسلامیه، بدون تاریخ) و بار دیگر به کوشش عبدالعلی عبدالحمید اعظمی در بمبئی (دارالسلفیة، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م) چاپ شده است.

۲. *المُحدِّث الفاصل بین الراوی والواعی*، در علم اصول الحدیث. المُحدّث نخستین کتاب از مجموعه کتابهایی است که در سده‌های ۲ و۳ ق/ ۸ و ۹ م در قواعد مربوط به قبول یا ردّ احادیث منسوب به پیامبر (ص) نوشته شده و ابن حجر آن را اولین کتاب در علم حدیث دانسته است (عجاج خطیب، مقدمهٔ *المحدث*، ۲۷؛ قس: ابن حجر، ۱). ابن صلاح که از این کتاب به کرات نقل می‌کند، در مواردی (*علوم الحدیث*، ۱۹۴ ـ ۱۹۵، مقدمة، ۳۱۳) اشاراتی انتقادآمیز به روش علامت‌گذاری ابن خلاد در تخریج حدیث دارد. کتاب مذکور به کوشش محمدعجاج خطیب با مقدمهٔ مبسوط و فهارس متعدد در ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م در بیروت چاپ شده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *نخبة الفکر*...، به‌کوشش و.ناسو لیس، کلکته، ۱۸۶۲ م؛ ابن خلاد رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن، *امثال الحدیث*، به کوشش امة الکریم القرشیة، استانبول، مکتبة الاسلامیه؛ همو، *المُحدّث الفاصل*، به کوشش محمد عجاج خطیب، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، مقدمة، به کوشش عایشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ به کوشش گوستاو فلوگل، هاله، ۱۸۷۲ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ عجاج خطیب، محمد،مقدمه بر *المحدث* (نک: ابن خلاد در همین مآخذ)؛ یاقوت، ادبا.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ خَلْدون، ابوزکریا یحیی(۷۳۴ ـ ۷۸۰ ق/ ۱۳۳۴ ـ ۱۳۷۸م)، مورخ، دبیر و ادیب، برادر کوچک‌تر عبدالرحمن بن خلدون (هـ د، ابن خلدون، ابوزید). دربارهٔ نیمهٔ اول زندگی و پرورش علمی یحیی بن خلدون اطلاع دقیقی در دست نیست، اما براساس قرائنی می‌توان گفت که یحیی و عبدالرحمن گذشته از پدر خود (قس: ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف* ۱۹) نزد استادان مشترک متعددی به ویژه کسانی که همراه سلطان ابوالحسن مَرینی در ۷۴۸ ق به تونس وارد شدند، دانش آموختند. از آنجا که عبدالرحمن این رویداد را با اهمیت بسیار تلقی کرده است، تأثیر علمی ناشی از آن را در تربیت یحیی نیز نباید از نظر دور داشت. با اینهمه مدت استفادهٔ آن دو از بیشتر این استادان کوتاه بوده است، زیرا برخی از آنان در طاعون ۷۴۹ ق و برخی دیگر در حادثهٔ دریایی ۷۵۰ ق درگذشتند. عبدالرحمن از مشاهیر این افراد به سَطّی فقیه مالکی، ابن عبدالمهیمن نحوی، ابن رضوان ادیب، ابن شعیب فاسی حکیم و ادیب، ابن عبدالنور فقیه مالکی، ابن صباغ محدث، ابن مرزوق و آبلی اشاره کرده و از آنان به عنوان مشایخ و دوستان خود سخن رانده است (همان، ۳۲ ـ ۵۵). از میان این عالمان استفادهٔ یحیی از محضر ابوعبدالله آبلی و برخی شاگردان او مانند ابوعبدالله شریف مسلّم است (نک: ابن خلدون، یحیی، ۱۲۰/۱)، به ویژه آبلی بر هر دو برادر تأثیر قاطعی داشته است (ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۳۳ ـ ۳۹؛ حاجیات، ۱۸).

حاجیات احتمال داده که یحیی به همراه عبدالرحمن در دربار ابوعنان بوده و در آنجا محضر ابوعبدالله شریف را درک کرده است (ص ۲۰ ـ ۲۱). همچنین بسیار محتمل است که یحیی از لسان‌الدین بن خطیب نیز که در ۷۶۱ ق به فاس مسافرت کرد، بهره برده باشد، زیرا یحیی در آن زمان در دیوان انشای فاس و زیرنظر ابن رضوان منصب دبیری داشت (همو، ۲۱، ۲۶، به نقل از ابن خلدون، یحیی). گذشته از آن نامه‌ای از ابن خطیب به یحیی در دست است که بیانگر رابطهٔ دوستانهٔ آن دو است (نک: ابن خطیب، ۶۰۰/۴ ـ ۶۰۴؛ مقری، ۳۸۹/۶،

۳۹۶) و نثر مصنوع ابن خطیب می‌توانسته است راهنمای خوبی برای یحیی در شیوهٔ نگارش *بُغیة الرُّوّاد* باشد (نک: حاجیات، ۲۱). گذشته از اینها یحیی بن خلدون از ابوالبرکات بلفیقی، فقیه، ادیب و دبیر و ابوعلی زواوی، مفتی و از شاگردان بلفیقی، و ابن عبدالمهیمن، به عنوان استادان خود یاد کرده است (۱۳۲/۱؛ حاجیات، ۲۰ به نقل از ابن خلدون یحیی). ابن خطیب در نامهٔ خود به یحیی او را فاضل و فقیه خوانده است (۶۰۰/۴). افزون بر آن عنوان فقیه در آغاز خطبهٔ بغیة (ابن خلدون، یحیی، ۷۸/۱) نیز دیده می‌شود. از اینجا می‌توان دانست که یحیی علوم دینی و ادبی عصر را به خوبی آموخته بوده است. اگرچه از تنها اثری که از او در دست است، نمی‌توان دریافت که مایهٔ فقهی او تا چه پایه بوده، اما مهارت ادبی او در همین اثر و در اشعاری که از او باقی مانده است (مقری، ۵۱۰/۶ ـ ۵۱۳؛ ۵۱۵ ـ ۵۱۷)، به چشم می‌خورد (قس: برونشویک، ۴۲۹/۲). گذشته از آن، *بغیة الروّاد* نشان دهندهٔ گرایشهای یحیی به احوال و اندیشه‌های صوفیانه است (نک: دنبالهٔ مقاله) و آن را غیر از تأثیر فضای عمومی عصر باید ناشی از تأثیر مستقیم شیخ ابوعبدالله آبلی، استاد یحیی و برادرش عبدالرحمن دانست (ابن‌خلدون، یحیی، ۱۲۰/۱).

یحیی همانند برادرش در خدمت سه خاندان حکومتی فعالیتهای سیاسی داشته است. او گاهی در بُجایه و گاهی در تِلِمْسان و زمانی در فاس بود. به نظر می‌رسد که فعالیتهای سیاسی یحیی در کنار برادرش عبدالرحمن و تحت ارشاد و حمایت او آغاز شده است. حتی پس از آن هم در موارد متعددی دو برادر را در کنار یکدیگر می‌توان دید. ظاهراً اولین مأموریت سیاسی یحیی همراهی با امیر ابوعبدالله محمد بود که به تصرف بجایه می‌رفت و او به نیابت از برادرش که حاجب امیر بود، با وی همراه شد (ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۱۰۳)، اما خود یحیی (حاجیات، ۲۸ به نقل از ابن خلدون، یحیی) به این نیابت اشاره نمی‌کند، بلکه می‌گوید که سلطان ابوسالم مرینی بنا به سابقهٔ خدمت پدران یحیی نزد سلف امیر، او را جزء همراهان ابوعبدالله قرار داد تا منصب حجابت او را عهده‌دار باشد. به‌هرتقدیر، یحیی دراوایل ۷۶۴ق از طرف ابوعبدالله مأموریت یافت که به تلمسان برود و از ابوحَمّوی دوم برای تصرف بجایه کمک نظامی بگیرد. یحیی در صفر همان سال به دربار ابوحمّو وارد شد و گذشته از مأموریت سیاسی، در مدت کوتاهی که آنجا اقامت داشت، به استفاده از مجلس دانشمندان پرداخت و در روز میلاد رسول اکرم (ص) قصیده‌ای سرود که اعجاب همگان را برانگیخت (همو، ۲۹).

وی یک بار دیگر و این بار به همراه امیر ابوعبدالله به تلمسان رفت. پس از آنکه امیر بجایه را تصرف کرد (ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۱۰۴؛ همو، *العبر*، ۸۵۴/۶)، در نیمهٔ ۷۶۶ ق عبدالرحمن به بجایه آمد و امور سیاسی را برطبق وعدهٔ قبلی ابوعبدالله به دست گرفت (همو، *التعریف*، ۱۰۴ ـ ۱۰۵؛ نیز نک: برونشویک، ۲۱۰/۱)، اما معلوم نیست که یحیی پس از آن چه وظیفه‌ای را عهده‌دار بوده است.

مدتی پس از آن، ابوعبدالله به دست پسر عمویش سلطان ابوالعباس احمد حفصی کشته شد و عبدالرحمن به فاتح پیوست. با آنکه ابوالعباس وی را در آغاز گرامی داشت، اما پس از آنکه سعایتها بر ضد او فزونی یافت، وی از بجایه خارج شد و امیر نیز که از آن پس نسبت به وفاداری ابن خلدون بیشتر دچار تردید شده بود، برادر او یحیی را دستگیر کرد و در بونه زندانی ساخت و منازل خاندان ابن خلدون را که گمان می‌برد در آنها اموال و ثروتی ذخیره شده باشد، مصادره کرد (همان، ۱۰۶). پس از این واقعه عبدالرحمن به بِسکره نزد احمد بن یوسف ابن مُزْنی رفت (همان، ۱۰۷، ۱۰۹) و در اینجا بود که یحیی نیز پس از فرار از زندان به او پیوست (همان، ۱۱۱).

هنگامی که یحیی در بسکره بود، ابوحمو زیّانی در ربیع الاول ۷۶۹ از ملیانه قاصدی به آنجا فرستاد تا با یحیی تماس بگیرد و به او پیشنهاد کند که به خدمت ابوحمّو درآید و او را در ادارهٔ امور حساس منطقهٔ زاب یاری رساند، زیرا یحیی می‌توانست تیرهٔ ذواوده از قبیلهٔ ریاح را با ابوحمو هم پیمان سازد. یحیی این پیشنهاد را پذیرفت و در اول رجب ۷۶۹ ق درحالی که ۴ تن از پسران رئیس ذواوده و نزدیک به ۴۰۰ سوار با او همراه بودند، به تلمسان وارد شد (حاجیات، ۳۲، به نقل از ابن خلدون، یحیی). یحیی از این پس نزد سلطان بنی زیّان مقامی بلند یافت و به او نزدیک شد، چنانکه در زمرهٔ رایزنان او درآمد و منصب دبیری خاص (کتابة السر) ابوحمو را یافت. پس از آن، یحیی خانوادهٔ خویش را از بسکره به تلمسان خواند و در تختگاه بنی زیان مقام کرد (همانجا، ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۲۴۲). عبدالرحمن روایت دیگری از ارتباط یافتن یحیی با دربار ابوحمو بیان می‌کند که از آن برمی‌آید ابوحمو نخست از عبدالرحمن چنان درخواستی کرد، اما چون او قصد داشت از کارها و سمتهای دولتی دوری جوید و به کارهای علمی خود بپردازد، یحیی را به نیابت از خود به این مأموریت فرستاد و او به خوبی این کار را کفایت کرد (همانجا، ۱۰۹ ـ ۱۱۲؛ قس: عروسی مطوی، ۴۵۸، ۴۵۹). حاجیات (صص ۳۲ ـ ۳۳) گفتهٔ عبدالرحمن را مقرون به صواب نمی‌بیند و گزارش روشن و دقیق یحیی را بر آن ترجیح می‌دهد.

با همهٔ احترامی که یحیی نزد ابوحمو کسب کرده بود، هنگامی که تلمسان و حکومت ابوحمو از ناحیهٔ سلطان ابوفارس عبدالعزیز مَرینی در خطر قرار گرفت، یحیی از ابوحمو کناره جست. عبدالرحمن می‌نویسد: برادرم وقتی که سلطان ابوحمو از تلمسان حرکت کرد، در بلاد زُغبة از او جدا شد و به سوی عبدالعزیز رفت (ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۲۴۲). یحیی سلطان عبدالعزیز و سپس پسرش محمد السعید را خدمت کرد (همانجا). او در دورهٔ بعدی حیات سیاسیش، این کار خود را به خیالات سوداوی و وسوسه‌های شیطانی و بخت بد نسبت داده و از ذکر جزئیات دقیق‌تر طفره رفته است (حاجیات، ۳۵ ـ ۳۶ به نقل از ابن خلدون، یحیی). اما بی‌گمان دلایلی سیاسی او را به ترک ابوحمو واداشته است. در واقع عبدالرحمن

چنانکه خود گفته است، به اجبار عبدالعزیز برای تحریض ذواوده به اطاعت از سلطان مرینی و راندن ابوحمو از سرزمین ایشان دست به فعالیت زد (*التعریف*، ۱۴۴ ـ ۱۴۶) و این موضوع می‌توانسته است ابوحمو را نسبت به یحیی نیز بدگمان سازد (نک‍: حاجیات، ۳۶ ـ ۳۷). از آن گذشته یحیی هنگامی از ابوحمو جدا شد که وی از برابر عبدالعزیز به سوی جنوب می‌گریخت و طبیعتاً چنین وضعی موقعیت او را بسیار متزلزل نشان می‌داد. چنانکه تنی چند از نزدیکانش از پرخاش به او خودداری نکردند و حتی به قتل او اندیشیدند (حاجیات، ۳۶، ۴۶ به نقل از ابن خلدون، یحیی). یحیی به تلمسان که اینک در تصرف عبدالعزیز بود بازگشت و در آنجا به برادرش عبدالرحمن پیوست، اما در جریان تحولات پس از مرگ عبدالعزیز (۷۷۴ ق) تلمسان که از سوی ابوحمو مورد تهدید واقع می‌شد، دیگر منطقهٔ امنی نبود. از این رو مرکز مرینیان به فاس منتقل شد و تلمسان دوباره به تصرف ابوحمو درآمد و به تدریج دولت مرینی دستخوش آشوب و کشمکشهای داخلی و خارجی شد. این جریانات برای یحیی با کشته شدن لسان‌الدین ابن خطیب به نقطهٔ نهایی رسید (صفر ۷۷۶ ق). از این رو چند روز پس از آن به سوی دربار ابوحمو روان شد، درحالی که از مدتی پیش در جریان مساعدت خواهی ابن خطیب واسطه شده و با دربار او ارتباط برقرار کرده بود و ابن خطیب زمانی که طی مکتوبی از ابوحمو یاری خواست، درصدر آن قصیده‌ای از یحیی در ستایش سلطان و اشتیاق به دیدار او گنجانید (همو، ۴۷). دوران آرامش یحیی که آخرین سالهای زندگی اوست، با حضور دوبارهٔ او در دربار ابوحمو آغاز می‌شود. ابوحمو گذشتهٔ یحیی را نادیده گرفت و منصب دبیری خاص خود را به وی بازگرداند (ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۲۴۲).

در آخرین روزهای زندگی یحیی میان ابوحمو و پسرش ابوتاشفین بر سر قدرت کشمکش درگرفته بود. به گفتهٔ عبدالرحمن ابن خلدون (*العبر*، ۷ (۲)/۲۹۲ ـ ۲۹۳): «ابوحمو ولایت وهران را به پسر دیگرش ابوزیان داده بود، اما ابوتاشفین آن را برای خود می‌خواست. ابوحمو ظاهراً با درخواست ابوتاشفین موافقت کرد، اما از یحیی بن خلدون خواست که در دادن منشور ولایت وهران به وی دفع الوقت کند تا راه چاره‌ای بیندیشد. در این میان یکی از درباریان به نام موسی بن یخلف که از رقیبان یحیی بود، از موقعیت استفاده کرد و این دفع‌الوقت یحیی را نزد ابوتاشفین چنین نمایاند که یحیی به جهت هواداری از ابوزیان چنین می‌کند و ابوتاشفین را به توطئه‌ای برضد یحیی برانگیخت. پس در یکی از شبهای رمضان ۷۸۰ ق که یحیی از قصر عازم سرای خود بود، گروهی‌از غوغائیان راه بر او بستند و با ضربات خنجر او را به قتل رساندند. صبح هنگام وقتی به ابوحمو خبر رسید، دستور داد تا این اوباش را از گوشه و کنار شهر بجویند و دستگیر کنند، اما چون دانست که دستور قتل از سوی پسرش ابوتاشفین بوده است، چاره را در چشم‌پوشی دید و ولایت وهران را به ابوتاشفین داد». بنابراین، نظر بل[1] (EI^2) که علت قتل را صرفاً حسادت درباریان نسبت به موقعیت یحیی دانسته است، چندان دقیق نیست. مخلوف (ص ۲۲۸) و بروکلمان (GAL, II/312) نیز تاریخ مرگ یحیی را با ۸ سال اختلاف، ۷۸۸ ق آورده‌اند که دور از صواب است.

یحیی وقتی به دربار ابوحمو بازگشت، نوشتن تاریخی برای بنی‌عبدالواد را آغاز کرد. به نظر می‌رسد که یحیی این تاریخ را برای اعتذار از آنچه رفته بود و تأکید بر وفاداری خود به سلطان زیانی نوشته است، هر چند که ابوحمو خود از او خواست تا چنین تاریخی را فراهم آورد (ابن خلدون، یحیی، ۷۹/۱ ـ ۸۰). در عین حال، حاجیات (صص ۳۸، ۵۰) احتمال می‌دهد که یحیی پیش از پیوستن مجدد به ابو حمو تألیف این تاریخ را آغاز کرده و بخش نخست آن را به پایان آورده باشد. این تاریخ مشتمل بر وقایعی است که تاپایان۷۶۶ق روی داده است و خطبهٔ اهدائیهٔ آن می‌بایست در اوایل ۷۷۷ ق تنظیم شده باشد (همو، ۵۲). چنانکه بل (EI^2) و حاجیات (ص ۵۷) متذکر شده‌اند، این اثر از لحاظ بینش انتقادی و نظریهٔ تاریخی قابل قیاس با شیوه و نظر عبدالرحمن نیست و به گفتهٔ خود وی منظور از تألیف آن جاودان ساختن نام دولت بنی زیان است (نک‍: ۷۹/۱). این اثر که نام کامل آن *بُغْیَة الرُّوّاد فی ذکر الملوک من بنی عبدالواد و ماحازَهُ امیرالمسلمین* مولانا *ابو حمو من الشرف الشاهق الاطواد* (۸۱/۱) است، به ۲ جلد و ۳ بخش تقسیم شده و هر بخش دارای ۳ باب است. هر باب نیز به نوبهٔ خود به ۲ یا ۳ فصل تقسیم می‌شود. اما طول بابها و فصول هماهنگ نیست. نخستین فصل کتاب به اسم و وصف محل زندگی بنی‌عبدالواد یعنی تلمسان اختصاص دارد. یحیی در این فصل، ضمن ذکر چند حدیث دربارهٔ بربرها، به ذکر حدیثی قابل توجه پرداخته که طی آن پیامبر اکرم (ص) دختر خود فاطمه (ع) را آگاه کرده که ذرّیهٔ حسن (ع) و حسین (ع) در مغرب دور و میان بربرها، یارانی می‌یابند (۸۵/۱).

فصل دوم از بخش اول که طولانی‌ترین فصل کتاب به شمار می‌رود، به ذکر ۱۰۹ تن از مشاهیر تلمسان یا کسانی که در آن اقامت گزیده‌اند، اختصاص دارد. در میان این افراد که فقیه، محدث، ادیب، نسب‌شناس، مقری، قاضی و جز آن هستند، تعدّد نام زاهدان و صوفیان و اهل کرامات قابل توجه است (صص ۱۰۰ ـ ۱۳۲، مثلاً شمـ ۸، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۳۶، ۳۹، ۴۵، ۵۳، ۷۶، ۷۹، ۹۱، ۹۴)، چندانکه این فصل را برای جستجو در احوال صوفیهٔ شمال افریقا و برخی حکایات و کرامات آنان قابل استناد ساخته است. یحیی ۳ تن از استادان خود را در همین فصل ذکر کرده است. فصل سوم به امیران تلمسان از زمان فتح آن به دست سپاه اسلام اختصاص یافته است. باب دوم از بخش اول در نژاد بربری بنی‌عبدالواد بحث می‌کند و باب سوم به کوتاهی به پیشینهٔ امارت در میان آنان می‌پردازد. در بخش دوم کتاب از نخستین سلاطین بنی‌عبدالواد یعنی یغمراسن بن زیان و پسر و نوادگانش یاد شده است. بخش سوم که از لحاظ تاریخی بخش اصلی کتاب محسوب

1. A. Bel

می‌شود و تمام مجلد دوم را در برمی‌گیرد، دربارهٔ تاریخ عهد ابوحموی دوم به شیوهٔ سال به سال است. این بخش به سبب دسترسی یحیی به اسناد حکومتی از لحاظ استناد تاریخی قابل ملاحظه است و در تحقیقهای بروسلار[1] و بارژه[2] دربارهٔ تلمسان مورد استفادهٔ فراوان قرار گرفته است (EI^2).

اثر یحیی بن خلدون، گذشته از جنبه‌های تاریخی از جهات دیگری تیز در خور توجه است، از جمله اینکه در آن به مناسبتهای مختلف اشعار و گاه قصایدی طولانی نقل شده (نک: ۱/۸۶ ـ ۹۰، ۱۰۹ ـ ۱۱۲، ۱۲۶) و یا برای انبساط خاطر خواننده به ذکر قصه‌هایی همچون داستانهای فارسی از *سلوان المطاع* ابن ظفر پرداخته است (حاجیات، ۵۵). شیوهٔ سجع‌پردازی و نثر مصنوع یحیی که از خصایص کتاب شمرده می‌شود، غالباً تنها در هنگام ذکر نام امرا و سلاطین دیده می‌شود و در متن اخبار و گزارشهای تاریخی، نثر او از هیچ پیرایه‌ای برخوردار نیست. این اثر نخستین بار توسط آلفرد بل به همراه ترجمهٔ فرانسوی آن در الجزایر (۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۳ م) در ۲ جلد چاپ شده است و اخیراً به کوشش عبدالحمید حاجیات به استناد نسخی تازه یافته، تصحیح مجدد شده و همراه با مقدمه‌ای ممتّع دربارهٔ احوال و آثار یحیی بن خلدون در الجزایر (۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، مکتبة الخانجی؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف بابن خلدون*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ برونشویک، روبرت، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمه به عربی از حمادی الساحلی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ حاجیات، عبدالحمید، مقدمه بر *بغیة الرواد* (نک: ابن خلدون، یحیی در همین مآخذ)؛ عروسی مطوی، محمد، *السلطنة الحفصیة*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۶ م؛ نیز: EI^2; GAL.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ‌خَلْدون، ابوزید عبدالرحمن‌بن ابوعبدالله محمدبن محمدبن ابوبکر محمدبن الحسن بن محمد بن جابر بن محمدبن ابراهیم بن عبدالرحمن بن خلدون حَضْرَمی اِشبیلی تونسی (اول رمضان ۷۳۲ ـ ۸۰۸ ق/ ۲۷ مهٔ ۱۳۳۲ ـ ۱۴۰۶)، ملقب به ولی‌الدین (ابن خلدون، *التعریف*، ۱؛ سخاوی، ۴/۱۴۵)، جامعه‌شناس، سیاستمدار، متفکر، مورخ و قاضی مالکی مذهب. او خود را با استناد بر جَمْهَرهٔ ابن حزم از نسل وائل بن حُجْر کندی صحابی می‌داند، و بر آن است که نسبش باید با بیست پشت به خلدون برسد، اگرچه خود تنها ده پشت را ذکر می‌کند. (ابن خلدون، همان، ۱ ـ ۲). اشتهار این خاندان به بنی خلدون به علت انتساب آن به خالد معروف به خلدون الداخل است که به هنگام فتوح سدهٔ ۳ ق/ ۹م به اندلس درآمد و نخست در قرمونه[3] و پس از آن در اشبیلیه[4] ساکن شد (همان، ۳ ـ ۴). این خاندان در زندگی سیاسی و فرهنگی اشبیلیه نقشی چشمگیر داشته و پیوسته بزرگانی از آن در عرصهٔ سیاست یا علم به مقامات مهم دست یافته‌اند (همان، ۵).

عبدالرحمن در شهر تونس (از سرزمین افریقیه) چشم به جهان گشود. او برخی از مقدمات را پیش پدر آموخت و برای فراگیری علوم سنتی نزد استادان تونس به شاگردی نشست. او قرائتهای مختلف قرآن و نیز نحو و حدیث و فقه مالکی را بیاموخت و چندی به حفظ شعر پرداخت (همان، ۱۷ ـ ۲۱؛ سخاوی، همانجا). وی ۱۶ ساله بود که یک حادثهٔ سیاسی بزرگ در زادگاهش روی داد و در تربیت علمی او اثری عمیق نهاد. در ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۷م سلطان ابوالحسن مرینی (۷۳۲ ـ ۷۴۹ ق/ ۱۳۳۱ ـ ۱۳۴۸م) سلطان مغرب اقصی، با استفاده از ناتوانی و کشمکشهای درونی سلاطین مغرب، برای دو سال مغرب ادنی را به زیر فرمان خود درآورد، و ابن‌خلدون به سبب پایگاه اجتماعی خانواده‌اش و آمادگی علمی توانست از دانشمندان برجسته‌ای که سلطان مغرب در دربار خود گرد آورده بود، نیک بهره برگیرد. وی در زندگی‌نامهٔ خود از این رویداد به عنوان یکی از حوادث فراموش‌ناشدنی یاد کرده است (همان، ۱۹ ـ ۵۵). آشنایی او با یکی از همین دانشمندان، ابوعبدالله محمدبن ابراهیم آبلی (د ۷۵۷ ق/ ۱۳۵۶م) در پرورش اندیشه و توجه او به فلسفه و منطق تأثیری ژرف نهاد (همان، ۲۱؛ نصّار، ۱۸). در همین زمان طاعون مرگباری که در آسیا شیوع یافته بود، در ۷۴۹ ق مغرب را نیز فرا گرفت و از جمله پدر و مادر و بسیاری از استادان ابن خلدون را روانهٔ دیار نیستی کرد. بازتاب این فاجعه در زندگی‌نامهٔ ابن خلدون از آن‌رو کم‌رنگ است که وی پیش‌تر در *مقدمه* (۱/۶۰) به اندازهٔ کافی از آن سخن گفته و آن را عامل مهمی در جهت انحطاط جوامع بشری دانسته است.

سرزمین مغرب در دوران زندگانی ابن خلدون (سدهٔ ۸ ق/ ۱۴م) با سقوط امپراتوری موحدون در ۶۶۸ ق/ ۱۲۷۰م و تقسیم آن میان سه دولت بنی‌مرین در مغرب اقصی (مرکز آن فاس) و بنی‌عبدالواد در مغرب اوسط (مرکز آن تلمسان) و بنی‌حفص در مغرب ادنی یا افریقیه (مرکز آن تونس) با قدرتهایی نابرابر (حصری، ۵۴) و بر اثر رقابتها و کشمکشهای درونی و بیرونی آنها و همچنین رقابتهای میان سران طوایف و قبایل عرب و بربر در ورطهٔ بی‌پایانی از آشوبها فرو افتاده بود. با اینهمه، حیات ادبی و فرهنگی از وحدت و تفاهمی نسبی برخوردار بود (حصری، ۶۳ ـ ۶۵) و شهرها مراکز عمدهٔ تجارت و زندگی سیاسی و فرهنگی بود (لاکوست، ۴۳). در اندلس، تنها قلمرو کوچک غرناطه برای مسلمانان باقی مانده بود که سلاطین بنی‌احمر بر آن فرمان می‌راندند. رقابت امیران این خاندان، درگیری با سلاطین مغرب، پناهندگی امرای ناراضی دو سوی تنگهٔ جبل‌طارق به طرف مقابل، رفتار سیاسی رایج بود (حصری، ۵۴).

1. Brosselard 2. Bargès 3. Cormona 4. Sevilla

در چنین شرایطی عبدالرحمن در ۲۱ سالگی به خدمت دولت درآمد. ابومحمدبن تافراگین که گاه وزارت حفصیان و گاه وزارت مرینیان را داشت و در ۷۵۱ ق /۱۳۵۰م به نام شاهزادهٔ جوان حفصی ابواسحاق‌ابراهیم قدرت را درتونس فراچنگ‌آورده بود(ابن‌خلدون، *تاریخ*، ۳۶۴/۶)، منصب علامت‌نویسی سلطان را به عبدالرحمن سپرد. وظیفهٔ صاحب این شغل نوشتن تحمیدیه «الحمدلله والشکرلله» با خط درشت در فاصلهٔ بسمله و متن فرمانها بود (همو، *التعریف*، ۵۵). در این هنگام مخالفان ابن تافراگین پیرامون ابوزید امیر قُسَنطینه[1] (در الجزایر) گرد آمدند و او را به تصرف تاج و تخت نیاکان برانگیختند. ابن‌تافراگین برای رویارویی با امیر قسنطینه لشکری گسیل کرد، اما این لشکر شکست خورد و ازهم پاشید و ابن‌خلدون خود را به شهر اُبّه[2] رساند (همان، ۵۵ ـ ۵۶) و تا ۲۶ سال بعد دیگر به تونس بازنگشت. او از ابّه به تبسّه و بعد به قفصه و سپس به بسکره[3] رفت. در این اثنا سلطان ابوعنان مرینی با خروج بر پدرش ابوالحسن جای او را در حکومت فاس گرفته بود. ابن‌خلدون از بسکره عازم خدمت ابوعنان در تلمسان شد و با احترام بسیار پذیرفته شد. سلطان به فاس بازگشت و به گردآوردن دانشمندان دربار خود پرداخت. کسانی که عبدالرحمن را در تونس شناخته بودند، پیش سلطان از او یاد کردند. سلطان از وزیر خود خواست که عبدالرحمن را پیش او بفرستد (همان، ۵۵ ـ ۵۸).

عبدالرحمن که در این هنگام با دختر یکی از بزرگان دربار حفصی ازدواج کرده بود (لاکوست، ۵۰)، به فاس رفت و در ۷۵۵ ق به مجمع علمی دربار پیوست و از ملازمان نماز جمعهٔ سلطان شد و سپس به منصب دبیری خاص توقیع گماشته شد. وی هر چند این منصب را مناسب با پایگاه خانوادگی خود نمی‌دید، آن را با اکراه پذیرفت، ولی از این فرصت برای مطالعه و دیدار استادان مغربی که به عنوان سفارت به فاس می‌آمدند، سود جست و تا ممکن بود از آنان آموخت و اجازهٔ عام گرفت (ابن خلدون، التعریف، ۶۰ ـ ۶۸). همچنین دسترسی به کتابخانه‌های غنی مدارس فاس که مرکز تجمع علما و ادبا بود، برای طالب علمی چون او مغتنم بود (نک: لاکوست، ۵۱).

دورهٔ دوم زندگی ابن خلدون، که عمدتاً دورهٔ فعالیت سیاسی اوست، با انتقال به فاس آغاز شد. در این دوره ویژگیهای شخصیت او نمایان گشت: قدرت عزم و اراده، خطر کردن، استفاده از فرصتهای مناسب برای نیل به هدف، جاه‌طلبی، شوق آموختن در هر موقعیتی. اقامت ابن خلدون در فاس ۸ سال طول کشید (۷۵۵ ـ ۷۶۳ ق). او به جست‌وجوی سرچشمه‌های علم و ادب رو به فاس نهاده بود، اما دیری نگذشت که سر به کار سیاست گرم داشت، و در نتیجه، نزدیک به ۲ سال از این ۸ سال را در زندان گذراند. علت زندانی شدن عبدالرحمن ارتباط بی‌پروای او با شاهزاده ابوعبدالله محمد حفصی، امیر پیشین بود که همچون گروگانی در دربار فاس می‌زیست؛ چون به سلطان خبر دادند که شاهزاده تصمیم به فرار دارد، او را با عبدالرحمن به زندان افکند. چندی بعد شاهزاده از زندان آزاد شد، اما عبدالرحمن تا مرگ سلطان ابوعنان در ۷۵۹ ق /۱۳۵۸م زندانی بود تا سرانجام وزیر سلطان او را آزاد کرد و به منصب پیشین بازگماشت. اما این وضع نیز دیری نپایید، زیرا درگیریهای میان خویشان سلطانِ درگذشته به سقوط وزیر و سلطان خردسالِ مورد حمایت او (سعید فرزند ابوعنان) انجامید (ابن خلدون، *التعریف*، ۶۶ ـ ۶۸؛ همو، *تاریخ*، ۳۰۵/۷). بدین‌سان امیر منصوربن سلیمان بر سر کار آمد، اما هنوز فاتحان از پیروزی خود بهره‌مند نشده بودند که مدعی سومی برای تاج‌وتخت پیدا شد: ابوسالم برادرابوعنان ازاندلس به‌طلب میراث‌پدری برخاست‌وهواخواهانش در فاس برای او به تبلیغ پرداختند و از ابن‌خلدون هم در این راه یاری خواستند. او نیز چنین کرد و بسیاری از بزرگان مرینی را به حمایت از ابوسالم برانگیخت. هواخواهان امیرمنصور نیز او را فرو گذاشتند و به دولت جدید پیوستند. ابن خلدون پیشاپیش با گروهی از بزرگان دولت به استقبال سلطان رفت و او را برای ورود به فاس تشویق کرد. سلطان در نیمهٔ شعبان ۷۶۰ به پایتخت درآمد و ابن خلدون را به جهت سابقه‌ای که داشت به دبیری خاص و امور نامه‌های سلطانی برگزید.

ابن خلدون مدعی است که شیوهٔ آهنگین او در نگارش برای بسیاری از اهل فن شگفت‌انگیز بود. روزگار چنان به کام ابن‌خلدون شده بود که به شعر گفتن روی آورد و در بحور گوناگون طبع‌آزمایی کرد و خود انصاف می‌دهد که حاصل این تلاش چیزی متوسط میان خوب و بد بوده است (همو، *التعریف*، ۶۸ ـ ۷۶).

در این‌میان باغلبهٔ ابن‌مرزوق بر مزاج‌سلطان اختراقبال‌ابن‌خلدون به پستی گرایید. هر چند برسمتهای پیشین او منصب دادرسی (خطّة المظالم) افزوده شد (همان، ۷۷)، اما ابن مرزوق از او و دیگر بلندپایگان دولت از روی رشک و رقابت به بدگویی پیش سلطان پرداخت. در این هنگام وزیر، عمربن عبدالله، بر سلطان بشورید. مردم گرد او جمع آمدند و ابوسالم پس از ۲ سال سلطنت در ۷۶۲ ق کشته شد. وزیر شورشگر امیرتاشفین را به سلطنت برداشت و خود همه‌کارهٔ دولت شد (همو، *تاریخ*، ۳۱۳/۷ ـ ۳۱۴). آنگاه ابن خلدون عزم اندلس کرد (همو، *التعریف*، ۷۹). اسپانیای مسلمان مرفه‌تر و باثبات‌تر از افریقای شمالی بود و ابن‌خلدون می‌خواست بار دیگر بخت خویش را بیازماید (مهدی، ۴۹). شاید یکی از علل مهم سفر ابن‌خلدون به اندلس سابقهٔ آشنایی او با سلطان و وزیر غرناطه بود. در سالهای ۷۶۱ ـ ۷۶۳ ق که سلطان نصری غرناطه، ابوعبدالله محمد بن یوسف احمر معروف به محمد پنجم، و وزیر ادیب و مورخ او لسان‌الدین محمد مشهور به ابن‌الخطیب (ه م) به فاس پناه آورده بودند، ابن خلدون از هیچ کمکی به ایشان فروگذار نکرده بود (ابن خلدون، *العبر*، ۳۰۶/۷ ـ ۳۰۹). بدین‌سان ابن‌خلدون به غرناطه درآمد (۷۶۴ ق) و در زمرهٔ بزرگان دربار قرار گرفت و از ملتزمان خاص رکاب و همنشین بزم و خلوت انس و محرم اسرار سلطان شد و هم از این‌رو بود که سال بعد (۷۶۵

1. Constantine 2. Ebba 3. Biskra

ق) سلطان او را با هدایای گران‌بها برای عقد پیمان صلح با پدرو[1] پادشاه قشتاله[2] (حک ۷۵۱ ـ ۷۷۱ ق/ ۱۳۵۰ ـ ۱۳۶۹م) به اشبیلیه فرستاد (همو، *التعریف*، ۸۴؛ سخاوی، ۱۴۵/۴) و چون بازگشت، قریهٔ البیره را طی فرمانی به اقطاع به وی داد (ابن‌خلدون، همان، ۸۴). اکرام بسیار سلطان در حق ابن‌خلدون او را به سرودن مدایحی واداشت (همان، ۸۵ ـ ۹۰)، اما این وضع رضایت‌بخش چندان نپایید. بدگویان وزیر سلطان را نسبت به وی بدگمان کردند. این دگرگونی احوال همزمان با تحولاتی در مغرب اوسط بود. امیر ابوعبدالله محمد که بر بجایه دست یافته بود (۷۶۵ ق)، ابن‌خلدون را در نامه‌ای به نزد خود خواند (مهدی، ۵۳ ـ ۵۴). ابن‌خلدون یا برای حفظ دوستی گذشته با ابن خطیب (حصری، ۷۹) یا برای استفاده از موقعیت مناسبی که پیش آمده بود، راه بجایه در پیش گرفت و در اواسط ۷۶۶ ق به آنجا رسید. استقبال گرم مردم و درباریان از او آن روز را به یکی از روزهای بزرگ و خاطره‌انگیز زندگی سیاسی ابن‌خلدون بدل کرد (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۹۷ ـ ۹۸). سلطان منصب حاجبی را به ابن‌خلدون سپرد و معنی آن در مغرب استقلال در ادارهٔ امور دولت و رابط میان سلطان و عمال او بود (همان، ۹۷). به امر سلطان، همه‌روزه بامداد اعضای دولت به نزد ابن‌خلدون حاجب می‌آمدند و او آنچه در توان داشت، در تدبیر کارها و ادارهٔ امور به عمل می‌آورد. با اینهمه، چون از امور دولتی فارغ می‌شد، در میان روز در مسجد جامع شهر به تدریس می‌نشست (همان، ۹۸). روزگار دولت اخیر ابن‌خلدون یک سال بیش نپایید، زیرا ابوالعباس، حاکم قسنطینه و پسر عم ابوعبدالله، در ۷۶۷ ق به بجایه لشکر کشید. ابوعبدالله در یک شبیخون کشته شد و ابن‌خلدون برای استقبال ابوالعباس از شهر بیرون رفت. سلطان نیز او را بزرگ داشت و همچون گذشته زمام امور را به دست او سپرد (همان، ۹۸ ـ ۹۹)، اما بدسگالان سلطان را از ابن‌خلدون بیم دادند و او از سلطان اجازهٔ کناره‌گیری خواست (همان، ۹۹) و نزد قبایل ذَواوِده رفت. ابوالعباس از او اندیشناک شد و برادر کوچک‌تر او یحیی را به زندان افکند. ابن‌خلدون به بسکره نزد دوستانش بنی مَزنی رفت و از همدلی و یاری آنان برخوردار شد (همان، ۹۹ ـ ۱۰۰).

در این هنگام ابوحمو سلطان تلمسان برای بهره‌گیری از روابط دوستانهٔ ابن‌خلدون با قبایل ریاح و یاری گرفتن از آنان برای مقابله با ابوالعباس نامه‌ای به خط خود برای او نوشت و او را برای تصدی منصب حاجبی و علامت‌نویسی فرا خواند. ابن‌خلدون نیز قبایل را به پذیرفتن دعوت سلطان برانگیخت و چندی بعد برادر خود یحیی را که از زندان آزاد شده بود، به جای خود نزد ابوحمو به تلمسان فرستاد، زیرا احساس می‌کرد که از علم دور افتاده است و می‌خواست همت بر تحقیق و تدریس بگمارد (همان، ۱۰۰ ـ ۱۰۳)، اما ۶ سال اقامت او در بسکره همه صرف علم و تحقیق نشد و به سبب خوی پرجوش‌وخروش خود از سیاست باز نماند، اگرچه این‌بار به جای خدمت در دربارها، به فعالیت در میان قبایل و عشایر پرداخت. آشنایی او با عادات قبایل و نفوذ معنوی او در میان آنان او را قادر می‌ساخت که این قبایل را متحد کند و هر چندگاه آنان را به هواخواهی این یا آن سلطان برانگیزد (حصری، ۸۱). در این مدت او عمدتاً سرگرم ایجاد هماهنگی میان ذَواوِده و حکومت تلمسان بود و بیشتر به یک سرکردهٔ نظامی می‌ماند تا یک محقق و تاریخ‌نگار (لاکوست، ۶۲). اقامت او در میان قبایل رابطهٔ او را با دنیای بیرون نگسست. نامه‌های ابن خطیب به او (۲ جمادی‌الاول ۷۶۹، ۱۴ ربیع‌الثانی ۷۷۰) و پاسخ او به وزیر غرناطه، ضمن آنکه حاکی از ادامهٔ هنرنماییهای ادیبانه از دو سو است، از علاقه‌مندی طرفین نسبت به تبادل خبرهای مهم سیاسی و علمی و ادبی نیز حکایت می‌کند (*التعریف*، ۱۰۴ ـ ۱۳۰). در این مدت صحنهٔ سیاسی مغرب دستخوش تحولات پیچیده‌ای شد: مرینیان از درگیری ابوحمو با ابوالعباس استفاده کردند و بر تلمسان تاختند، و سلطان عبدالعزیز مرینی فرمانروای تلمسان شد. بدین‌سان ابن خلدون بارها از سوی سلطان جدید به مأموریتهای گوناگون فرستاده شد.

هنگامی که سلطان عبدالعزیز درگذشت، پسرش ابوبکر السعید جانشین او شد و ابوبکر بن غازی را به وزارت برگزید. ابن‌خلدون نیز همراه با برخی سرکردگان سلطان و هواداران او از راه صحرا عازم فاس گردید. در آنجا بنابر پیشینهٔ دوستی با وزیر به مهربانی و گرمی پذیرفته و مستمری شایسته‌ای برای او مقرر شد و موقعیت والایی در دربار یافت و از اعضای مجلس سلطان گردید (همان، ۲۱۶ ـ ۲۱۸)، ولی مدت دو سال اقامت اخیر ابن‌خلدون در فاس (۷۷۴ ـ ۷۷۶ق/ ۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۴م) به سبب اقامت ابن‌خطیب در آنجا دستخوش اضطراب بود.

حکومت مغرب پس از کشمکشهایی میان دو تن از شاهزادگان مرینی تقسیم شد: ابوالعباس در فاس و عبدالرحمن در مراکش مستقر شدند (همان، ۲۱۸ ـ ۲۲۴). پیش از این تقسیم، ابن‌خلدون مورد توجه هردو طرف بود و از این‌رو یک‌بار به وسیلهٔ یک طرف بازداشت و فردای آن روز با مداخلهٔ طرف دیگر آزاد می‌شد. پس از تقسیم قدرت، ابن‌خلدون با کسب موافقت هر دو سلطان (همان، ۲۲۴ ـ ۲۲۵) راهی اندلس شد (ربیع‌الاول ۷۷۶ق/ ۱۳۷۴م). اقامت او در اندلس چندماه بیشتر طول نکشید. اطرافیان سلطان ابوالعباس پس از دست یافتن بر شهر جدید فاس، ابن‌خطیب را زندانی کرده بودند. ابن‌خطیب با پیامی از زندان از ابن‌خلدون یاری خواسته بود، ولی نه تنها کوشش ابن‌خلدون در این مورد به جایی نرسید، بلکه رجال فاس سلطان غرناطه را از دوستی ابن‌خلدون با وزیر پیشین و دشمن کنونی ترساندند. ابن‌خلدون ناگزیر راهی تلمسان شد (همان، ۲۲۶ ـ ۲۲۷) و با آنکه روابطش با ابوحمو سلطان تلمسان از زمانی که در منطقهٔ زاب قبایل عرب را علیه سلطان برانگیخته بود، تیره شده بود، اما هنگامی که ابوحمو خبر بازگشت وی را از اندلس شنید، چشم از گناه گذشتهٔ او

1. Pedro el Cruel 2. Castilla

پوشید و او را به تلمسان خواند. ابن‌خلدون در عبّاد تلمسان اقامت گزید (فطر۷۷۶ق / ۵ مارس ۱۳۷۵) و در آنجا به تدریس و تعلیم پرداخت (همان، ۲۲۷). تجربه‌های پیشین به اندازهٔ کافی بیهودگی عمل سیاسی را به ابن‌خلدون ثابت کرده بود، اما این‌بار او به راستی بر آن شد تا از سیاست کناره بجوید. به همین سبب از همکاری با سلطان ابوحمو در گردآوری قبایل سرباززد و به قبایل بنی عریف پناه برد. آنان ابن‌خلدون را گرامی داشتند و چندی بعد از سلطان خواستند که عذر او را در ناتوانی از انجام خدمت بپذیرد و سپس او را با خانواده‌اش که از تلمسان آمدند، در قلعهٔ ابن‌سلامه جای دادند (همان، ۲۲۷ ـ ۲۲۸).

از این هنگام دورهٔ سوم زندگی ابن‌خلدون آغاز می‌شود که دورهٔ دوری از کارهای سیاسی و پرداختن به کار تحقیق و تألیف و تعلیم است. ابن‌خلدون مدت ۴ سال (۷۷۶ ـ ۷۸۰ق / ۱۳۷۴ ـ ۱۳۷۸م) در قلعهٔ ابن‌سلامه یا قلعهٔ تاوغزوت[1]، در ایالت وهران[2] الجزایر در شش کیلومتری جنوب غربی شهر فرنده[3] (طنجی، ۲۲۸، یادداشت ۴)، به دور از جنجالهای سیاسی و توطئه‌های درباری به تألیف کتاب تاریخ *العبر* دست زد و مقدمهٔ آن را به شکلی نوآیین پرداخت (همان، ۲۲۹). می‌توان گفت که تا این هنگام ابن‌خلدون پس از گذشت ۴۳ سال از عمر خویش با کسان و مسائل گوناگون بسیاری آشنا شده بود که در دورهٔ اخیر عزلتش با تأمل در آنها توانست مطالب مقدمه و بخشهایی از تاریخ مغرب را فراهم آورد (مهدی، ۶۱ ـ ۶۲). ابن‌خلدون پس از آنکه بخشی از اثر خود را از حافظه نوشت، برای تکمیل و تصحیح آن نیازمند به کتابهایی شد که تنها در شهرها به دست می‌آمد. بنابراین، پس از بهبود از یک بیماری برای سفر از سلطان ابوالعباس حفصی (۷۷۲ ـ ۷۹۶ق / ۱۳۷۰ ـ ۱۳۹۴م) اجازه و امان گرفت و قلعهٔ ابن‌سلامه را به سوی تونس ترک گفت (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۲۳۰).

وی در شعبان سال ۷۸۰ق / ۱۳۷۸م به تونس وارد شد و سلطان او را به خود نزدیک گرداند، و طالبان دانش از هر سو به او روی آوردند. به همین سبب برخی از حاسدان همچون ابن‌عرفه امام جماعت تونس و مفتی آنجا بدگویی از ابن‌خلدون را آغاز کردند، اما سلطان به این سخنان غرض‌آلود توجهی نکرد و از باب دانش دوستی ابن‌خلدون را به ادامهٔ تألیف *تاریخ* تشویق می‌کرد، تا آنکه تاریخ بربر و زناته و امویان و عباسیان و پیش از اسلام را تا آنجا که توانست نوشت و نسخه‌ای ترتیب داد و آن را به خزانهٔ سلطان (کتابخانهٔ سلطنتی) تقدیم کرد (همان، ۲۳۰ ـ ۲۳۳) و به همین مناسبت قصیده‌ای بلند در ستایش سلطان و سیرت و فتوحات او سرود تا خود را از گزند بدگویان در امان دارد (همان، ۲۳۳ ـ ۲۴۱). امابدگویی نزدیکان سلطان و فتنه‌انگیزیهای ابن‌عرفه سلطان را چندان از او بیمناک ساخت که چون می‌خواست سفر کند، او را با خود همراه می‌برد. چون ۴ سال از اقامت ابن‌خلدون در تونس گذشت، سلطان به اندیشهٔ سفر زاب افتاد و وی از ترس تکرار داستان سفر پیشین از سلطان اجازه خواست تا به سفر حج روانه شود و بدین‌سان در نیمهٔ شعبان ۷۸۴ / ۲۴ اکتبر ۱۳۸۲ با کشتی به بندر اسکندریه رهسپار شد (همان، ۲۴۴ ـ ۲۴۵).

آخرین مرحلهٔ زندگی ابن‌خلدون با این سفر آغاز شد. او پس از چهل شبانه‌روز سفر دریا در عید فطر۷۸۴ق / ۸ دسامبر ۱۳۸۲ به بندر اسکندریه رسید (همان، ۲۴۴). وی از این هنگام تا پایان عمر، نزدیک به یک ربع قرن، در مصر ماند و دیگر به وطنش بازنگشت. نه تنها تجربه‌های شخصی او، که سرنوشت غم‌انگیز دوستش ابن‌خطیب (ه م) و نیز کشته شدن برادرش یحیی در یکی از شبهای رمضان ۷۸۰ق در تلمسان به توطئهٔ ابوتاشفین پسر سلطان ابوحمو (ابن‌خلدون، *تاریخ*، ۱۴۰/۷) او را نسبت به بیهودگی کوشش در عرصهٔ سیاست هشیارتر کرده بود. سفرمصرگویای عزم‌راستین اودرکناره‌گیری ازسیاست‌بود.

ابن خلدون ده روز پس از جلوس الملک الظاهر سیف‌الدین برقوق (۷۸۴ ـ ۷۹۱ق) از ممالیک برجی مصر، به اسکندریه رسید و چون از سفر حج بازماند، در اول ذیقعده به قاهره رفت و شکوه شگفت‌انگیز این شهر را که پیش‌تر شنیده بود، به چشم دید (همو، *التعریف*، ۲۴۶ / ۲۴۷). چون آوازهٔ ابن‌خلدون پیش از خود او به قاهره رسیده بود و طالبان علم خواستار درس وی بودند، در جامع الازهر به تدریس پرداخت (همان، ۲۴۸). پس از آن با سلطان ملاقات کرد و از او برای رهایی خانواده‌اش که به صورت گروگان در تونس مانده بودند، یاری خواست (همان، ۲۴۸ ـ ۲۵۲). بدین‌سان دیده می‌شود که ابن‌خلدون اگرچه خود را از سیاست دور می‌داشت، اما ارتباط خود را از دربارها و سلاطین نبریده بود. در واقع، موقعیت اجتماعی و پایگاه علمی او این پیوند را ضروری می‌ساخت.

در قاهره سلطان دو وظیفه بر عهدهٔ او نهاد: یکی تدریس در مدرسهٔ قمحیه، از موقوفات صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۲ ـ ۵۸۹ق / ۱۱۳۸ ـ ۱۱۹۳م)، به جای یکی از مدرسان تازه درگذشتهٔ آنجا، و دیگر منصب قضای مالکیان مصر به جای جمال‌الدین عبدالرحمن قاضی پیشین مالکی که مورد سخط سلطان قرار گرفته بود. او پس از دریافت خلعت سلطانی در مدرسهٔ صالحیه بر مسند قضا نشست، اما چون بر آن شد تا با فساد و سودپرستی رایج در کار قضا به مبارزه‌ای جدی برخیزد، مخالفان از هر سو بر ضد او برخاستند و مناسباتش با بزرگان دولت تیره شد. در این میان همسر و فرزندانش که با کشتی عازم اسکندریه بودند، گرفتار طوفان دریا شدند و همگی جان سپردند. این مصیبت ابن‌خلدون را دلشکسته و به ترک منصب مصمم کرد و سلطان نیز درخواست او را برآورد و مسند قضا را به متصدی پیشین آن باز گرداند، و بدین‌سان، ابن‌خلدون بهترین پناه را در تدریس و مطالعه و تألیف و عبادت بازیافت (همان، ۲۵۳ ـ ۲۶۰، ۲۷۹، ۲۸۵، ۳۱۰ ـ ۳۱۱؛ همو، تاریخ، ۴۷۹/۵ ـ ۴۸۰). گذشته از مدرسهٔ قمحیه، ابن‌خلدون در مدرسهٔ نوبنیاد ظاهریه نیز به تدریس فقه مالکی گماشته

---

1. Taoughzout 2. Oran 3. Frenda

شد، اما پس از چندی به علت اقدامات مخالفانش از این سمت برکنار شد (همو، التعریف، ۲۸۵ ـ ۲۹۳).

ابن‌خلدون پس از ۳ سال اقامت در مصر قصد سفر حج کرد. در نیمهٔ رمضان ۷۸۹ قاهره را ترک گفت و پس از گزاردن حج، در جمادی‌الاول سال بعد به آنجا بازگشت و به حضور سلطان رسید و اجازه یافت که به جبران مسند تدریس که در مدرسهٔ ظاهریه از دست داده بود، در محرم ۷۹۱ در مدرسهٔ صلغتمش (یا صرغتمش) به تدریس حدیث پردازد (همان، ۲۹۳ ـ ۳۱۱). همچنین سلطان در همان سال او را به تولیت خانقاه بیبرس گماشت، ولی پس از یک سال یا بیشتر به سبب همراهی با فقهای دیگر در صدور جواز قتال با سلطان (الملک الظاهر) که بر اثر توطئهٔ بعضی امرا از سلطنت برکنار شده بود، از آن مقام عزل شد (همان، ۳۱۱ ـ ۳۳۱؛ ابن‌فرات، ۹(۱)/۱۶۰). امّا ابن‌خلدون با سرودن ابیاتی در مدح سلطان توانست دیگر بار او را بر سر مهر آورد (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۳۳۱ ـ ۳۳۵). به نظر می‌رسد وی از این دورهٔ برکناری که تا سال ۷۹۷ یا ۷۹۹ ق ادامه یافت، برای بازنگری در *مقدمه* و تکمیل *تاریخ* و نگارش زندگی‌نامهٔ خود استفاده کرده باشد (حصری، ۱۳۱).

در نیمهٔ رمضان ۸۰۱ سلطان او را به جای قاضی‌القضاة در گذشتهٔ مالکی مذهب، ناصرالدین بن التنسی، برگماشت و سلطان خود در نیمهٔ شوال همان سال درگذشت و پسرش ناصرالدین فرج معروف به الناصر بر جای او نشست. رقابت فقیه مالکی نورالدین بن الخلّال بر سر منصب قاضی القضاتی مالکیان و بذل مال در این راه به عزل ابن‌خلدون از این سمت (نیمهٔ محرم ۸۰۳) انجامید و او بار دیگر به تدریس و تألیف سرگرم شد (همان، ۳۵۰).

آخرین ماجرای سیاسی زندگی ابن‌خلدون از نیمهٔ ربیع‌الاول ۸۰۳ آغاز می‌شود. وی در این تاریخ ناگزیر شد که ناصرالدین فرج، سلطان مصر را در سفر به شام همراهی کند. بدین‌سان وی به هنگام محاصرهٔ دمشق به وسیلهٔ تیمور در آن شهر بود. ابن‌خلدون با توافق گروه قاضیان دمشق با تیمور دیدار کرد (نک: همان، ۳۶۸ ـ ۳۷۹). گفتهٔ حاجی‌خلیفه (۲۷۸/۱) در مورد سفر ابن‌خلدون با تیمور به سمرقند با واقعیت تاریخی سازگار نیست و اشارهٔ او به حیلهٔ ابن خلدون برای فرار از جنگ تیمور هم کاملاً با روایت *عجایب المقدور* (ابن‌عربشاه، ۲۹۵ ـ ۲۹۶) تطبیق نمی‌کند (قس: فیشل، ۷). ظاهراً تیمور خود به وی اجازه داد که به مصر باز گردد. ابن‌خلدون در راه گرفتار راهزنان شد و هرچه داشت به یغما رفت و سرانجام در شعبان ۸۰۳ به قاهره رسید (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۳۷۸ ـ ۳۸۰).

گفته‌های ابن‌عربشاه (۸۹، ۱۴۹ ـ ۱۵۰، ۲۹۴ ـ ۲۹۷) در مورد ملاقات تیمور و ابن خلدون تماماً مطابق با گفته‌های خود ابن‌خلدون نیست. ابن‌خلدون در نامه‌ای از مصر جریان دیدار خود را با امیر تیمور به سلطان مغرب نوشته است (*التعریف*، ۳۸۰ ـ ۳۸۳). از آنجا که ابن‌عربشاه خود شاهد این جریانها نبوده است، نمی‌توان موارد اختلاف آن را تأیید کرد (نک: فیشل، ۵ ـ ۶).

وی چند روز پس از بازگشت به مصر برای سومین بار به قاضی‌القضاتی مالکیان منصوب شد، اما بر اثر سعایت عده‌ای از آن سمت برکنار شد و جمال‌الدین البساطی جای او را گرفت. او سه بار دیگر به این سمت گمارده شد (همان، ۳۸۳ ـ ۳۸۴) و سرانجام در هنگامی که عهده‌دار منصب قضای مالکیان مصر بود، در روزچهارشنبه چهار روز مانده به پایان رمضان (۲۵ یا ۲۶ رمضان) ۸۰۸/ ۱۶ یا ۱۷ مارس ۱۴۰۶، در ۷۸ سالگی درگذشت و در مزار صوفیان در بیرون باب‌النصر قاهره به خاک سپرده شد (سخاوی، ۱۴۶/۴). ابراهیم بن احمد باعونی (۷۷۷ ـ ۸۷۰ق/۱۳۷۶ ـ ۱۴۶۵ م) وفات او را در ۸۰۷ ق یاد کرده (مقری، ۱۹۲/۶)، اما این تاریخ دقیق نیست.

استادان، شاگردان و داوریهای معاصران: ابن خلدون در نزد سه دسته از عالمان زمان دانش اندوخت: ۱. پدر وی، استادان مکتب و شیوخ دیگر تونس پیش از ۷۴۸ ق؛ ۲. دانشمندان مجلس سلطان ابوالحسن مرینی در زمان استیلای او بر تونس تا ۷۵۲ ق؛ ۳. دانشمندان مغرب و اندلس که ابن خلدون پس از پیوستن به ابوعنان در فاس، یعنی بعد از ۷۵۴ ق، از آنان استفاده کرد.

وی از نخستین گروه استادانش نام چند تن را یاد کرده است: ابو عبدالله محمد بن سعد بن بُرّال انصاری در قرائت و حدیث و فقه (ابن خلدون، *التعریف*، ۱۵ ـ ۱۷)، ابو عبدالله محمد بن العربی حصایری در نحو، ابو عبدالله محمد بن الشواش زرزالی، ابوالعباس احمد بن القصّار در نحو (همان، ۱۷)، ابو عبدالله محمد بن بَحْر در ادب و زبان عربی (همانجا)، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن جابر قیسی وادی آشی در حدیث و فقه (همان، ۱۸ ـ ۱۹)، ابو عبدالله محمد بن عبدالله جیانی، ابوالقاسم محمد القصیر، قاضی‌القضاة ابو عبدالله محمد بن عبدالسلام در فقه (همان، ۱۹).

برخی از استادان گروه دوم اینهاست: فقیه ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطّی، ابو محمد بن عبدالمهیمن حضرمی محدّث و نحوی (همان،۱۹ـ۲۰)،ابوالعباس‌احمد زواوی‌در قرائت (همان،۲۰ ـ۲۱)، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم آبلی در علوم معقول (همان، ۲۱ ـ ۲۲؛ قس: سخاوی، ۱۴۵/۴)، ابوالقاسم عبدالله بن یوسف مشهور به ابن رضوان مالقی، کاتب سلطان (ابن خلدون، *التعریف*، ۲۲ ـ ۲۳، ۳۱ ـ ۴۴). در مجلس سلطان ابوالحسن دانشمندان بزرگ دیگری نیز بوده‌اند که سمت استادی بر ابن خلدون نداشته‌اند، ولی چنان تأثیری در اندیشهٔ او به جا نهاده‌اند که وی نام و احوال آنان را به عنوان دوستان خود اجمالاً آورده است (همان، ۴۴ ـ ۴۵).

از گروه سوم، ابن خلدون نامهای زیر را ضبط کرده است (همان، ۵۹ ـ ۶۶): استاد ابو عبدالله محمد بن صفار مراکشی در قرائت، قاضی‌القضاة فاس ابو عبدالله محمد المقری تلمسانی در فقه، ابوالبرکات محمد بن محمد بلّفیقی اندلسی در انواع معارف و آداب مصاحبت ملوک، ابو عبدالله محمد بن احمد الشریف حسنی تلمسانی

درمعقول و منقول، قاضی ابوالقاسم محمد بن یحیی بَرجی اندلسی کاتب و منشی مخصوص سلطان ابو عنان و شیخ رحّاله ابو عبدالله محمد بن عبدالرزاق فاسی در قرائت و حدیث. ابن خلدون نزدیک به ۵۰ صفحه از کتاب *التعریف* (۱۵ ـ ۶۶) را به ذکر نام و احوال استادان خود اختصاص داده و از آنان با تمجید و تکریم فراوان یاد کرده است. طٰه حسین عقیده دارد که انگیزهٔ ابن خلدون در این کار، مستند نشان دادن معلومات و آموخته‌هایش به رقیبان ازهری خویش بوده است، اما احتمال اینکه این کار را از سر دلبستگی به استادان و قدرشناسی از آنان انجام داده باشد، بیشتر است (انصار، ۱۷ ـ ۱۸). کتابهای تراجم و طبقات، صحت داوریهای ابن خلدون را دربارهٔ استادانش جز در یک مورد تأیید می‌کند (طنجی، مقدمه بر *التعریف*، «کد»).

ابن خلدون خود در مورد شاگردانش اطلاعی به دست نمی‌دهد و در مآخذ دیگر هم آگاهی کافی در این باره نیامده است. او که حتی در گیرودار اشتغالات سیاسی دست از تدریس برنمی‌داشت، اصولاً می‌بایست شاگردان بسیاری داشته باشد. سخاوی (۱۴۸/۴) چند تن مصری را نام می‌برد که از ابن خلدون بهره برده‌اند: مقریزی، ابن عماد اقفهسی، ابن حجر عسقلانی. ابن حجر و عده‌ای دیگر از وی اجازه گرفته‌اند (ابن خلدون مقدمه، ۱۲۹۶/۲) و کسانی چون باعونی هم در دورهٔ اقامت او در قاهره از هم صحبتی با او بهره‌مند شده‌اند (مقری، ۱۹۲/۶).

هر چند ابن خلدون علومی را که تدریس می‌کرده ــ مانند بسیاری از جزئیات مهم زندگی خود ــ به روشنی بیان نکرده است، اما از آنچه در مورد مدارس محل تدریس خود آورده، می‌توان دریافت که او در مناصب تدریس رسمی خود علوم دینی به ویژه فقه تعلیم می‌داده است (نک‍: سخاوی، ۱۴۶/۴؛ مهدی، ۷۰ ـ ۷۱). چه، مدرسهٔ قمحیه را صلاح‌الدین ایوبی برای تدریس فقه مالکی وقف کرده بود (ابن خلدون *التعریف*، ۲۷۹) و در مدرسهٔ ظاهریه هم ابن خلدون را برای تدریس فقه مالکی تعیین کرده بودند (همان، ۲۸۶). در مدرسهٔ صَلْغَتمِش هم او عهده‌دار درس حدیث بود (همان، ۲۹۳) و در آنجا *الموطأ* امام مالک را تدریس می‌کرد (همان، ۲۹۷ ـ ۳۱۱). آنچه در مورد استماع مقریزی از ابن خلدون در مورد کتاب *تاریخ* او آمده است (سخاوی، همانجا)، مربوط به نشستهایی غیر از جلسات تدریس رسمی در مدارس مذکور است (نک‍: مهدی، ۷۱).

ابن خلدون در نظر معاصران و مؤلفان نزدیک به زمانش مورد ارزیابیهای مختلف قرار گرفته است. دوستش ابن خطیب او را با صفات پسندیدهٔ بسیار ستوده و سرآمد در فنون عقلی و نقلی دانسته و مایهٔ مباهات سرزمین مغرب معرفی کرده (مقری، ۱۷۱/۶) و محمد بن محمد بن عرفه او را فاقد شرایط لازم برای احراز مقام قضا دانسته است (سخاوی، ۱۴۶/۴)، اما باید به خاطر داشت که این داوری بر زبان رقیب او در تونس جاری شده است. رفتار ابن خلدون در مدت اقامتش در مصر مخالفتهای بسیاری را برانگیخت: تعصب او در پوشیدن لباس مغربی حتی در مقام قضا (همو، ۱۴۸/۴)، تن در ندادن به عرف معمول قاضیان زمان و سختگیری قانونی بر بزرگان طرف دعوا و گواهان و امر تعزیر (همو، ۱۴۶/۴)، هم طرازی با عالمان مصری در قضا و تدریس، اظهارنظرهای منفی بسیاری را در حق او در مشرق به بار آورده است تا آنجا که در مرتبهٔ والای علمی او تردید کرده و گفته‌اند که ابن خطیب با همهٔ محاسنی که برای او برشمرده، او را به صفت علم متصف نکرده است. همچنین گفته‌اند که از علوم شرعی چیز زیادی نمی‌دانسته و از علوم عقلی نیز تنها سررشته‌ای داشته و در آن ممتاز نبوده است (همو، ۱۴۷/۴). حفظ زیِّ مغربیش را معلول خوی مخالفت او با هر چیز دانسته‌اند. بعضی نیز او را به فسق و نیز سوء عقیده متهم کرده و گفته‌اند: وی در تاریخش نوشته است که حسین بن علی (ع) به شمشیر جدش مقتول شد، و لذا او را سب و لعن می‌کردند (همو، ۱۴۷/۴)، امّا ابن حجر عسقلانی گفته که چنین مطلبی را در *تاریخ* او نیافته است (همانجا). مقریزی به این سبب که او نسب علوی فاطمیان را تصدیق و تأیید کرده است، بسیار بزرگ می‌داشت، اما سخاوی خود معتقد است که مقریزی نکتهٔ پوشیدهٔ اندیشهٔ ابن خلدون را در این مورد در نیافته است: ابن خلدون به علت ناسازگاری با آل علی و شهرت سوء عقیدهٔ فاطمیان، آن دو را به یکدیگر متصل دانسته است (همو، ۱۴۷/۴ ـ ۱۴۸).

از علمای مصری معاصر ابن خلدون، مقریزی، ابن حجر، اقفهسی و باعونی، شاید به علت اختلاط بیشترشان با او و استفاده از محضر وی، مقام علمی و کردارش را ستوده‌اند و از او با تکریم یاد کرده‌اند. مقریزی مقدمهٔ او را بی‌نظیر و آن را چکیدهٔ دانشها و اندیشه‌های درست می‌دانست. ابن حجر هفت جلد بزرگ *تاریخ* او را نمودار فضل و اطلاع او می‌شمرد. وی که بارها به حضور ابن خلدون رسیده و از بیانات آموزنده و به ویژه *تاریخ* او بهره‌مند شده بوده، او را زبان‌آور، فصیح، بلیغ، با نگارش خوب، آگاه به امور کشورداری و با طبع شعر متوسط معرفی کرده است (همو، ۱۴۸/۴). حافظ اقفهسی نیز از او با تمجید سخن گفته است (همانجا). باعونی که با او محشور و میان آن دو پیوند دوستی بوده است، او را از «عجایب زمان» و متبحر در علوم نقلی و عقلی شمرده است (مقری، ۱۹۲/۶). ابن عربشاه او را به هنگام رفتن به حضور تیمور در دمشق، دانشمندی مالکی مذهب و شیرین سخنی پسندیده مشرب با عمامه‌ای کوچک و بُرْنُسی زیبا (ردای کلاهدار مغربی) و هیأتی آراسته وصف کرده است (ص ۱۴۹).

اظهارنظرهای متفاوت معاصران دورهٔ اخیر زندگی ابن خلدون حاکی از کیفیت زندگی بیرونی و درونی او در دو سه دههٔ آخر حیات اوست. او با همهٔ علاقه‌ای که دورادور به‌مصر و قاهره داشت و با همهٔ شکوهی که از نزدیک و به‌چشم سر در آنجا دید، هرچه بیشتر با خلق و خوی مصریها آشناتر می‌شد، به‌چشم دل عوامل انحطاط و فساد را در آن بیشتر می‌یافت. برخی این واقعیت را عامل گرایش تعصب‌آمیز او به‌راه و رسم مغربی دانسته‌اند، زیرا که سادگی توأم با خشونت مغرب را بر زندگی پرتجمل و فاسد مصر ترجیح داده است (مهدی، ۸۰). با وجود

این، او در مصر آرامش و پناه یافته بود و توانسته بود در آنجا اندیشهٔ خود را با آموخته‌های نو غنی‌تر سازد. لذا نه از آن دل برمی‌کند و نه با تمام وجود تسلیم آن می‌شد. ابن خلدون در مصر به‌متفکری پخته و دور از ماجراجویی دورهٔ پیش تبدیل شده بود که هر چند پیوند خود را با گذشته نمی‌خواست بگسلد، اما رفاه و آرامش زندگی در مصر به‌مذاقش مطبوع می‌آمد (همان، ۸۰ ـ ۸۱).

آرامش‌جویی او در مصر همراه با زهدی است که از خوش گذرانی سالهای جوانی در باغهای الحمرا بسیار دور است (لاکوست، ۲۲۱). او که از ۲۰ سالگی علم و عمل سیاسی را توأمان به‌پیش برده بود، چون از شر و شور سیاست کناره گرفت، مرد علم و اندیشه شد. به‌رغم اشتغال به‌تدریس علوم رسمی آنچه برای خود او در کار علمی و فکری اهمیت داشت، جست‌وجوی پاسخ برای معماهایی بود که زندگی گذشته و حال مطرح می‌کرد. او زمینهٔ پاسخ را در بررسی زندگی جامعهٔ انسانی در طول زمان، یعنی در تاریخ یافته بود. این اشتغال فکری چنان او را به‌خود کشید که سرانجام ممتازترین جلوه‌های فکر او در این زمینه نمود یافت.

ابن خلدون در زمان خود به‌تاریخ‌نگاری و تاریخ‌اندیشی شهره بود، اما با همهٔ تأثیری که در افزایش توجه به‌تاریخ در مصر سده‌های ۸و۹ق / ۱۴ و ۱۵ م داشت (روزنتال، *زندگی نامه*، ۳۶/۱)، اندیشه‌هایش در روزگار خود او بازتاب کافی نیافت و هیچ یک از مورّخان حتی شاگردانش راه او را در این زمینه ادامه ندادند؛ لیکن اندیشه‌های بدیع و عمیق او در زمان و مکانی دیگر جلب نظر کرد و از سدهٔ گذشته (۱۳ ق / ۱۹ م) نام، آثار و افکار او سخت مطرح شد و پژوهشهای بسیاری را به‌خود اختصاص داد (نک: دنبالهٔ مقاله).

با مطرح گشتن مجدد ابن خلدون در روزگار معاصر، شخصیت او هم مورد اظهار نظرهای گوناگون قرار گرفت. این نظرها را کلاً می‌توان به‌دو دستهٔ مخالف و موافق تقسیم کرد. انتقاد بزرگی که بر ابن خلدون کرده‌اند، این است که وی در دورهٔ دوم زندگانیش مکرّراً موضع سیاسی خویش را تغییر داده است. زندگی نامه‌ای که او از خود به‌جا نهاده، حاکی است که چه سان با دگرگونی اوضاع او هم به‌آسانی مخدوم خود را عوض می‌کرد، یا از هم پیمان دیروز می‌برید و با رقیبی نیرومندتر همدست می‌شد تا بر او بتازد، یا در توطئه‌های پنهانی دربارهای مغرب شرکت می‌جست، یا اگر وضع موطن یا محل خدمت خود را مساعد نمی‌دید، به‌جایی دیگر رخت برمی‌بست. این گونه حرکتها موجب شده است که ابن خلدون را فردی فرصت‌طلب (فاخوری، ۷۱۳، به‌نقل از محمد عبدالله عنان)، جاه‌طلبی بی‌اعتقاد به‌اصول اخلاقی و سیاستمدار متلونی که میهن‌پرستی را سخنی بیهوده‌می‌دانست (مظلوم، ۳۵ ـ ۳۶؛ رسائی، ۱۴۶؛ بعلی، 131)، بدانند. شاید این همه ناشی از خصلت خودپسندی وی باشد که برخی آن را در نگارش *التعریف* جلوه‌گر یافته‌اند (نصار، ۹، به‌نقل از طه حسین؛ روزنتال، «ابن خلدون در عصر خود[1]»، 20). نصار بر آن است که ابن خلدون تحت تأثیر محیط زندگیش هیچ پروای آرمان‌گرایی نداشته و محرک او در همهٔ مراحل حیات فقط عامل شخصی بوده است (ص ۲۹). در برابر این گروه، دسته‌ای دیگر از محققان در عین پذیرفتن جاه‌طلبی، خودپسندی و توطئه‌گریهای وی بعید می‌دانند که این رفتار برخاسته از انگیزه‌هایی شخصی باشد. اینان بر این باورند که باید انگیزه‌های اصلی ماجراهای زندگی او را در جست‌جوی وی برای راه نجاتی برای اسلام از تباهی دانست، هر چند خود در این مورد بدین نکته تصریح نکرده است (*دانشنامه*). توجیه‌کنندگان رفتار ابن خلدون از یک سو به‌فقدان مفهوم وطن‌دوستی در مغرب سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م متوسل می‌شوند و تصور می‌کنند که در نظر ابن خلدون کشمکش میان مدعیان قدرت سیاسی در مغرب آن روز جنبهٔ تضاد فکری و اعتقادی نداشته و منحصراً نتیجهٔ تضاد منافع و خودخواهیهای آنان بوده است و از این رو ابن خلدون کفایت سیاسی خود را در اختیار نیرویی قرار می‌داده که سود بیشتری از آن عاید می‌شده است (لاکوست،۶۳)، و این در حالی است که قراین متعدد در زندگی اجداد ابن خلدون و خود او حاکی از دلبستگی شدید آنان به‌مغرب و وحدت و نیرومندی آن است (همان، ۱۴۸ ـ ۱۵۱). از سوی دیگر، تبرئه‌کنندگان ابن خلدون می‌گویند: خیانت در آن عصر به‌مفهوم امروزی آن نبوده است. «اگر خیانتی بود، در حیطهٔ امور دینی بود، نه در حیطهٔ سیاست، زیرا سپاهی یا وزیرِ خدمتگزارِ امیر یا خاندانی بود، نه خادمِ ملت و دولت» (فاخوری، ۷۵۰). از مجموع این نظرها و از غور در تاریخ عصر ابن خلدون می‌توان به‌این نتیجه رسید که اولاً میراث خانوادگی ابن خلدون او را به‌سوی سیاست می‌کشاند، ثانیاً در عرصهٔ سیاست آن روزگار رفتاری مانند رفتار ابن خلدون رسمی رایج بود و اختصاص به‌او نداشت (*دانشنامه*)؛ ثالثاً، و شاید مهم‌تر از همهٔ آنچه در توجیه رفتار ابن خلدون گفته شده است، اینکه رفتار ابن خلدون در مقایسه با حرکتهای رجال سیاسی آن زمان بسیار کمتر از آنچه در وهلهٔ نخست به‌نظر می‌رسد، قابل سرزنش است و احتمالاً یکی از علتهای اینهمه اغماض سلاطین مغرب در مورد گذشتهٔ او همان سبکی بار گناهان سیاسی او در سنجش با مرسوم زمان بوده است. گذشته از اینها، آوازهٔ ابن خلدون به‌سبب رفتار سیاسی یا اخلاقی او نیست تا او را در این زمینه ارزیابی کنیم. اشتهار او به‌علت بینش تاریخی عمیق، ابتکار شیوه‌ای نو و یک دانش جدید (علم العمران) برای تمیز درستی و نادرستی خبرهای تاریخی و برخورد با تاریخ به‌مثابهٔ یک علم است.

آثار و اندیشه‌های ابن خلدون: آثار ابن خلدون را از لحاظ اهمیت محتوا و از حیث زمان نگارش و منابع اطلاع بر آنها می‌توان به‌دو دسته تقسیم کرد:

الف ـ آثاری که در دورهٔ جوانی و در کشاکش فعالیتهای سیاسی در دربارهای مغرب نوشته است و تنها گواه معاصر که از آنها نام برده، ابن

---

1. "Ibn Khaldun in his Time"

خطیب دوست اوست (مقری، ۶/۱۸۰ ـ ۱۸۱) که تألیف *الاحاطة* را در ۷۶۵ ق/ ۱۳۶۴ م به‌پایان برده است. این آثار عبارتند از: خلاصه‌ای در منطق، رساله‌ای در حساب، شرح *قصیدة البردة*، شرح *الرّجز* ابن خطیب در اصول فقه، تلخیص چند اثر از ابن رشد و تلخیص *المحصّل* فخر رازی با عنوان *لباب المحصل فی اصول الدین*. ابن خطیب در ضمن بیان این آثار، نثرنویسی ابن خلدون را از حیث شیوه و محتوا ستوده است. هرچند ابن خلدون در زندگی‌نامهٔ خود از این آثار نام نبرده، اما نام آنها در فهرستهای کتاب‌شناسی اسلامی ادوار بعد آمده و یک اثر دیگر نیز با عنوان *شرح قصیدة ابن عبدون* بر آنها افزوده شده است (حاجی خلیفه، ۲/۱۲۲۸؛ بغدادی، ۱/۵۲۹)، ولی هیچ یک از آثار مذکور جز *لباب المحصّل* به‌جای نمانده است. این اثر در ۱۹۵۲ م به‌کوشش ل. روبیو[1] در تطوان[2] (مراکش) چاپ شده است (نصار، ۲۵۹؛ روزنتال، *زندگی‌نامه*، ۱/۳۷). ابن خلدون *لباب* را به‌اشارهٔ آبلی، استاد مورد ستایش خود، فراهم آورده است. توجه ابن خلدون به‌این اثر نشان دهندهٔ خصایل اخلاقی و فکری بسیاری است که او هیچ گاه یکسره از آن نگسست. *لباب* از چهار قسمت تشکیل شده است: مبانی شناخت، مباحث ویژهٔ فلسفی فلاسفه و متکلمان مسلمان، مسائل صرفاً کلامی و در آخر مسائل سنتی اسلام. در واقع، همهٔ مسائل بزرگ فکری-عقیدتی مورد بحث فلاسفه و متکلمان اسلامی در این اثر به‌طرزی نو مندرج است. ابن خلدون با توجه به‌انتقادهای خواجه نصیر طوسی و فاصلهٔ زمانی که او را از عصر تألیف *المحصل* جدا می‌کند، آراء واندیشه‌های خاص خویش را نیز مطرح می‌سازد و به‌این نتیجه می‌رسد که کلام دیر زمانی است متروک شده، جامعه به‌دست‌آوردهای عقل بی‌توجه است و دعوت به‌تفکر عقلانی، در صورتی که شرایط عمومی جامعه و نیازهای آن مقتضی نباشد، اثر چندانی ندارد.

گرچه این استنتاجهای ابن خلدون اندکی مبهم است، اما خاکی از توجه به واقعیت در جنب مسائل نظری محض است (نصار، ۱۹ ـ ۲۱). اندیشهٔ ابن خلدون را در آثار دورهٔ آخرین زندگیش می‌توان صورت پختهٔ همین تفکرات بیست سالگی او دانست. این پختگی تنها با درنگ بر منطق و تکیه بر علوم عقلی صورت نگرفته، بلکه واقعیت اجتماعی ـ سیاسی مورد تجربهٔ او نیز در آن مؤثر افتاده است (همان، ۲۸). دیگر نوشته‌های یاد شدهٔ ابن خلدون هم ظاهراً همان یادداشتهای دوران تحصیل یا جزوه‌های تدریس اوست و شاید به همین دلیل بوده که از ذکر آنها در زندگی‌نامهٔ خود چشم پوشیده است (حصری، ۹۶). برخی گفته‌اند شاید علّت عدم ذکر نام این آثار در *التعریف* آن بوده که ابن خلدون آنها را دارای اهمیت و مایهٔ مباهات نمی‌دانسته و به بزرگی تقدیم نکرده بوده است (طنجی، مقدمه بر *شفاء السائل*، «کا»). در شروح او بر *قصیدة البردة* یا قصیدهٔ *ابن عبدون* و *الرجز* ابن خطیب به نظر نمی‌رسد که مطلب نو و قابل توجهی یافت شود. رسالهٔ او در حساب هم احتمالاً مشتمل بر آن مقدار از اطلاعات بوده که هر فقیهی بدان نیاز داشته و ظاهراً خلاصه‌ای از یک رسالهٔ ابن البناء مراکشی یا مؤلفی دیگر بوده است (نصار، ۲۶). رسالهٔ منطق او نیز بایست تلخیص کتابی در منطق بوده باشد، اما دانسته نیست که این خلاصه را بر اساس نوشتهٔ کدام مؤلف تدوین کرده بوده است. از آنجا که وی برخی از نوشته‌های ابن رشد را تلخیص کرده، شاید بتوان گفت که این رساله هم خلاصه‌ای از یک اثر این فیلسوف مغربی بوده است، ولی از بررسی نوشته‌های ابن خلدون برمی‌آید که تأثیر ابن رشد بر اندیشهٔ وی ناچیز است. از این رو باید گفت: خلاصه‌های ابن خلدون از آثار ابن رشد بیشتر ارزشی محدود و آموزشی داشته‌اند تا ارزش فلسفی خاص، و به احتمال قوی صرفاً اقتباساتی از خلاصه‌ها و شرحهای ابن رشد بر *ارغنون*، *طبیعت* و *ماوراء الطبیعة* ارسطو بوده‌اند (همان، ۲۶ ـ ۲۷).

اثر دیگری به نام *شفاء السائل لتهذیب المسائل* به ابن خلدون نسبت داده شده که نه در نوشتهٔ ابن خطیب از آن یاد شده است و نه در زندگی‌نامهٔ خود مؤلف. این کتاب تنها در نوشته‌های متأخّر جزء آثار ابن خلدون به شمار آمده (طنجی، مقدمهٔ *شفاء السائل*، «یه ـ یز») نظرات ابن خلدون را دربارهٔ دگرگونیهای تصوف در مغرب و نیز داوری تند او پیرامون این جریان فکری و عملی بازگو می‌کند. این اثر به دنبال مشاجره‌ای سخت که در پایان نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م میان متصوفهٔ اندلس درگرفت، نوشته شده است. بحث بر سر آن بود که آیا نوشته‌های صوفیّه و به کار بستن سخنان ایشان برای وصول به معرفت کافی است یا مرید در سیر و سلوک برای وصول نیازمند به پیر و مراد است؟ ابواسحاق ابراهیم شاطبی (د ۷۹۰ ق/ ۱۳۸۸ م) در موضوع مناقشه از دانشمندان فاس فتوا خواست. ابن خلدون، بی‌آنکه از او خواسته شود، پاسخ خود را در کتاب *شفاء السائل* تدوین کرد (همان، «ح ـ ط»). بررسی تاریخی ابن خلدون دربارهٔ این مسأله کتاب را به صورت مرجعی برای تحقیق در تصوف مغرب درآورده است (همان، «که»). اقتباس از *احیاء علوم الدین* غزّالی در این کتاب آشکار است (همان، «لو ـ مط»). داوری نهایی ابن خلدون در مورد تصوف با نظر علمای گذشته و معاصر وی هماهنگ است، اما در مقایسه با نظری که او خود در این‌باره در مقدمه (۱/۲۰۱ ـ ۲۰۲، ۳/۹۶۸ ـ ۹۹۲) باز گفته است متناقض است (طنجی، همان، «ضا»)، به همین دلیل است که برخی این اثر را از آن ابن خلدون ندانسته‌اند (نک: *دانشنامه*، ۴/۵۴۴؛ نصار، ۵)، اما طنجی اختلاف میان نظرات مندرج در این اثر را با نظرهای مقدمه معلول گذشت زمان می‌داند و معتقد است که *شفاء السائل* در مغرب و بین سالهای ۷۷۴ و ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۲ ـ ۱۳۷۴ م نوشته شده است (همان، «ضا»). طنجی این کتاب را در ۱۹۵۷ م در استانبول به چاپ رسانیده (چاپ دیگری از آن به کوشش ا. خلیفه در ۱۹۵۹ م در بیروت صورت گرفته است،نک: *دانشنامه*) و فتوای کوتاه و قاطع ابن خلدون را در مورد تصوف، با نقل از *تنبیه الغَبی* برهان‌الدین ابراهیم البقاعی (د ۸۸۵ ق/ ۱۴۸۰ م) و *الرّدّ المتین* عبدالغنی النابلسی

1. L. Rubio 2. Tetvan

(د ۱۱۴۳ ق/ ۱۷۳۱ م) به آن ضمیمه کرده است (حواشی *شفاءالسائل*، ۱۱۰ ـ ۱۱۱). ابن خلدون در این فتوا متصوفه را دو دسته می‌داند: پیروان طریقهٔ سنت و پیروان طریقهٔ بدعت‌آمیز متأخّر. او کسانی چون ابن عربی و ابن سبعین و ابن برجان (د ۵۳۶ ق/ ۱۱۴۲ م) را از دستهٔ اخیر و آثارشان را سوزاندنی می‌داند. در هر حال، این اثر از نوشته‌های کم اهمیت ابن خلدون به‌شمار آمده که در آن برخی از عقاید مذهبی او و احیاناً بعضی مطالب که پاره‌ای از مسائل *مقدّمه* را توضیح می‌دهد (*دانشنامه*، ۵۴۴/۴؛ نصار، ۵) و نیز فتوای او پیرامون تصوف غیرسنتی متأخر آمده است (روزنتال، «ابن خلدون در عصر خود»، 22).

ب ـ آثاری که ابن خلدون پس از دست شستن از سیاست نوشته و به لحاظ اهمیتشان در زندگی‌نامهٔ خود از آنها یاد کرده است؛ و اساساً ابن خلدون به‌واسطهٔ نگارش آنها پرآوازه گشته است. با توجه به رابطهٔ درونی و موضوعی این آثار و پیوستگی طرحی که آنها را پدید آورده است، باید آنها را در کنار هم مورد بحث قرار داد. این آثار عبارتند از *کتاب العبر* و *التعریف*.

ابن خلدون اثر نخستین را *کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصر هم من ذوی السلطان الاکبر* نامیده است یعنی آن را «تاریخ نوع بشر به طور جامع و کامل» معرفی می‌کند (مقدمه، ۸/۱). ابن خلدون در فراغت کامل از اشتغالات سیاسی و در عزلت قلعهٔ ابن سلامه آغاز به تألیف این تاریخ کرد (*التعریف*، ۲۲۹). او با تألیف این اثر می‌خواست پاسخی برای چراهای بسیاری که تجربهٔ روزمره و مشهوداتش پیش می‌آورد، بیابد (لاکوست، ۶۹) و اثری بیافریند که به منزلهٔ اصل و مرجعی باشد برای مورخان آینده تا از آن به عنوان نمونه و سرمشق خویش بهره‌گیرند (ابن خلدون، مقدمه، ۶۰/۱).

ابن خلدون در ضمن گزارش تاریخ مغرب در گذشتهٔ نزدیک به زمان خود، جز نقل از منابع مکتوب، روایات بسیاری از استادش آبلی می‌آورد (*العبر*، ۹۱/۷، ۹۵، ۹۶، ۲۲۷، ۲۲۸). نکتهٔ اخیر را با توجه به فاصلهٔ زمانی میان دورهٔ شاگردی ابن‌خلدون نزد آبلی و عزلت در قلعهٔ ابن سلامه (بیش از ۲۰ سال) شاید بتوان به عنوان یکی از مراحل اوّلیّهٔ تکوین اندیشهٔ تاریخی یا التفات به تاریخ در ذهن ابن خلدون تلقی کرد. وانگهی، هرچند تاریخ غیردینی در هیچ مدرسه‌ای در قلمرو اسلامی عرضه نمی‌شد (روزنتال، *تاریخ...*، ۵۵) و تاریخ در میان مسلمانان نیز چون جوامع یونانی و لاتینی جنبهٔ واقعه‌نگاری و داستان سرایی داشته است، اما کثرت نوشته‌های تاریخی مسلمانان در سده‌های میانی مؤیّد آن است که در آن اعصار، دنیای اسلامی بسی بیش از مناطق دیگر مستعد پرورش فکر تاریخی بوده است (لاکوست، ۲۰۸) و پیش از ابن خلدون در شمال غرب افریقا اندیشه‌هایی شبیه افکار وی به شکلی ابتدایی مطرح بوده است (روزنتال، همان، ۱۳۹). در وهلهٔ نخست، گذشتهٔ مغرب بود که ذهن ابن خلدون را به خود می‌کشید تاحال را در پرتو آن دریابد. بررسی گذشته خود مشکلاتی پیش می‌آورد که جز با تعمق در پدیده‌ها و تحولات معاصر راه بردن به حل آن میسر نبود (دربارهٔ لزوم سنجیدن حال با گذشته، نکـ: ابن خلدون، مقدمه، ۱۳/۱).

توجه به تاریخ، به عنوان وسیله‌ای برای حل مشکل زمان حال، آن را معنی‌دارتر از تاریخ سنتی می‌کند و اشکالهای تاریخ‌نگاری سنتی و اخبار تاریخی را پیش می‌کشد که مستلزم پیدا کردن معیار و محکی برای تشخیص صحیح و سقیم و غث و سمین آن است. بر این اساس، پیش از پرداختن به علم تاریخ باید مبانی آن را مطرح کرد. این استدلال ذهنی موجب ترکیب و فصل‌بندی «شگفت» و بی‌سابقهٔ *تاریخ* ابن خلدون شده است. او تألیف خود را بر یک مقدمه (در معنای عام آن، پیش گفتار) و سه کتاب قرار داده است: مقدمه، در فضیلت دانش تاریخ و تحقیق روشهای آن و اشاره به اغلاط مورخان؛ کتاب نخست، در اجتماع و تمدن و یاد کردن عوارض ذاتی آن...؛ کتاب دوم، در اخبار عرب و قبیله‌ها و دولتهای آن... و برخی از ملتها و دولتهای مشهور که با ایشان همزمان بوده‌اند...؛ کتاب سوم، در اخبار بربر... و کشورها و دولتهایی که آن قوم به‌ویژه در دیار مغرب تشکیل داده‌اند (مقدمه، ۷/۱ ـ ۸). مقدمه و کتاب نخست همان است که اصطلاحاً به *مقدمهٔ* ابن خلدون معروف شده و تقریباً یک هفتم کل اثر تاریخی او را دربر می‌گیرد (ج ۱ از چاپ هفت جلدی *تاریخ ابن خلدون*). کتاب دوم، پس از آن، قریب چهار هفتم همهٔ تالیف را شامل می‌شود (ج ۲ تا ۵ و ۸۸ صفحه از ج ۶). کتاب سوم، کمی بیشتر از یک هفتم آخر را شامل میشود (بقیهٔ ج ۶ و ج ۷ تا صفحهٔ ۳۷۹). آخرین قسمت پیش‌بینی نشدهٔ اثر تاریخی ابن خلدون که در طرح آغازین او وارد نشده بوده، اما بعدها به صورت جزئی لازم به آن پیوند یافته، همان *التعریف* است (ج ۷، صص ۳۷۹ ـ ۴۶۲).

ابن خلدون نسخهٔ پیش نویس مقدمه را در مدت پنج ماه یعنی تقریباً در نیمهٔ اول سال ۷۷۹ ق/ ۱۳۷۷ م، در قلعهٔ ابن سلامه به پایان رساند و پس از آن چندی به تهذیب و تنقیح آن پرداخت و سپس تاریخ اقوام را بدان افزود (مقدمه، ۱۲۹۲/۲). او در آن هنگام ۴۷ سال داشت و سه سال بود که از زندگی سیاسی کناره گرفته بود. تصور اینکه آنهمه اندیشهٔ مندرج در مقدمه در طول پنج ماه تدوین یافته باشد، برخی محققان را به پذیرفتن ظهور یک جوشش ذهنی ناگهانی یا اشراقی نبوغ‌آمیز در ابن خلدون و یا احیاناً به تردید در صحت بیان او واداشته است (حصری، ۱۱۹؛ نصار، ۹۲، ۱۵۶). ابن خلدون پس از نخستین تحریر *تاریخ* خود ۲۹ سال دیگر زیست و در این مدت هیچ گاه از تصحیح و تکمیل اثرش غافل نماند. ازاین‌رو وی در مقاطع مختلف زندگی بعدی خود چند نسخهٔ دیگر از این اثر پرداخت که هرکدام نسبت به نسخه یا نسخه‌های پیشین کامل‌تر و به نظر او درست‌تر بود. «نقد درونی[1]» مقدمه و نقدبیرونی، یعنی سنجش نسخه‌های مختلف آن، چگونگی این افزایشها یا تجدیدنظرها را نشان می‌دهد (حصری، ۱۲۱

1. Critique interne

ـ ۱۳۴؛ روزنتال، مقدمه بر مقدمه[1]، I/104-107). ابن خلدون نخستین نسخهٔ تنقیح شده اثرش را از قلعهٔ ابن سلامه برای سلطان تونس ابوالعباس حفصی ارسال و به او اهدا کرد (ابن خلدون، مقدمه، ۱۰/۱ ـ ۱۱، حاشیه). ۲۰ سال بعد هم او بار دیگر در صفر ۷۹۹/ نوامبر ۱۳۹۶، هنگام اقامت در مصر، اثر کامل خود را پس از تجدید نظر در هفت مجلدبااهدا به‌ابوفارس‌عبدالعزیز مرینی (حکـ ۷۹۶ ـ ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۴ ـ ۱۳۹۸ م) وقف کتابخانهٔ جامع قرویین فاس کرد (لوی پرووانسال، 163-165؛ حصری، ۱۳۴ ـ ۱۳۵).

همهٔ اجزای تاریخ ابن خلدون، با وجود طرح همبسته‌اش، دارای ارزش یکسان نیست. مؤلف خود به این ناهمسانی آگاه و معترف است. او خود قسمت اول، یعنی مقدمه را درحد طرح کلی یک دانش نو ممتاز و ابتکاری می‌داند (مقدمه، ۹/۱، ۶۹ ـ ۷۰). در آغاز قصد او از تألیف تاریخ این بود که فقط «به بیان احوال نسلها، نژادها، ملتها، دولتها و ممالک مغرب» بپردازد، زیرا اطلاعات خود را درمورد مشرق و ملتهای آن کافی نمی‌دانست (همان، ۶۱/۱)، ولی پس از آنکه به مشرق سفر کرد و کمبود معلومات خویش را درمورد پادشاهان غیر عرب و متصرفات دولتهای ترک برطرف ساخت، به تکمیل تاریخ خود مبادرت کرد (همان، ۸/۱).

واقعیت این است که مقدمه در نظر دیگران هم مهم‌ترین قسمت تاریخ ابن خلدون و حتی سبب اصلی مطرح شدن نام مؤلف، بحثها و بررسیهای فراوانی است که از سدهٔ گذشتهٔ میلادی به این سو در سطحی جهانی صورت گرفته است و همچنان ادامه دارد. گزافه نخواهد بود، اگر گفته شود که نام ابن خلدون با عنوان مقدمه مترادف شده است. به تعبیر دیگر، اگر مقدمه نبود، تاریخ ابن خلدون و نام او تنها در ردیف بسیاری از مورخان عالم اسلام و آثار آنان مطرح می‌شد و حتّی تاریخ او در اهمیّت به پای آثار بزرگان این رشته، چون طبری، مسعودی و ابـن اثیـر نمی‌رسید، چـه او خود از خرمـن آثار آنـان خوشه‌چینی کرده است (نک: همان ۳/۱). ابتکاری بودن مباحث مقدمه، در عین اتکای ابن خلدون بر سنت، وی را به عنوان یک نابغه (نصار، ۲۱۰) شناسانده است. غیر عادی بودن نبوغ آمیز کیفیت مقدمه را معلول آن جنبه از رفتار و شخصیت ابن خلدون می‌توان دانست که معاصرانش آن را «گرایش به مخالفت با هرچیز» خوانده‌اند (سخاوی، ۱۴۶/۴). ابن خلدون موضوع دانش ابتکاری خود، یعنی موضوع مقدمه را عمران بشری و اجتماع انسانی، و مسائل آن را بیان کیفیات و عوارض مربوط به ماهیت عمران معرفی می‌کند و به دلیل داشتن موضوع و مسائل خاص، آن را علمی مستقل به شمار می‌آورد که درنتیجهٔ ژرف‌بینی و تحقیق او پدید آمده و نوظهور و شگفت انگیز و پرسود است (ابن خلدون، همان، ۶۹/۱). ابن خلدون در بیان ابتکاری بودن کار خود نه قصد خودستایی و گزافه گویی دارد و نه از راه احتیاط دور می‌شود، زیرا او در همان حال که کتاب خود را «تألیفی یکتا و بی‌مانند» می‌داند، به قصور خود در میان مردم روزگار و به «ناتوانی خود از ورود در چنین میدان پهناوری» معترف و خواستار اصلاح و چشم‌پوشی از خطاهای آن است (همان، ۹/۱) و در جایی که از فضل تقدم خویش در شناخت و ابداع این دانش سخن می‌گوید، به قید سوگند اعلام می‌کند که: هیچ کس (از عالمان) را نمی‌شناسم که در این مقاصد سخن رانده باشد، خواه این امر ناشی از غفلت گذشتگان باشد، خواه حوادث روزگار نوشته‌های آنان را ازمیان برده باشد (همان، ۷۰/۱، ۷۴).

ابـن خلـدون پیش از ورود بـه مباحث خـاص «دانش عمـران» (موضوع کتاب نخست)، در دیباچه و مقدمه بر مقدمه مسائلی اساسی را درمورد فن تاریخ مطرح می‌کند. این مسائل بینش تاریخی ابن خلدون و ارتباط «دانش عمران» با تاریخ را روشن می‌کند و گوشه‌هایی از مسیر تکوین اندیشهٔ تاریخی او را نشان می‌دهد. او با اشاره‌ای گذرا به اینکه تاریخ از فنون متداول در میان همهٔ ملتها و نژادها و مورد اشتیاق عوام و خواص هردو است، آن را دارای ظاهری و باطنی می‌داند. به گفتهٔ او تاریخ در ظاهر اخباری است دربارهٔ روزگاران و دولتهای پیشین و معمولاً برای تمثیل و تزیین کلام به کار می‌رود، اما در باطن تفکر و تحقیق دربارهٔ حوادث و مبادی آنها و جست و جوی دقیق برای یافتن علل آنهاست و چون از کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها بحث می‌کند، «علمی» است سرچشمه گرفته از «حکمت» و «سزاست که از دانشهای آن شمرده شود» (همان، ۲/۱). ابن خلدون پس از جلب توجه به خصلت «علمی» تاریخ، موانع «علمی» بودن آن را بیان می‌کند: بسیاری از مورخان بی‌تحقیق و تنقیح اخبار یعنی مادهٔ اولیهٔ تاریخ نگاری، غلط و گمان را با اخبار درست و تاریخ درآمیخته‌اند. رفع مانع مستلزم نقد اخبار و گزیدن درست آنهاست (همان، ۳/۱). وسیله و معیار این نقد و گزینش را مورخ بینا و هوشمند از توجه به موضوع کار خود یعنی تاریخ درمی‌یابد (همان، ۴/۱).

نخستین عبارت کتاب نخست، یعنی آنجا که ابن خلدون بحث از «دانش عمران» را آغاز می‌کند، بیان حقیقت تاریخ است که «خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود» (همان، ۶۴/۱). این اجتماع یعنی عمران و تمدن دارای طبایع خاص قابل شناخت است و مورخ باید اخبار را به این طبایع عرضه کند (همان، ۴/۱). بنابراین، موضوع اساسی مقدمه، با بیان کیفیات اجتماع و تمدن وعوارض ذاتی آنها (همان، ۷/۱)، متوجه به دست دادن وسیله‌ای برای نقد و تصحیح خبرهاست. اما این‌همه موضوع مقدمه نیست. در این اثر مطالب متنوع مربوط به زندگی اجتماعی انسان (عمران و تمدن) چندان زیاد است که قدما و متأخران گاه آن را یک دائرة المعارف دانسته‌اند (سخاوی، ۱۴۹/۴؛ حصری، ۱۱۴؛ لاکوست، ۱۸۷). علت گوناگونی این اطلاعات مندرج در مقدمه نه درازگویی مؤلف، بلکه اعتقاد او به این اصل است که برای بهرهٔ

---

1. Introduction to the *Muqaddimah*.

درست گرفتن از تجارب گذشتگان، که به صورت اخبار و روایات به ما رسیده است، به «منابع متعدد و دانشهای گوناگونی نیاز» داریم و آن را باید با «حسن نظر و پافشاری و تثبیت خاصی» توأم کنیم تا از لغزیدن در پرتگاه خطاها درامان بمانیم. ابن خلدون در پایان پیش‌گفتار کتاب نخست، کلیات مطالب بابهای این کتاب را به ترتیبی ذکر می‌کند که حاکی از خصلت ویژهٔ اندیشهٔ اوست، خصلتی که از آن به خردگرایی و واقع‌گرایی تعبیر شده است (حصری، ۳۹؛ لاکوست، ۲۱۳؛ نصار، جم). البته در این خردگرایی و واقع‌گرایی نباید ابن خلدون را با فلاسفهٔ عقلی مسلمان پیش از او یا با خردگرایان و تحصّلی‌مشربان متأخر غربی مقایسه کرد. چه، ابن خلدون به سبب پرورش خانوادگی و تربیت علمی و محیط فرهنگی عصر خود، تحت تأثیر جریانهای گوناگون دیگری هم قرار داشت: پای بندی به شریعت، ضدیت با فلسفه، و تمایل به نوعی تصوف. ترکیب این عوامل در یک نظام فکری بر همهٔ جوانب تألیف او اثر گذاشته است (نصار، ۴۰). ترتیب ابواب کتاب نخست اجمالاً چنین است: نخست، عمران بشر به طورکلی...؛ دوم، عمران بادیه نشینی...؛ سوم، دولتها... و مناصب و پایگاههای دولتی؛ چهارم، عمران شهرنشینی...؛ پنجم، هنرها و معاش...؛ ششم، دانشها (مقدمه، ۷۵/۱ ـ ۷۶). تعلیل این ترتیب ازلحاظ درک بینش اجتماعی و تاریخی ابن خلدون اهمیت فراوان دارد. وی اجتماع بادیه نشینی را از آن رو مقدم داشته است که بر کلیهٔ انواع دیگر پیشی دارد. تشکیل سلطنت و دولت نیز بر پدید آمدن شهرها پیشی دارد (مرحلهٔ انتقال از بادیه به شهر). مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است، ولی آموختن دانش جنبهٔ کمال و تفنّن دارد و بدیهی است که طبیعی مقدم بر تفننی است، اما هنرها را از این جهت با کسب و پیشه ذکرمی‌کندکه از بعضی جهات و ازلحاظ اجتماع در شمار آنهاست (همان، ۷۶/۱). هرکدام از این شش باب به طور نابرابر به فصلهای متعدد تقسیم شده است. ابن خلدون در تعلیل عقلی پدیده‌ها گاه به مرحله‌ای نزدیک می‌شود که امروزه از آن به مادّیگری تاریخی تعبیر می‌شود. ابن خلدون را به این سبب که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملتها را نتیجهٔ نوع معیشت آنان یعنی اقتصاد می‌داند (نک: همان، ۲۲۵) و استنتاجهایی نظیر آن در موارد دیگر پیشگام مادیگری تاریخی شمرده‌اند (لاکوست، ۱۸۴) بی‌آنکه اعتقادات محکم دینی او را انکار کنند (همو، ۲۲۰). ابن خلدون هر فصلی از مقدمه را با نقل یکی از آیه‌های قرآن پایان می‌بخشد. بنابراین گفته‌اند که او عقل و عرفان هردو را با هم داشته و هردو را به کار برده است منتها در بخشهای متفاوت و متمایز از یکدیگر (همو، ۲۲۲). در بحث از دانش الهیات نیز به روشنی تصریح می‌کند که «مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است به سبب وسعت دایرهٔ آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی... این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری می‌کند، سزاست آن را بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر، و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوییم هرچند با آنها معارض باشد» (ابن خلدون، همان، ۱۰۳۷/۲ ـ ۱۰۳۸). درمورد کشفهای اهل مجاهدت و خلوت هم معتقد است که «در ردّ و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف ازقبیل امور وجدانی است» (همان، ۹۷۵/۲). این درحالی است که ابن خلدون عقل را مایهٔ امتیاز انسان و مترادف حقیقت انسانیت می‌داند (همان، ۸۵۹/۲ ـ ۸۶۱). به این ترتیب، او حدود واقعی عقل را نشان می‌دهد و در را برای پذیرفتن چیزهایی که فهم آن بیرون از توانایی عقل است، باز می‌گذارد (مهدی، ۱۰۲). برخی این امر را نوعی تضاد در نظام فکری ابن خلدون دانسته‌اند، اما تضادی جدلی و فیاض، همراه با کوششی برای استدراک عقلی، و اساساً دست آورد مهم ابن خلدون یعنی علمی کردن تاریخ نتیجهٔ همین تضاد بوده است. وی از روی اعتقاد دینی با فلسفه جنگیده و علم را از قید استدلالات مجرد و انتزاعی آن نجات داده و امور عینی و مادی را در قلمرو عقل درآورده است (لاکوست، ۲۲۹ ـ ۲۳۰). تمیز حدود عقل و شرع در اندیشهٔ ابن خلدون موجب شده است که او در مسألهٔ زندگی اجتماعی و مقارنهٔ آن با شریعت جانب واقع‌گرایی را فرو نگذارد (ابن خلدون، همان، ۸۰/۱). برخی از محققان، بیان نظراتی از او مانند «تقدّم صورت بر ماده» را معلول بیم از حملات متشرعان دانسته‌اند (لاکوست، ۱۸۵). اگر چنین باشد این خود بهترین دلیل بر تأکید ابن خلدون بر نیرومندی عامل فرهنگی در پدیدهٔ اجتماعی خواهد بود (نصار، ۱۶۹).

این واقع‌گرایی در اندیشهٔ ابن خلدون گاه به جایی کشیده است که در داوری او میان حق و واقع، کفهٔ واقع سنگینی کرده و «الحقّ لمن غلب» مصداق یافته است (بعلی، 132). گرچه ابن خلدون چنین ذهنیّتی را به بدویان عرب دورهٔ ظهور اسلام نسبت داده، اما خود نیز در توجیه اختلاف میان علی(ع)ومعاویه ازآن برکنار نمانده است (ابن خلدون، همان، ۳۹۳/۱ـ۳۹۴). داستان زندگی او و در دورهٔ اشتغال سیاسیش نیز عملاً گویای چنین برخوردی است.

ابن خلدون به عنوان مبتکر و مبدع «دانش عمران» ناگزیر از استعمال واژه‌های معمول زبان در مفاهیمی نو شده و گاه براساس ریشه‌های لغوی موجود با تسلطی که برزبان و ادب عرب داشته واژه‌هایی خاص وضع کرده است. از این رو در مقدمه به اصطلاحات و تعبیرات ویژه‌ای می‌توان برخورد که مفهوم کامل آن با توجه به کل اندیشه و بیان ابن خلدون شناخته می‌شود. از آن جمله است واژه‌های عمران، عصبیت، ابنیه، وازع، خلافیّة، عجم‌العرب، فارسیّة (حصری، ۱۴۷ـ۱۵۰، ۶۰۴ـ۶۰۸)، ملکه، ثقافة، استعداد، دولت، عمارت، بدوی و بسیاری دیگر (مونتی، ۱۲۳). از این میان، تعبیر، «عصبیت» از اهمیت بسیار برخوردار است و ابن خلدون توجه ویژه‌ای به آن داشته و در واقع بسیاری از مباحث مقدمه را برمحور آن متمرکز ساخته است. چه، «عصبیت» به مفهوم «همبستگی اجتماعی ـ نَسَبی» (نصار، ۱۴۷، پاورقی ۳) در زندگی بدوی، در مرحلهٔ بعد از مبانی لازم زندگی اجتماعی قرار دارد و از لوازم تشکیل دولت است. نظریهٔ ابن خلدون،

در مورد دولت اساساً متکی بر نظریهٔ عصبیت اوست (ابن خلدون، همان، ۲۳۹/۱ـ۲۸۱؛ حصری، ۳۳۳ـ۳۵۳).

مندرجات مقدمه از لحاظ پیوند منطقی از آغاز تا انجام آهنگی منظم دارد. با وجود این، از مکررات و اشتمال برمطالبی که درجای درست خود طرح نگردیده، خالی نیست، مانند مقدمهٔ ششم از باب اول کتاب نخست (همان، ۱۶۸/۱ـ۲۲۴). دربارهٔ میزان مطالب مکرر آن نیز گفته‌اند که می‌توان مقدمه را به نصف حجم موجود آن کاهش داد بی‌آنکه به مطلبی از آن صدمه‌ای برسد (مونتی، ۱۲۲). این تکرارها از آن روست که ابن خلدون در هر مورد از جنبهٔ ویژه‌ای آن مطلب را بررسی می‌کند و به همین دلیل برای شناخت کامل نظر ابن خلدون در مورد موضوعی خاص باید به همهٔ فصلهایی که آن موضوع در آنها آمده است، مراجعه کرد و این امر تنها با مراجعه به فصل مربوط به آن موضوع تحقق نمی‌یابد (حصری، ۲۶۲؛ نصار، ۱۵۶).

ابن خلدون در مورد موضوعاتی که در مقدمه مطرح کرده، نظرهای بدیعی ابراز داشته است: از توجه به تأثیرات عوامل مادی و معیشتی و روانی و اخلاقی در زندگی اجتماعی تا نظریهٔ دولت، از بحث در اندیشه و نفس انسانی تا نقد فلسفه و مسائل علوم و بررسی و نقد روشهای تعلیم و تربیت. گاه بیانی مانند نظریهٔ داروین را در مقدمه می‌توان یافت (۱ـ۱۷۷؛ حصری، ۳۰۰ ـ ۳۰۶) و گاهی بذر مکتبهای مختلف جامعه‌شناسی در این اثر دیده می‌شود (همو، ۲۴۲ـ۲۴۸). نظریات ابن خلدون در مورد مسائل اقتصادی مانند نسبت ارزش و کار و قیمت و عرضه و تقاضا و تناسب تحولات آنها با دگرگونیهای اجتماعی (ابن خلدون، همان، ۷۵۳/۲ـ۷۹۱) و پیوستگیهای علت و معلولی در بحث او با نظریات اقتصادی پیروان افراطی مارکسیسم همانندی می‌یابد (حصری، ۵۳۲ـ۵۴۲؛ نصار، ۱۶۲). از موارد قابل یادآوری اندیشهٔ ابن‌خلدون در مقدمه نظریهٔ او در مورد مراحل پیدایش، بالندگی، آرامش و خرسندی، یعنی ایستایی، و درنهایت انقراض دولت (ابن خلدون، همان، باب سوم عموماً و به ویژه ۳۲۵/۱ـ۳۲۷، ۳۳۳ـ۳۳۶) و تکرار همین جریان برای دولتهای بعدی است که جای دولتهای پیشین را می‌گیرند. این بینش موجب شده است که عده‌ای نظر او را در مورد روند تاریخ، نظری دوری انگارند که متضمن پیشرفتی در اوایل و پسرفت و عقب گرد به نقطهٔ آغازین در مراحل نهایی است (نصار، ۲۰۰؛ *دانشنامه*). این انتساب و فقدان مفهوم پیشرفت در اندیشهٔ ابن خلدون را برخی پذیرفته و آن را چنین توجیه کرده‌اند که زمینهٔ مورد بررسی ابن خلدون، جامعهٔ مغرب در قرون وسطی یعنی جامعه‌ای بر شالودهٔ کوچ‌نشینی، چشم‌انداز دیگری نداشت (نصار، ۱۹۹ـ۲۰۱). مخالفان این انتساب معتقدند که ابن خلدون با قبول سیر دوری تاریخ از جست و جوی علل عمیق حوادث بازنمانده و اصولاً درصدد اثبات فلسفهٔ دوری تاریخ نبوده است و به اصل جبری رجعت تاریخ عقیده ندارد (لاکوست، ۱۹۶ـ۲۰۱). تعمق در مباحث مقدمه هم در واقع مؤید نظر لاکوست است. چه، اعتقاد ابن خلدون به اصل تبدّل و تغییر اعصار در طول قرنهای دراز و لزوم توجه داشتن مورخ به این دگرگونی در کیفیت جهان و عادات و رسوم ملتها و شیوه‌ها و مذاهب آنان (مقدمه، ۵۱/۱ـ۶۰) و تفاوت در کیفیت حکمرانی قوم عرب و اقوام دیگر (همان، ۲۸۵/۱ـ۲۸۸) از مواردی است که نسبت نظر دوری تاریخ به ابن خلدون را نقض می‌کند. تفصیل مرحلهٔ فروپاشی دولت در مقدمه، ابن خلدون را گاه به عنوان نظریه‌پرداز انحطاط دولت معرفی کرده است (نصار، ۱۹۶). توجه به تأکید ابن خلدون برقصد خود در اختصاص این تألیف «به احوال نسلها و نژادها و ملتهای مغرب و بیان دولتها و ممالک آن» در حل این دشواری یاری بسیار می‌کند.

پرسش مهم دیگری که اثر شگفت ابن خلدون برانگیخته، این است که آیا او نظریهٔ عامی در مورد تاریخ ابراز داشته، یا به فلسفه‌ای از تاریخ دست یافته؟ و آیا به منظور پیداکردن راه علاجی برای دردهای جامعهٔ خود به این کوشش علمی برخاسته است؟ پس از شناسایی مجدد ابن خلدون از سدهٔ پیش به این سو، اطلاق عنوان «فلسفهٔ تاریخ» به مقدمه بسیار رایج شده است، از آن‌رو که در آن نظریاتی به صورت بیان قوانین حاکم بر جریانهای تاریخ و جامعه آمده است و برخی از محققان مقدمه را از مهم‌ترین آثار پدید آمده دراین موضوع دانسته (حصری، ۱۷۰ـ۱۷۷؛ آرائی نژاد، ۶۵) و برخی زیر این عنوان کتاب پرداخته‌اند (مهدی، جم)، اما برخی دیگر چون لاکوست آشکارا می‌گویند: شیوه و نگرش تاریخی ابن خلدون بنیان فلسفی ندارد، و او استدلالات خویش را براساس مطالعات و اطلاعاتی که خود گردآورده، بنیاد نهاده است و ابداً برسر آن نبوده که چیزی به نام «فلسفهٔ تاریخ» ابداع کند (ص ۱۹۳).

فضای فلسفی یونانی ـ اسلامی هم که ابن خلدون با آن آشنا بوده است، مقدمات لازم برای بنای یک فلسفهٔ تاریخ حقیقی را عرضه نمی‌کرد. ابن خلدون با آنکه تاریخ را جزء علوم حکمت شمرده، اما حکمت را در معانی متنوع آن منظور داشته است. به هرحال اگر نتوان اندیشهٔ ابن خلدون را به عنوان فلسفهٔ تاریخ تلقی کرد، خالی کردن آن از هرگونه محتوای فلسفی نیز درست نخواهد بود. روایت تاریخی ابن خلدون روایتی است اندیشیده و متمایل به صورت علمی که دور از تبیین فلسفی است. با وجود این، همین کوشش نیز بی‌ثمر نماند. ابن خلدون با یافتن ملاکهایی مطمئن برای بررسی وقایع، به دانش اجتماع دست یافت که این دانش وزن فلسفی بزرگی به اثر او بخشید (همو، ۱۳۳ـ۱۳۴). در مقدمه است که تاریخ عربی ـ اسلامی خود را می‌یابد و در پی نزدیک شدن به حکمت پیش می‌رود. آنچه مانع دست یافتن آن به حکمت می‌شود، استوار نبودن تاریخ و فلسفه برمحور انسان است (همو، ۲۵۷). علت دیگر آن انتخاب آگاهانهٔ ابن خلدون است، زیرا او راه و رسم فقیهان، عالمان، مردم هوشمند و زیرک جامعه و روش قیاس را که به آن عادت کرده‌اند، از موانع فهم درست سیاست و کیفیات اجتماع و عمران می‌داند و دورنشدن از ساحل واقعیتها را در

این امور، ضروری می‌شمارد (ابن خلدون، همان، ۱۱۴۶/۲ـ۱۱۴۸). خصلت اصلی اندیشهٔ ابن خلدون را بهتر است «واقع‌گرایی جامعه شناختی» دانست (نصار، ۱۳۷).

توجه به تأثیر تجارب زندگی و ناکامیهای سیاسی ابن خلدون در اندیشه و اثر او برخی را برآن داشته که میان این اثر و موانعی که او را از موفقیت بازداشته، رابطه‌ای بیابند. لاکوست در برابر این عده با قاطعیت اعلام می‌کند که «مقدمه ابداً برای مقاصد اصلاح طلبی و یا اثبات مسائل اعتقادی نوشته نشده است» (ص ۱۹۵) و این عبارت مهدی را که «مقصود اصلی ابن خلدون آن بوده است تا عواملی را که در جامعهٔ معاصرش مانع تحقق غایت قصوی (ایده‌آل) شده، تشریح و تبیین کند» به کلی خطا و دور از حقیقت دانسته و یادآور شده است که ابن خلدون «هرگز درصدد ارائهٔ علاج و درمان جامعه برنیامده، او نه طریق اصلاح نشان داده و نه راه‌حلی پیشنهاد کرده است» (ص ۱۹۴). در واقع مهدی به رابطهٔ سودمندی تاریخ برای اقدام سیاسی و لزوم علم عمران برای درک تاریخ معتقد است و هدف غایی دانش جدید و ابتکاری ابن خلدون را توضیح علل انحطاط سرزمین مورد بحث و معلوم کردن موانع سیر جامعهٔ آن به سوی کامل‌ترین نظام و علل شکست سیاسی ابن خلدون برای حرکتی دور اندیشانه‌تر درآینده می‌داند (صص ۳۶۵ـ۳۶۶)، اما او بیشتر تأکید براین دارد که ابن خلدون توجه خود را برمطالعه و تعلیل رویدادهای واقعی معطوف می‌کند (ص ۳۶۶) «تا بفهمد چه عواملی مانع از تحقق مصالح همگان می‌شود یا تحقق آن را دچار محظور می‌کند» (ص ۳۷۰) و تعیین مسیر و پیش‌بینی آینده را از هدفهای تاریخ ابن خلدون نمی‌داند (ص ۳۷۲). شاید نوعی بدبینی ناشی از ناکامیهای او یا شاید برخاسته از جبر گرایی وی مانع می‌شود که شناخت حوادث و علل آن برای کوشش در تغییر آنها مؤثر افتد (فاخوری، ۷۴۹ـ۷۵۰). با اینهمه، از بررسی مطالب مقدمه برمی‌آید که درزیر بنای فکری مؤلف آن یا در غایت تحقیق او بیان گرفتاریهای جامعه و طبعاً رفع آنها موردنظر بوده است و این به لحاظ نسبت نزدیک عاقل و معقول و علت و معلول، طبیعی به نظر می‌رسد. به عنوان نمونه، توجه به ارزیابیها و داوریهای مؤلف در فصل بیستم از باب اول، فصل بیست و چهارم از باب دوم، فصل چهل و سوم و فصول ضمیمه از باب سوم و فصلهای یازدهم تا پانزدهم از باب پنجم و ضمیمهٔ فصل بیست و هفتم و فصلهای پس از آن تا فصل سی و چهارم از باب ششم در مقدمه مؤید این نظر تواند بود. توجه بسیار ابن خلدون در مقدمه به مسائل و جوانب مختلف زندگی اجتماعی موجب شده است که او را نه فقط مؤسس و پیشاهنگ و پیشگام جامعه‌شناسی بدانند (حصری، ۲۳۵ـ۲۳۶؛ آریانپور، ۵۱)، بلکه مقدمه را اساساً کتابی در موضوع جامعه‌شناسی محض تلقی کرده‌اند (لاکوست، ۲۰۲، به نقل از عیسوی)، لیکن واقعیت آن است که ابن خلدون هرگز جوانب اقتصادی و اجتماعی و فلسفی را به آن جامعیت و نظم مطالعه نکرده است. اگر تجزیه و تحلیل ابن خلدون از لحاظ جامعه شناختی نقایصی دارد، از این رو است که هدف او یک تحقیق جامعه شناسانه نبوده است، بلکه تفحصی است در علل عمیق رویدادهای تاریخی براساس تجزیه و تحلیل عوامل اقتصادی و اجتماعی دگرگون شونده (همو، ۲۰۲ـ۲۰۳). با چنین روش و بینشی ابن خلدون موفق شده است اولاً تاریخ را در معنای علمی آن مطرح سازد (همان، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵ـ۲۰۶)؛ ثانیاً با بررسی نهادها و اوضاع و احوال جامعهٔ مغرب در دورهٔ پیش از استعمار علل منتهی به پدیدهٔ بعدی عقب ماندگی را تشریح کند (همان، ۲۳۴ـ۲۳۹).

با ملاحظهٔ همهٔ این جوانب، مقدمه را در زمینهٔ تاریخ نگاری در دنیای اسلامی «بدعتی منحصر به فرد» و پدید آورندهٔ آن را در میان تاریخ نگاران مسلمان یک استثنا و بدون جانشین راستین (روزنتال، *تاریخ...*، ۱۳۸ـ۱۳۹؛ زرین‌کوب، ۷۱) و در زمینهٔ فکر تاریخی در میان کلیهٔ مورخان پیش از سدهٔ ۱۹ م او را بی‌مانند دانسته‌اند (لاکوست، ۲۰۷). در واقع، اندیشه و روش نبوغ‌آمیز ابن خلدون در زمان خود او به صورتی شایسته مورد ارزیابی و قدردانی قرار نگرفت و چون تخمی در شوره‌زار بی‌حاصل ماند؛ آن را در ردیف *اغانی* مشتمل بر مطالب متنوع و البته سودمند دانستند و به کسی مثل مقریزی که آن را می‌ستود، نسبت اغراق‌گویی دادند (سخاوی، ۱۴۹/۴) و بدین سان اهمیّت و ارزش واقعی مقدمه پوشیده ماند، تا سرانجام اهمیت مسائل آن در زمانها و جاهای دیگر جلب نظر کرد. نوشته‌اند: مورخان و نویسندگان ترک در دورهٔ عثمانی نخستین کسانی بودند که به ارزش آن پی بردند (حصری، ۱۴۰؛ قس: İA, V/(1) 740). هر چند آثار ابن خلدون در سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م به علت سفرهای او به اسپانیا و پیوندهایش با نویسندگان و اندیشمندان آنجا در آن سرزمین شناخته شده بود، اما چیزی از اندیشهٔ او از طریق اسپانیا به اروپا راه نیافت. در قرن ۱۹ م به دنبال ترجمهٔ بخشهایی از مقدمه در سالهای ۱۸۰۶م (۱۲۲۱ق) و ۱۸۱۰م (۱۲۲۵ق) به وسیلهٔ سیلوستر دوساسی[1] به زبان فرانسه و به ویژه نوشتهٔ هامر پورگشتال[2] مورخ اتریشی در ۱۸۱۲م (۱۲۲۷ق) که طی آن ابن خلدون را «مونتسکیوی عرب» نامید، دانشمندان اروپا از نبوغ این متفکّر بزرگ در شگفت شدند و تقدم او را در این موضوعات بربسیاری از صاحب‌نظران اروپایی دریافتند که درنتیجه، تجدیدنظر در برخی معلومات تاریخ علوم ضرورت پیدا کرد (حصری، ۲۵۱ـ۲۵۲، ۶۱۲ـ۶۱۳). از آن هنگام باز، توجه به آرای ابن خلدون در مقدمه و بررسی و نقد آنها و انتشار کتابها و مقالات به زبانهای مختلف در مورد ابعاد گوناگون اندیشهٔ این متفکر، چه به صورت نوشته‌هایی مستقل و چه در ضمن آثار خاورشناسی و اسلام‌شناسی، یا در نوشته‌های عمومی مربوط به علوم اجتماعی و تاریخ ادامه یافت (همو، ۲۵۳ـ۲۵۴).

مطرح شدن مقدمه در میان صاحب‌نظران رشته‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی موجب مقایسه‌های متعدد میان این متفکّر اسلامی و

---

1. Silvestre de Sacy 2. Hammer – Purgstall

متفکران اروپایی پس از او، و اظهارنظرهای تحسین‌آمیزی در مورد او شده است. در اینجا به گفتهٔ توین‌بی اکتفا می‌کنیم که مقدمه را حاوی درک و ابداع فلسفه‌ای برای تاریخ می‌داند که در نوع خود و در همهٔ روزگاران از بزرگ‌ترین کارهای فکری بشری است (حصری، ۲۶۰). نیز گفته‌اند که ابن خلدون تاریخ را به شیوه‌ای مطالعه کرده و مفهومی از آن به دست داده که کلیات آن با شیوه و مفهوم امروزی آن منطبق است و نظراتش اکنون هم کاملاً موردتوجه است (لاکوست، ۲۲۳، ۲۲۵) و این برجستگیها رازِ اینهمه توجه به ابن‌خلدون را در دورهٔ معاصر توجیه می‌کند.

جهان اسلام از طریق اروپا با ابن خلدون آشنایی مجدد یافت و از این رو تلقی مسلمانان از مقدمه گوناگون است. برخی روشنفکران عرب به شدت به نفی جوانب مثبت کار او برخاستند و حسادتهای برخی معاصران مصری ابن خلدون را درحق او تجدید کردند و یا با توجه به سوءتعبیرهای برخی غربیان از نوشته‌های ابن خلدون او را بربر و ضد عرب و آثارش را سوزاندنی دانستند (حصری ۱۵۱ـ۱۵۲، ۵۶۱ـ۶۰۰). پیشرو پژوهشهای علمی در مقدمه و بزرگ‌ترین شارح نظریات او در میان عربها ابوخلدون ساطع الحصری است که از سالهای ۱۹۴۰ م به این سو، طیِّ مقالات متعدد به معرفی و تحلیل افکار ابن خلدون برخاسته است. در چند دههٔ اخیر نویسندگان و پژوهشگران متعدد عرب، چه به زبان عربی چه به زبانهای غربی، مقالات و آثار تحقیقی بسیاری در مورد ابن خلدون پرداخته‌اند (نک: GAL, S, II/342-343؛ کحاله، ۱۸۹/۵ـ۱۹۱)، امّا آشنایی بیشتر با ابن خلدون در ایران از طریق مطالعهٔ نوشته‌های اروپایی و به ویژه پس از انتشار نخستین چاپ ترجمهٔ فارسی مقدمه آغاز شد.

دومین بخش اثر تاریخی ابن خلدون، کتابهای دوم و سوم کتاب *العبر* و قسمت تاریخی آن است. این قسمت شامل یک دوره تاریخ عمومی است. بنابر اظهار ابن خلدون، بخشی که بعدها به نام مقدمه شناخته شده است، یعنی بخش محتویِ «دانش‌عمران»، خود عین کتاب *تاریخ* است و درست هم این است که چنین باشد. او در بیان ترتیب مطالب اجزای کتابش این قسمت را به نام کتاب نخست مبنای دو کتاب دیگر قرار می‌دهد (مقدمه، ۶/۱ـ۷)، اما در دوران معاصر اغلب آن را از دیگر اجزای *تاریخ* ابن خلدون جدا دانسته و درباب آنها ارزیابیهای متفاوت کرده‌اند، در حالی که هدف اصلی ابن خلدون، با توجه به انگیزه‌هایی که او را به این امر وامی‌داشت، نگارش *تاریخ* نبوده و در صورت جدا شمردن مقدمه از *تاریخ*، باید گفت که مقدمه یا «علم عمران» را تنها به منظور درک و ارائهٔ تاریخی درست تألیف کرده است. از این رو، ابن خلدون پس از نوشتن کتاب نخست از کار *تاریخ* غافل نماند و پس از درآمدن از قلعهٔ ابن سلامه تا پایان عمر به آن پرداخت. اگر چه بخش تاریخ مغرب *العبر* را نسبت به بخشهای دیگر تاریخی آن بسیار مهم‌تر دانسته‌اند (حصری، ۹۸)، اما خرده‌هایی چند نیز برآن گرفته‌اند، مانند بی‌اطلاعی شگفت‌انگیز مؤلف (مثلاً دربارهٔ موحدون و آراء آنان)، فقدان تاریخ دقیق وقایع و تناقض جزئیات مربوط به نظم تاریخی وقایع (*دانشنامه*). به هر حال ترتیب بدیع مطالب و تفصیل اخبار و ذکر جزئیات، این اثر را به صورت مرجعی ضروری برای سده‌های ۷ و ۸ ق تاریخ مغرب درآورده است (همانجا).

ابن خلدون را ملامت کرده‌اند که به وعده‌های *مقدمه* در قسمت تاریخی *العبر* وفا نکرده و خطاهایی را که برمورخان پیشین شمرده، خود نیز مرتکب شده است (زرین کوب، ۷۲؛ آیتی، ۱/ «نوزده»)، اما بلافاصله انصاف داده‌اند که در تألیفی به عظمت *العبر* به کار بردن معیارهای انتقادی و تصحیحی طرح شده در مقدمه از یک فرد ساخته نبوده است (همانجاها) و اینکه ابن خلدون تاریخ خود را با ترتیبی منطقی‌تر از ترتیب سنواتی تنظیم و در تألیف آن از قید خرافات و گزافه‌ها خودداری کرده است، خود مایهٔ امتیاز اثر او نسبت به دیگر کتابهای تاریخ تواند بود (آیتی، ۱/ «نوزده ـ بیست»).

منعکس نبودن الزامات مقدمه در قسمت تاریخی *العبر*، از آن روست که از دید مؤلف باید آن اثر را در کلیت واحدش منظور داشت و انتقاد مذکور ناشی از دوگانه انگاشتن آن است. به عبارت دیگر خوانندهٔ اثر ابن خلدون با استفاده از امکاناتی که در اختیارش قرار داده شده است، به مشارکت و کوشش فکری در درک موضوعات تاریخی فراخوانده می‌شود. از سوی دیگر می‌توان گفت که عظمت مقدمه موجب شده است تا قسمت تاریخی کار ابن خلدون حقیر جلوه کند، در حالی که با کوشش در آشنایی بیشتر با این تألیف بزرگ و مقایسهٔ کیفیت کار مؤلف با روش برخی مورخان پیشین، اهمیت تاریخ نگاری او نیز شناخته می‌شود. فیشل به اهمیت کار تاریخی او در مورد بررسی تطبیقی تاریخ ادیان اشاره کرده است (صص 335-334). ابن خلدون در *العبر* از نظریات خود که در مقدمه آورده است، غافل نیست و گاه به مناسبت آنها را یاد می‌کند. ضمن گفت و گو از بنی‌امیه (*العبر*، ۲/۳ـ۳) از «عصبیت» و نظر اسلام در آن مورد و سودمندی آن در جهاد و تبلیغ دینی سخن می‌گوید. در مورد فتنهٔ بغداد (همان، ۴۷۷/۳) به فراوانیِ عمران آن شهر اشاره می‌کند. ضمن گفت‌وگو از تاریخ روم شرقی از سلطنتِ بازرگانی سخن می‌آورد و بی‌درنگ به مقدمهٔ کتاب اشاره می‌کند که در آنجا از عدم امکان سلطنتِ افراد تاجر پیشه و بازاری نسب یاد کرده است (همان، ۲۴۵/۴). ابن خلدون در جایی که به اخبار روشن دست نیافته، آرزو می‌کند که عمر کافی بیابد تا آن خبرها را تحقیق و بازنویسی کند. در مورد آیندهٔ دولت عثمانی، که مایهٔ بیم اقوام مسیحی بوده است، پس از استیلای تیمور اظهار بی‌اطلاعی و تقریباً نگرانی می‌کند (همان، ۵۶۳/۵). در ذکر وقایع مربوط به اندلس و مغرب، جز در موارد لازم، آن هم به اختصار، از اجدادش و شخص خود و بستگانش یاد نمی‌کند (همان، ۳۰۴/۶، ۱۴۰/۷،۳۷۷،۷) و از جمله به هنگام تفصیل دربارهٔ استیلای سلطان ابوالحسن مرینی برتونس، برخلاف آنچه در *التعریف* آورده است، سخنی از خانوادهٔ خود نمی‌گوید (همان، ۲۶۷/۷ ـ۲۷۳).

قسمت سوم اثر تاریخی ابن خلدون شرحی است که خود از احوال خویشتن نوشته است که اختصاراً به *التعریف* شهرت یافته است. ابن خلدون قسمتی از وقایع مهم زندگی خود را تا یک سال پیش از مرگ خود یعنی تا شعبان ۸۰۷ در آن آورده است. وقایع پس از بازگشت او از پیش تیمور به مصر (شعبان۸۰۳ق/۱۴۰۱م) بسیار مختصر و در یک صفحه، آن هم در ارتباط با عزل و انتصابهای مکرر او به منصب قضا آمده است (*التعریف*، ۳۸۳ـ۳۸۴). به این ترتیب مطالب مربوط به زندگی خود ابن خلدون در این اثر کم و مجمل، و آنچه هست بیشتر مربوط به وقایع ظاهری است و در آن تمایل به تحلیل درونی دیده نمی‌شود (نصار، ۱۰). اینکه *التعریف* را به عنوان جزئی از اثر تاریخی ابن خلدون شمرده‌اند، به پیروی از نظر خود اوست که آن را در ضمن نسخهٔ تقدیمی *العبر* به سلطان مغرب در ۷۹۹ ق/۱۳۹۷ م گنجانده است (نک: مقری، ۱۹۱/۶؛ حصری، ۱۰۰). طول و تفصیل مطالب در *التعریف* بسیار متفاوت است و گاه تکرارهایی نیز در آن دیده می‌شود. ابن خلدون وقتی برخی مطالب استطرادی را به تفصیل می‌آورد، خود اذعان می‌کند که از هدف کتاب دور افتاده است و علت آن را اشتمال آن مطالب بر واقعیتهایی می‌داند که در ضمن کتاب *العبر* به اختصار آورده شده است (*التعریف*، ۱۳۰، ۲۷۸). در واقع، وی در ضمن قسمت تاریخی *العبر* جز به ندرت از اخبار شخصی خود و منسوبانش یاد نمی‌کند. به نظر می‌رسد که موقعیت خانوادگیش در جامعهٔ مغرب ایجاب می‌کرده که اخبار مربوط به ایشان مورد فراموشی قرار نگیرد و برای اجتناب از انباشتن صفحات تاریخ به اخبار شخصی، این اطّلاعات را جداگانه در پایان کتاب، اما در ارتباط کامل با آن تدوین کرده و آن را *التعریف بابن خلدون مؤلف الکتاب و رحلته غرباً و شرقاً* نامیده است. برخی برپایهٔ شیوهٔ تدوین و محتوای *التعریف* گفته‌اند که ابن خلدون واژهٔ تعریف را به معنی سرگذشت اجمالی و ترجمهٔ حال به کار برده است، یعنی وی در صدد نبوده که شرح کاملی از تجارب خود ارائه دهد، بلکه تنها به گزارشی کوتاه اکتفا کرده است (نصار، ۱۱ـ۱۲). *التعریف* نه تنها از لحاظ آگاهی به وقایع تاریخی و اسناد مندرج در آن، برای تاریخ سیاسی و فکری و ادبی روزگار ابن خلدون اهمیت دارد، بلکه مطمئن‌ترین وسیله برای یافتن و تعقیب مسیر اندیشهٔ او در تألیف مقدمه است، و نصار در قسمتی از تحقیق خود به این کوشش برخاسته است (صص ۹ ـ ۲۵). *التعریف* از آغاز جزئی از تاریخ ابن خلدون بوده و تنها نامش آن را از دیگر بخشها جدا می‌کرده است. در بعضی نسخه‌های این اثر، که بعدها پرداخته شده، عنوان «رحلة» پسندیده‌تر نموده و آن را *رحلة ابن خلدون* نامیده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۸۳۵/۱؛ بغدادی، ۵۲۹/۱). این دوگانگی عنوان یک اثر بعدها عده‌ای چون بروکلمان را به متعدد و متفاوت انگاشتن آثار ابن خلدون در این مورد کشاند (GAL,S,II/342) در حالی که موضوع این عنوانها یکی بیش نبوده است (طنجی، «یز ـ یط»؛ برای تفصیل نسخه‌های *التعریف* نک: طنجی، «و-یز»).

ابن خلدون امروزه در فرهنگ جهانی جایگاه شایسته‌ای دارد. او نه تنها نسبت به زمان خود استثنایی جلوه می‌کند، که با انسان متفکر زمان ما هم سخنان بسیار دارد، نه از آن رو که بتوان نظریات او را در مورد جامعهٔ معاصر به کار برد، بلکه از آن جهت که تحلیلهای او برای فهم زمینهٔ تاریخی این جامعه سودمند است (بعلی، 138). او تفکر تاریخی را به مرحله‌ای نو رساند (لاکوست، ۲۱۱) و تاریخ را از صورت واقعه نویسی پیشین به شکل نوین علمی و قابل تعقل درآورد (همو، ۱۹۴). شیوهٔ تحلیل استدلالی پویای او ارزشی پایدار دارد و در پرتو نظریات او، بسیاری از تحولات تاریخ گذشتهٔ جوامع اسلامی و مبانی تاریخی ساختار کنونی آنها را می‌توان روشن‌تر دریافت.

مآخذ: آرائی نژاد، م، «ابن خلدون و فلسفهٔ تاریخ»، *نبرد زندگی*، ج ۱، شم ۳، ۸۸ـ۹۴، شم۴، ۶۴ـ۶۷، شم ۵، ۸۷ـ۸۹؛ آریانپور، امیرحسین، «ابن خلدون پیشاهنگ جامعه‌شناسی»، *سهند*، دفتر اول، بهار ۱۳۴۹ ش؛ آیتی، عبدالحمید، مقدمه بر *تاریخ ابن خلدون*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ابن خلدون، *العبر (تاریخ)*، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ همو، *التعریف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً*، به کوشش محمد بن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۰ ق؛ همو، *شفاءالسائل لتهذیب المسائل*، به کوشش محمد بن تاویت الطنجی، استانبول، ۱۹۵۷ م؛ همو، مقدمه، ترجمهٔ فارسی به قلم محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ـ۱۳۵۳ ش؛ ابن عربشاه، احمد بن محمد انصاری دمشقی، *زندگانی شگفت‌آور تیمور*، ترجمهٔ محمد علی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابن فرات، ناصرالدین محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حصری، ابوخلدون ساطع، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ *دانشنامه*؛ رسائی، داوود، *حکومت اسلامی و نظر ابن‌خلدون*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ روزنتال، فرانتس، *تاریخ تاریخ نگاری در اسلام*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ همو، *زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی*، ترجمهٔ حسینی معصومی همدانی، بخش اول، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ در ترازو*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سخاوی، شمس‌الدین محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طنجی، محمد بن تاویت، مقدمه و حاشیه بر *التعریف* (نک: ابن خلدون در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *شفاءالسائل* (نک: ابن خلدون در همین مآخذ)؛ فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمدآیتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فیشل، والتر، *ابن‌خلدون و تیمورلنگ*، ترجمهٔ سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی، تهران، زوار؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ لاکوست، ایو، *جهان‌بینی ابن خلدون*، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ مظلوم، حسن، «ایران و ایرانی در مقدمهٔ ابن خلدون»، *تلاش*، شم ۱۱، ۱۳۴۷ ش؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ مونتای (مونتی)، و نسان، «مقدمه بر مقدمهٔ ابن خلدون»، *ادب*، کابل، س ۱۶، شم ۱ـ ۲، ۱۳۴۷ ش؛ مهدی، محسن، *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، ترجمهٔ مجید مسعودی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نصار، ناصیف، *اندیشهٔ واقع‌گرای ابن خلدون*، ترجمهٔ یوسف رحیم لو، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Baali, F. and A. Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles*, a Social Perspective, Boston, 1981; GAL, S; Fischel, Walter J., "Ibn Khaldun's Contribution to Comparative Religions", *Index Islamicus*, vol. 60, 1957; IA; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (an introduction to history), transl. from the arabic by F. Rosenthal, 3 vols., New York, 1967; id, "Ibn Khaldun in his Time", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. by Bruce B. Lawrence, Leiden, 1984; Lévi-Provençal, E., "Note sur l'exemplaire du Kitâb al-cIbar offert par Ibn Haldûn a la Bibliothèque d,Al-Karawiyin à Fès", JA, vol. CCIII. Juillet-Septembre, 1923; Rosenthal, F., Introduction to the *Muqaddimah* (vide Ibn Khaldun).

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ خَلْدون، ابومسلم عمربن محمد (یا احمد: ابن صاعد، ۷۱) ابن بقیّ، ریاضی‌دان، منجم، پزشک و فیلسوف عرب نژاد اندلسی (د

۴۴۹ ق/ ۱۰۵۷م)، از خاندان مشهور بنی خلدون اشبیلیه (ابن حزم، ۴۶۰؛ قفطی، ۲۴۳؛ ابن خلدون، ۵ ـ ۶).

دربارهٔ نام و نیاکان او، از آن هنگام که وارد اندلس شدند، میان نویسندگان اختلاف است . کهن‌ترین منبع ما، نیای ششم او، خالد الداخل، را خلدون خوانده است (ابن حزم، ۴۶۰)، امّا عبدالرحمن بن خلدون به نقل از ابن حزم (همانجا) خلدون الداخل را نیای خالد مذکور و نخستین کوچندهٔ (الداخل) این دودمانِ عرب حَضْرمی به اندلس دانسته‌است (*التعریف*، ۶، قس: ص ۵). از تولد و رشد و زندگی علمی وی اطّلاع بسیاری به دست نیامد، تنها گفته‌اند که او شاگرد ابوالقاسم مَسلَمة بن احمد المَجریطی (۳۳۸ـ۳۹۸ ق/۹۴۹ـ۱۰۰۸م) پیشوای ریاضی‌دانان عصر خود بوده است (همو، ۵؛ قفطی، ۳۲۶، ۳۲۷)، همچنین نوشته‌اند که محمدبن مروان‌بن الحکم بن الحکم بن عبدالملک (از بنی مغیرهٔ اشبیلیه و امویان اندلس) از یاران وی بوده است (ابن حزم، ۹۲)، و این محمدبن مروان ظاهراً همان القُرَشی معروف به السلاح است که از آخرین دانشمندان اشبیلیه بوده و با نام ابومروان عبدالملک به دادگری و حساب‌دانی و پرهیزگاری شهرت داشته است (همانجا؛ ابن صاعد، ۸۴ـ۸۵). ابن ابی اُصَیبعه (۶۵/۳) به اشتباه احمدبن عبدالله بن الصَفّار (د ۴۲۷ ق) طبیب، ریاضی‌دان و منجم را شاگرد ابن خلدون دانسته که احتمالاً این اشتباه از قرائت نادرست نوشتهٔ ابن صاعد اندلسی (ص ۷۲) ناشی شده، و به پیروی از ابن ابی اصیبعه، در منابع متأخرتر نیز تکرار شده است (مقری، ۳۷۶/۳؛ فیلسوف الدوله، ۵۶/۱؛ لکلرک، I/544).

مآخذ: ابن ابی اصیبعة، احمدبن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن صاعد اندلسی، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکما*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, New York 1971.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ خَلَف، ابوالحسن علی بن خلف بن علی بن عبدالوهاب (د ۴۵۵ ق/ ۱۰۶۳ م)، یکی از بزرگ‌ترین کاتبان دولت فاطمیان مصر (احتمالاً در دورهٔ المستنصر بالله ۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق/ ۱۰۳۶ ـ ۱۰۹۴ م). از زندگی او تقریباً هیچ اطلاعی به دست ما نرسیده است. تنها می‌دانیم که در ۴۳۷ ق در مصر می‌زیسته است (EI^2,S). او کتابی به نام *موادّالبیان* (*موارد البیان*: حاجی خلیفه، ۱۸۸۸/۲) نوشته که نسخه‌ای از آن در سلیمانیهٔ استانبول (EI^2,S) موجود است. دو کتاب دیگر نیز به نامهای *آلة الکتاب* و کتاب *الخراج* به وی منسوب است (نک: قلقشندی، ۴۳۲/۶؛ صالح، 197-193/(1)XX). در میان منابع، ظاهراً تنها قلقشندی است که در جای جای کتاب خویش (۴۳۲/۶ ـ ۱۵/۹ ـ ۱۶، جم)، از علی‌بن خلف و *موادالبیان* او نام می‌برد. گویا وی در خدمت فاطمیان مصر، سرپرست تصحیح مکاتبات رسمی خلیفه بوده است و بعید نیست که افرادی را نیز به عنوان کاتبِ خاص دارالخلافه تعلیم داده (همانجا) و چه بسا کتاب *مواد البیان* خود را به همین سبب تألیف کرده باشد. صالح (همانجا) تحقیق ارزشمندی پیرامون علی بن خلف و *مواد البیان* او انجام داده است. وی که خود نسخه‌ای از *مواد* را در اختیار داشته، گوید این کتاب برای کاتبان دیوان انشا نوشته شده و در آن سنتها، رسوم و ضوابطی که می‌بایست در نگارش مکاتبات دیوانی رعایت گردد، بیان شده است. ظاهراً نسخهٔ موجود ناقص است، زیرا بنا به قول صالح (ص 196) مطالبی در قلقشندی آمده که در اصل نسخه موجود نیست. صالح یک فهرست موضوعی نیز در پایان کتاب افزوده است (صص 200-197).

تاریخ مرگ او نیز همانند تولد و زندگیش برما پوشیده است. حبّال مصری (۱(۱))/۳۳۶ ـ ۳۳۷) ضمن وفیات ۴۵۵ ق، از شخصی به نام ابوالحسن علی بن خلف الزیات نام می‌برد که در ماه شوال در گذشته است. با توجه به تاریخ تألیف *مواد*، یعنی ۴۳۷ ق، احتمال می‌دهیم که این شخص همان ابن خلف مورد نظر ما باشد.

مآخذ: حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبال مصری، ابواسحاق، «وفیات المصریین»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق ـ ۱۹۶۳ م؛ نیز:

EI^2,S; Saleh, Abdel Hamid, "Une source de Qalqašandi", Arabica, Leiden, 1973.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ خَلَف، اسماعیل، نک: اسماعیل‌بن خلف

اِبْنِ خَلِّکان، ابوالعباس شمس‌الدّین احمد بن شهاب‌الدین محمد (یابهاءالدین: ابوشامه، ۲۱۴) بن ابراهیم بن ابی بکر بن خلکان (۱۱ ربیع‌الآخر ۶۰۸ ـ ۲۶ رجب ۶۸۱ ق / ۲۲ سپتامبر ۱۲۱۱ ـ ۳۰ اکتبر ۱۲۸۲ م)، قاضی، مورخ و ادیب مشهور شافعی مذهب. ضبط واژهٔ «خَلِّکان» به‌فتح خاء و کسر و تشدید لام است که گویا خود شمس‌الدین احمد نیز چنین می‌نوشته (نعیمی دمشقی، ۱۹۲/۱) و به‌گونه‌های متفاوتی هم ضبط شده است (نک: زبیدی، ۱۲۶/۷؛ خوانساری، ۳۲۰/۱). اسنوی، خلکان را نام قریه‌ای دانسته که به‌گفتهٔ عبدالله جبوری (۴۹۵/۱) هنوز برجای است.

وی از خاندانی که از علما و فقها بودند برخاست که به‌تصریح کمال‌الدین موسی پسر شمس‌الدین احمد، به‌قبیله کردِ زرزاریّه منسوب بوده و نیاکانش که به‌خالد بن برمک نسب می‌بردند، اصلاً از بلخ برخاستند (عباس، ۴/ ط). با اینهمه برخی در درستی انتساب آنان به‌برامکه تردید داشتند. چنانکه از قول یونینی نقل شده که می‌گفته‌اند آن نسب‌نامه را ابوشامه برای شمس‌الدین احمد بن خلکان برساخته است (صفدی، ۳۱۳/۷) و روایتی نیز هست که تسمیهٔ نیای شمس‌الدین احمد را به‌خلکان ناشی از فخر وی به‌پدرانش یعنی برمکیان دانسته است که طی آن بدو گفتند: سخن پدرانت را رها کن (= خلّ کان...

یعنی دع کان ابی کذا وجدّی کذا و نسبی کذا؛ خوانساری، همانجا). این روایت اگرچه افسانه‌آمیز به‌نظر می‌رسد، اما به‌هرحال شمس‌الدین احمد خود از انتسابش به برمکیان دفاع کرده است (ابن شاکر، ۱۱۳/۱). پدر او، محمد بن ابراهیم، همچون دو برادرش عمر بن ابراهیم ملقب به‌النجم وحسین بن ابراهیم ملقب به‌رکن‌الدین (اسنوی، ۴۹۵/۱)، از فقهای معروف عصر خود بود و در شام و مصر و عراق و حجاز دانش آموخت و مدتها در موصل اقامت گزید (همو، ۴۹۶/۱). وی سپس در روزگار امیر مظفرالدین گوکبوری، اتابک اربل، به‌این شهر رفت و به‌تدریس در مدرسهٔ مظفریهٔ آنجا مشغول شد (ابن خلکان، ۱۰۸/۱). شمس‌الدین احمد در همین شهر و در مدرسهٔ مظفریه که پدرش در آنجا اقامت داشت به‌دنیا آمد (همو، ۳۴۴/۲) و دو سال بیش نداشت که در ۶۱۰ ق / ۱۲۱۳ م پدرش را از دست داد (همو، ۱۰۸/۱). ولی امیر مظفرالدین پاس استاد را نگاه داشت و چنانکه شمس‌الدین احمد خود بارها اشاره کرده (مثلاً، ۱۲۰/۴)، فرزندان وی را به‌خوبی رعایت کرد. محمدبن ابراهیم به‌تربیت و آموزش فرزندانش توجه بسیار داشت و همین معنی سبب شد که در ۶۱۰ ق برای شمس‌الدین احمد خردسال، بنا به‌رسم زمان، از رضی‌الدین ابوالحسن المؤید نیشابوری طوسی از خراسان اجازهٔ روایت گیرد (همو، ۳۴۵/۵) و زینب بنت الشعری نیز برای او اجازهٔ روایت نویسد (همو، ۳۴۴/۲). شمس‌الدین احمد، سپس در محضر درس شرف‌الدین ابوالفضل احمدبن منعهٔ فقیه که در ۶۱۰ ق وارد اربل شده و پس از مرگ محمد ابن ابراهیم بن خلکان به‌تدریس در مظفریه پرداخته بود، حضور می‌یافت و بارها مجلس درس او را ستوده است (همو، ۱۰۸/۱). ظاهراً شمس‌الدین احمد تا مدتی قبل از ۶۱۷ ق که ابن منعه به‌حج رفت، نزد او به‌تحصیل پرداخت. آنگاه به‌خدمت شیخ ابوجعفر محمد بن هبة الله ابن المکرم در اربل شتافت و به‌شنیدن حدیث و فراگیری صحیح بخاری مشغول شد. در ۶۲۳ ق شمس‌الدین احمد هنوز در اربل بود که با جمال‌الدین عبدالرحمن واسطی شاعر مشهور عصر که در مدرسهٔ مظفریه فرود آمده بود (همو، ۲۱۵/۱) و نیز با محمد بن عُنَین انصاری شاعر ملاقات کرد (همو، ۱۵/۵)، ولی از آنان چیزی نشنید، همچنین با عیسی بن سنجر اربلی دوستی داشت و وی بسیاری از اشعار خود را برای ابن خلکان خواند (همو، ۵۰۱/۳). واپسین خبری که از تحصیل شمس‌الدین احمد در اربل در دست است، آموختن علم خلاف نزد شیخ اثیرالدین مفضّل بن عمر ابهری به‌سال ۶۲۶ ق در دارالحدیث اربل است (همو، ۳۱۳/۵)، زیرا در رمضان همان سال، شمس‌الدین احمد اربل را ترک کرد (همو، ۵۰۳/۳) و گویا چند روز بعد به‌موصل رسید (همو، ۹۸/۷) و با کمال‌الدین موسی بن یونس بن منعه (د ۶۳۹ ق / ۱۲۴۲ م)، فقیه معروف شافعی و پدر ابن منعهٔ سابق‌الذکر ملاقات کرد و چندان محبت او را در دل گرفت که عهد کرد چون پسری از او در وجود آید، نامش را کمال‌الدین موسی گذارد، و چون پسرش متولد شد (درست یک قرن پس از تولد ابن منعه)، نام و لقب استاد را بر وی نهاد (همو، ۳۱۷/۵). به‌هرحال وی به زودی از موصل خارج شد و به‌حرّان رفت (همو، ۸۱/۵) و از آنجا به‌قصد حلب که در آن وقت از مراکز بسیار مهم علمی بود به‌راه افتاد. وی در آغاز ذیقعده اندکی پس از مرگ یاقوت حموی وارد آن شهر شد (همو، ۱۳۹/۶) و به ملاقات عزالدین ابن اثیر که از پیش با پدر شمس‌الدین دوستی داشت شتافت. این ملاقات که به‌دفعات اتفاق افتاد، تأثیر مهمی بر او نهاد و باعث شد که وی را بسیار ستایش کند (همو، ۳۴۹/۳). پیش از آن نیز که در اربل اقامت داشت، چنانکه خود اشاره کرده، بیش از ۱۰ بار از آنجا به‌موصل رفت تا با ضیاءالدین ابن اثیر برادر عزالدین ملاقات کند و از او دانش بیاموزد، ولی هیچ‌گاه توفیق ملاقات او دست نداد (همو، ۳۹۱/۵).

به‌هرحال ابن خلکان با توصیه‌ای که مظفرالدین گوکبوری برای قاضی بهاءالدین یوسف بن شداد (د ۶۳۲ ق / ۱۲۳۵ م) نوشته بود همراه برادر به‌نزد قاضی رفتند. ابن شداد آن دو را بسیار نواخت و در مدرسهٔ خود (احتمالاً دارالحدیث) جای داد و بالاترین مقرری را برای آنان تعیین کرد. ابن شداد که در آن تاریخ مردی کهن‌سال بود و مجلس درس عمومی نداشت، چهار تن از فقهای مبرّز را به‌سمت مُعید تعیین کرده بود که از جملهٔ آنان شیخ جمال‌الدین ابوبکر ماهانی بود که شمس‌الدین احمد و برادرش نزد او درس می‌خواندند. این شیخ جمال‌الدین در ۶۲۷ ق درگذشت و شمس‌الدین احمد به‌نزد شیخ نجم‌الدین محمد معروف به‌ابن‌الخبّاز موصلی فقیه (د ۶۳۱ ق) در مدرسهٔ سیفیهٔ حلب رفت و بخشی از کتاب *الوجیز* غزالی را فرا گرفت (ابن خلکان، ۹۰/۷، ۹۱). نیز در ۶۲۷ ق در محضر موفق‌الدین یعیش ابن علی، ادیب برجستهٔ عصر، در مقصورهٔ شمالی جامع حلب حاضر می‌شد و کتاب *اللُّمع* ابن جنّی را نزد او می‌خواند (همو، ۴۸/۷). اگرچه از استادانِ دیگر ابن خلکان در حلب آگاهی دقیقی در دست نیست، ولی احتمالاً نزد کسانی چون عبداللطیف ابومحمد موفق‌الدین بن یوسف بغدادی نیز که از او با عنوان «شیخنا» سخن رانده (همو، ۷۶/۶) نیز درس‌خوانده‌است. بااینهمه به‌کسب دانش در حلب بسنده نکرد و پس از چند سال به‌دمشق رفت و در شوال ۶۳۲ ق در مجلس درس ابوعمر عثمان بن‌عبدالرحمن معروف به‌ابن‌صلاح حاضر شد و مدت یک سال نزد او به‌تحصیل پرداخت (همو، ۲۴۴/۳). ظاهراً در همین دمشق بود که با جمال‌الدین محمد بن مالک ارتباط نزدیک یافت، اگرچه احتمال نیز می‌رود که در حلب با او آشنا شده باشد (ابن کثیر، ۲۶۷/۱۳). ابن خلکان همچنین با اصحاب حافظ السِّلَفی (د ۵۷۶ ق / ۱۱۸۰ م) در شام و سپس در مصر ملاقات کرد و از آنان حدیث شنید و اجازهٔ روایت گرفت (ابن خلکان، ۱۰۵/۱)، چنانکه با جمال‌الدین بن مطروح نیز دوستی یافت و در مصر و شام مکاتبات و محاضراتی در میانه برقرار شد و جمال‌الدین بسیاری از اشعار خود را بر او خواند (همو، ۲۶۰/۶). ابن خلکان مدتی بعد، از شام به‌مصر رفت. خود وی اشاره کرده که در ۶۳۳ ق رهسپار آن دیار شد (همو، ۳۱۷/۵) و چند ماهی در

اسکندریه ماند (همو، ۳۱۸/۴) و سپس به‌قاهره رفت. وی در آنجا نیز با گروهی از دانشمندان و ادیبان آن دیار ارتباط یافت. در ۶۳۷ ق با بهاءالدین زهیر ملقب به‌بهاءالدین کاتب، ادیب و شاعر ملاقات کرد و بسیاری از اشعار او را از خود وی شنید و اجازه یافت که اشعارش را نقل کند (همو، ۳۳۲/۲، ۳۳۶). وی همچنین با حافظ زکی الدین منذری محدّث مصر ملاقات کرد (همو، ۱۰۶/۱) و از اصحاب عبدالله ابن‌بَرّی (د ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶ م) ادیب و حافظ معروف عصر، در آنجا حدیث شنید و اجازهٔ روایت یافت (همو، ۱۰۹/۳). دوستی ابن خلکان با کسانی چون بهاءالدین زهیر و ابن مطروح که خود از امیران دربار ایوبی به‌شمار می‌رفتند، گذشته از فایدهٔ علمی و ادبی، سبب شد که مدتی پس از ورود به‌قاهره، به‌سمت نیابت قاضی‌القضاة ابوالمحاسن بدرالدین یوسف معروف به‌قاضی سنجار برگزیده شود. در ۶۴۹ ق که ابن مطروح ادیب و یار دیرین شمس‌الدین احمد درگذشت، وی در تدفین ابن مطروح حاضر شد و بر او نماز گزارد (همو، ۲۶۶/۶). مدتی بعد که ظاهراً باید ۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م بوده باشد، دست به‌تألیف کتاب *وفیات الاعیان* زد (همو، ۲۱/۱). در ۶۵۶ ق بیماریی در مصر شیوع یافت که بسیاری را به‌هلاکت رساند. ابن خلکان نیز خود بیمار شد، ولی سرانجام بهبود یافت (همو، ۳۳۸/۲).

دو سال بعد، هنگامی که سیف‌الدین قطز کشته شد و الظاهر بیبرس به فرمانروایی مصر و شام نشست (۶۵۸ ق) دوران جدیدی در زندگی ابن خلکان آغاز شد. بیبرس که از ناخشنودی مردم از نجم‌الدین بن‌سنی‌الدوله، قاضی‌القضات شام آگاه بود، وی را عزل کرد و ابن خلکان را به جای او به قاضی‌القضاتی و نظارت بر اوقاف جامع و بیمارستان و مدارس دمشق منصوب کرد و تدریس در هفت مدرسهٔ معروف آنجا به وی واگذار شد (ابوشامه، ۲۱۵). اما در ۶۶۰ ق به نفع شیخ شهاب‌الدین ابوشامهٔ مقدسی از تدریس در مدرسهٔ رکنیه کناره گرفت و حتی گفته‌اند که خود وی نیز در درس ابوشامه حاضر شد (همو، ۲۱۶؛ ابن کثیر، ۲۳۵/۱۳)؛ چنانکه در درس همو در دارالحدیث اشرفیه (۶۶۲ ق) نیز حضور می‌یافت (همو، ۲۴۲/۱۳). در جمادی‌الاول ۶۶۳ ق به دستور بیبرس از هر یک از مذاهب چهارگانه قاضی‌القضاتی تعیین شد، در حالی که قبل از آن قاضیان مذاهب دیگر به مثابهٔ نایبان ابن خلکان بودند (ابوشامه، ۲۳۵ ـ ۲۳۶؛ ابن کثیر، ۲۴۶/۱۳، ۳۰۱).

ابن خلکان همچنان در منصب قضای دمشق بود تا در ۶۶۹ ق پس از ۱۰ سال قضاوت معزول و ابن صائغ به جای او منصوب گردید (یونینی، ۴۵۲/۲) و پس از آن به قاهره بازگشت و مشغول اتمام کتاب *وفیات الاعیان* شد (ابن خلکان، ۲۵۹/۷). در این روزگار که ابن خلکان سخت تنگدست بود، بیبرس به سبب نسب نامه‌ای که گفته‌اند ابن خلکان برای او ساخت و تبارش را به چنگیز مغول رسانید، خواست قاضی معزول را به وزارت بردارد، ولی به سعایت‌الصاحب بهاءالدین بن حنا وزیر خود از آن رأی بازگشت (صفدی، ۳۱۱/۷) تا آنکه دواتدارِ بیبرس دربارهٔ ابن خلکان با ابن حنا سخن گفت و همین معنی سبب شد که وی مجدداً در ذیحجهٔ ۶۷۶ ق به قضای دمشق منصوب گردد (همانجا؛ عباس، ۴۹/۷). ابن خلکان در محرّم ۶۷۷ ق به دمشق رسید (عباس، ۴/ ی) و با استقبال مردم و عزالدین ایدمر نایب دمشق و سایر امیران روبه‌رو شد (ابن کثیر، ۲۷۹/۱۳، ۲۸۰) و شاعران وی را ستایش کردند (صفدی، ۳۰۹/۷، ۳۱۰). در ذیقعدهٔ همان سال مدرسهٔ نجیبیهٔ دمشق افتتاح شد و ابن خلکان برای تدریس در آنجا حاضر گشت و سپس پسر خود کمال‌الدین موسی را به تدریس در آنجا گماشت (ابن کثیر، ۲۸۰/۱۳). در ۶۷۸ ق اوضاع سیاسی مصر و شام دستخوش پریشانی شد و به عزل السعید ناصرالدین پسر بیبرس و حکومت برادرش العادل سلامش انجامید. در رجب ۶۷۸ ق العادل نیز عزل شد و المنصور قلاوون حکومت سراسر شام و مصر را در دست گرفت. این تغییرات سبب شد که سنقرالاشقر که پس از عزالدین ایدمر به نیابت حکومت دمشق منصوب شده بود، از اطاعت قلاوون سر باز زد و مدعی استقلال شد و قاضیان و عالمان و بزرگان شهر نیز با او بیعت کردند (ابن کثیر، ۲۸۸/۱۳ ـ ۲۸۹، ۲۹۰). قلاوون نیز امیر علم الدین سنجر حلبی را برای سرکوب سنقر به دمشق روانه کرد و سنقر نیز به مقابله رفت. به گفتهٔ دواداری (۲۳۸/۸) قاضی ابن خلکان دز این وقت به جنگ با مصریان فتوی داده بود و به همین سبب چون علم‌الدین سنجر بر دمشق ظفر یافت (صفر ۶۷۹ ق/ ژوئن ۱۲۸۰ م)، ابن خلکان را عزل کرد و او را در بالای خانقاه نجیبیه به حبس افکند؛ آنگاه از او خواست که مدرسهٔ عادلیهٔ کبیر را که مسکن او بود، خالی سازد، اما در این میان از قلاوون فرمان عفو رسید و ابن خلکان را بر مسند خود ابقا کرد و حتی برای او خلعت فرستاد و عهد صحبت قدیم را یادآور شد (ابن کثیر، ۲۹۱/۱۳). اگر چه ابن خلکان در ذیحجهٔ ۶۷۹ ق فرمان قضای حلب نیز یافت (همو، ۲۹۲/۱۳)، ولی در محرم ۶۸۰ ق از مناصب قضایی عزل شد (ابن صقاعی، ۶) و در مدرسهٔ نجیبیه که در دست پسرش کمال‌الدین موسی بود، نشست و ماهانه ۳۰۰ درهم برای او مقرری تعیین شد (عباس، ۴/ ی، به نقل از کمال‌الدین موسی)؛ آنگاه در صفر ۶۸۱ ق به تدریس در مدرسهٔ امینیه پرداخت و تا پایان عمر در آن شغل بود (نعیمی دمشقی، ۱۹۲/۱) تا سرانجام چند ماه بعد به بستر بیماری افتاد و در ۲۶ رجب در مدرسهٔ نجیبیه درگذشت و پیکرش را در دامنهٔ کوه قاسیون که مدفن بسیاری از دانشمندان بود، به خاک سپردند (عباس، ۴/ط؛ ابن کثیر، ۳۰۱/۱۳؛ قس: ابن قاضی شهبه، ۲۱۴/۲).

ابن خلکان با توجه به اینکه در منصب قضا ، فقیهی دانشمند و داوری عادل به شمار می‌رفت (ابن قاضی شهبه، ۲۱۳/۲) و نزد فقیهان بزرگ روزگار خود دانش آموخته بود، اهتمامی خاص به فقه و اصول نشان می‌داد، اما در تاریخ و نحو و ادب عرب نیز دستی قوی داشت. این معنی گذشته از ارتباطش با ادیبان و شاعرانی چون بهاءالدین زهیر، ابن الخیمی، ابوالحسین جزار، ابن مطروح و جمال‌الدین محمود

اربلی (ابن خلکان، ۹۹/۲، ۳۳۲، ۳۳۶، نیز ۱۰۶/۲، ۳۴۲، ۲۶۰/۶، ۲۶۵)، از آنجا پیداست که در دواوین شعرا و ادبایی چون بحتری، مبرّد و فرزدق و متنبی چندان متوغّل بود که او را شعرشناسی دانسته‌اند (یافعی، ۱۹۳/۴) که هفده دیوان شعر از بر داشت (ابن قاضی شهبه، ۲۱۴/۲). وی آگاه‌ترین کس به دیوان متنبی بود (همانجا) و اظهار نظرهای جالب در باب شعر و شاعران از ابن خلکان برجای است (مثلاً: ۱۶۱/۴، ۴۲۴، ۴۴۱، ۴۶۴، ۴۶۶، ۱۴/۵، ۱۹۰، ۱۹۱). ابن خلکان خود در سرودن غزل و دوبیتی چیره دست بود و شعر او را نیکو و لطیف دانسته‌اند (سبکی، ۳۳/۸؛ ابن کثیر، ۳۰۱/۱۳؛ برای برخی اشعار او نک: عباس، ۹۱/۷-۱۰۷). از مکتوبی که پس از فتوحات بیبرس در شام نوشت و مناطق مفتوحه را میان فاتحان تقسیم کرد (دواداری، ۱۰۹/۸ - ۱۱۱)، و نیز البته از *وفیات الاعیان*، برمی‌آید که در نثرنویسی هم چیره‌دست بوده است.

کتاب *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان* (هـ م) او که نگارش آن به تفاریق از ۶۵۴ ق در قاهره تا ۶۷۲ ق به طول انجامید (ابن خلکان، ۲۱/۱، ۲۵۸/۷)، در نوع خود کم نظیر است. ابن خلکان شرح احوال جمع عظیمی از دانشمندان علوم مختلف و امیران و وزیران را که طی چند سال از کتب مختلف استخراج کرده یا از افراد موثق شنیده (همو، ۱۹/۱، ۲۰) یا خود با آنان دوستی و ارتباط داشته، گرد آورده است. از وی کتاب دیگری در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که اثر یا آثار دیگری نیز پدید آورده بوده است (ابوالفداء، ۱۶/۳). خاصه که صفدی (۳۰۸/۷) یادآور شده که وی مجموعه‌های ادبی نیز داشته است.

بسیاری از نویسندگان ابن خلکان را از نظر اخلاقی ستوده‌اند و او را مردی نیک نفس و خوش خوی (یافعی، ۱۹۳/۴؛ ابن طولون، ۱۹۳/۱) و سخاوتمند و پاکدامن دانسته‌اند (عباس، ۵۶/۷، به نقل از ابن شاکر) که حتی از گرفتن مالی که بیبرس در روزگار تنگدستی، به نزد وی فرستاد، خودداری کرد (صفدی، ۳۱۱/۷) و هرگز در کسار قضا بی‌راه نشد (همو، ۳۱۰/۷، ۳۱۱). همین رفتارهای او بود که وقتی دوباره به قضای دمشق منصوب شد، مردم شادیها کردند (ابن کثیر، ۲۷۹/۱۳، ۲۸۰، ۲۹۱). با اینهمه برخی او را به کردارهای ناپسند و ادعای دروغین انتساب به برامکه متهم کردند، اما ابن خلکان خود به برخی از آنها پاسخ داد (صفدی، ۳۱۲/۷، ۳۱۳).

دربارهٔ مذهب ابن خلکان، با آنکه هیچ تردیدی نیست که شافعی بوده، اما گفته‌اند که محمدبن شیخ محیی‌الدین معروف به اسلمی در کتاب *الترجمة العبقریة و الصولة الحیدریة*، ابن خلکان را بدان سبب که از برخی منابع شیعی استفاده کرده، شیعه دانسته است (عباس، ۵۵/۷). البته درست است که چون برخی از دوستان او مانند ابوالمحاسن الشّوّاء و یوسف اربلی شاعر شیعه بودند و او خود شعر فرزدق در ستایش امام زین‌العابدین (ع) را در کتابش نقل کرده (۹۵/۶)، می‌تواند چنین نظری را برانگیزد، ولی باید گفت که این معنی در دیدگاه نخست ناشی از بی‌طرفی او در نقل حوادث و ذکر تراجم است و باید توجه داشت که او در سرزمینی می‌زیست که سالیان دراز فاطمیان بر آنجا فرمان راندند و گرایشهای شیعی هنوز در منطقه نمایان بوده است.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن صقاعی، فضل‌الله بن ابی الفخر، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریّة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیّة*، به کوشش الحافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *تراجم رجال القرنین*، به کوشش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ جبوری، عبدالله، مقدمه و حاشیه بر *طبقات* (نک: اسنوی در همین مآخذ)؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنز الدّرر*، به کوشش اولرخ هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ عباس، احسان، مقدمه بر *وفیات* (نک: ابن خلکان در همین مآخذ)؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م.

صادق سجادی

اِبْنِ خَلّوف، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد (۳ محرم ۸۲۹ - ۸۹۹ق/۱۵ نوامبر ۱۴۲۵ - ۱۴۹۴ م)، ادیب، کاتب و شاعر مالکی. سخاوی (۱۲۲/۲) او را خلوف نامیده است.

وی در قُسَنطینَة (در شمال الجزایر) به دنیا آمد. خاندانش که از حمیریان یمن بودند، در شهر فاس اقامت گزیده بودند، اما پدرش او را در دوران شیرخوارگی با خود به مکه برد و ۴ سال در آنجا ماند. سپس او را به بیت‌المقدس برد و در آنجا ساکن ساخت. ابن خلوف که حافظه‌ای نیرومند داشت، به حفظ قرآن و کتابهای دیگر پرداخت (سخاوی، همانجا؛ نویهض، ۳۹). فقه و اصول و ادبیات عرب را نزد ابوالقاسم نویری، حدیث را نزد شهاب‌بن رسلان و عزّ قدسی و جز ایشان فرا گرفت و برای آموختن صرف و نحو و منطق از محضر عبدالسلام بغدادی، رهسپار قاهره شد. پس از آن به مغرب رفت و کسانی از جمله احمد سلاوی نزد وی ادب عرب آموختند. سلاوی نیروی حافظهٔ او را بی‌نظیر شمرده است (سخاوی، همانجا). در ۸۵۹ ق/۱۴۵۵م بعد از فوت پدر بار دیگر به قاهره رفت و سپس به مغرب بازگشت و به دربار ابو عمر عثمان بن محمد حفصی (۸۳۹ - ۸۹۳ ق/۱۴۳۵ - ۱۴۸۸ م) راه یافت (فروخ، ۶۸۵/۶) و کاتب فرزندش ذوالوزارتین مسعود شد و هر دو را مدح بسیار کرد (سخاوی، فروخ، همانجاها؛ بستانی، ۴۷/۳). ابن خلوف به قاهره رفت و آمد بسیار داشت، از جمله در ۸۷۷ ق/۱۴۷۲ م به آن شهر رفت و از آنجا عازم مکه شد و حج گزارد. وی تا ربیع‌الثانی ۸۸۱ ق/۱۴۷۶ م در قاهره بود و مورد تکریم دانشمندان و دیگر فضلای عصر خصوصاً سخاوی قرار

داشت. سخاوی (۱۲۳/۲) که به هنگام خروج ابن خلوف از قاهره برای تودیع به دیدار او رفته بود، قطعه شعری از او شنید که آن را در کتاب خود نقل کرده و سپس شخصیت او را چنین وصف نموده است: «او خوش هیأت و با وقار و خوش بیان بود و در ادب و فنون مربوط به آن، مهارت بسیار داشت». ابن خلوف سرانجام در تونس درگذشت و همانجا در مقبرهٔ مُحرِز بن خلف مدفون شد. مخلوف (ص ۲۷۳) و عبدالوهاب (ص ۲۲۴) وفات او را در حدود ۹۱۰ ق ذکر کرده‌اند.

ابن خلوف در اشعارش پیامبر اسلام (ص) را بسیار مدح گفته است، از جمله قصیده‌ای زیرعنوان «سمط العقود فی مدح سیّرالوجود» سروده که در دیوان اشعارش موجود است (GAL,S,II/331). علاوه بر این مداح ملوک عصر خویش نیز بوده است (سخاوی، ۱۲۲/۲). نیز از امام ابوالقاسم بُرزُلی، به عنوان ممدوح او نام برده شده است (وزیر، ۱(۴)/۱۰۸۴). اما با توجه به اینکه هنگام مرگ برزلی، ابن خلوف ۱۵ سال بیش نداشته، احتمالاً بعد از مرگش وی را ستوده است. دانشمندان گذشته، چون سخاوی (۱۲۲/۲ ـ ۱۲۳) و معاصران (عبدالوهاب، ۲۲۴ ـ ۲۳۰؛ فروخ، ۶۸۵/۳ ـ ۶۸۸) شعر او را به استواری و فخامت ستوده‌اند. با اینهمه بستانی (۴۷/۳) نظر دیگری ابراز داشته شعر او را اندک مایه و پرتکلف و شامل بعضی اغلاط دانسته است. به طور کلی شعر او که تقلیدی از سخن شعرای خاور عربی، خاصه شعر بحتری است، پرتکلف و پرتصنع است، آنچنانکه گاه کشف برخی از معانی آن دشوار به نظر می‌آید (فروخ، همانجا؛ قس: عبدالوهاب، همانجا).

آثـار: وی دیوان شعری دارد که در ۱۸۷۳ ـ ۱۸۷۴ م در بیروت و دمشق به چاپ رسیده‌است (سرکیس، ۱۰۰/۱، ۸۳۳). از دیگر آثار چاپی ابن خلوف *الموشح* اوست که در ضمن کتاب *الدراری السبع* یا *الموشحات الاندلسیة* در بیروت (۱۸۶۴ م) چاپ شده است. از آثار او دو کتاب دیگر نیز ــ که در فهرست سخاوی نیست ــ در دست داریم که عبارتند از: *جنی الجنتین فی مدح خیر الفرقتین*. نسخه‌ای از این کتاب در احمدیه تونس موجود است (منصور، ۳۸)؛ *مدائح نبویة* (GAL, II/307). فهرست دیگر آثار او را سخاوی (۱۲۲/۲) داده است، بدین شرح: ۱. *تحریر المیزان لتصحیح الاوزان*، در علم عروض؛ ۲. *جامع‌الاقوال فی صیغ الافعال*، که ارجوزه‌ای است در تصریف اسم و فعل؛ ۳. *مواهب البدیع فی علم البدیع*، که بدیعیه‌ای است با قافیهٔ میم؛ ۴. *شرح مواهب البدیع*؛ ۵. *عمدة الفارض* در علم فرائض (ارث)؛ ۶. *نظم التلخیص*، در معانی و بیان؛ ۷. *نظم المغنی*، در نحو.

اشعار پراکنده‌ای نیز از وی در سفینهٔ شقیقاتی اندلسی حلبی مضبوط است (GAL, S, II/331).

مآخذ: بستانی ف؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، چاپی؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *مجمل تاریخ الادب التونسی*، تونس، ۱۹۶۸م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ وزیر، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب الهیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ نیز: GAL; GAL, S.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ خَمّار، ابوالخیر حسن بن سوار بن بابا بن بهرام یا بهنام (ز ۳۳۱ ق/۹۴۲ م)، پزشک، متکلم، فیلسوف و مترجم مسیحی ایرانی نژاد که سپس به اسلام گروید.

از نام و لقب غیر اسلامی او هیچ خبری در دست نداریم (قس: شهرزوری، ۹/۲، که الخیر را ترجمهٔ بهنام می‌داند، که با حسن نیز مناسب است). با آنکه در روزگار وی، پزشکان نسطوری با نامهای ویژهٔ خویش ازشهرت و اعتباری برخوردار بودند (قس: جاحظ، ۱۰۲)، نام و کنیهٔ وی یعنی ابـوالخیـر حسن، کـمی شگفت می‌نماید. شایع‌تـرین وجهی که در تسمیهٔ وی به ابن خمّار گفته‌اند ، این‌است که چون محمود غزنوی منطقه‌ای به نام خمار (با تخفیف میم) به وی بخشیده بود، به ابن خمار موسوم گشت (شهرزوری، ۱۱/۲؛ قس: بدوی، *التراث الیونانی*، ۸۷، که حدس زده چون احتمالاً پدرش خمرفروش بود، از این رو وی به ابن خمار موسوم گشته است)، لیکن این نظر ظاهراً درست نمی‌تواند باشد، زیرا کهن‌ترین منبع ما که دربارهٔ او سخن رانده، *الفهرست* ابن ندیم (تألیف شده در ۳۷۵ ق/۹۸۵ م) است که از او به نام ابن خمار یاد کرده و آشکار است که وی در آن روزگار هنوزبه خدمت محمود نپیوسته بوده است.

ابن خمار در بغداد زاده شد و همانجا رشد کرد و نزد استادانی چون یحیی بن عدی (د ۳۶۴ ق/۹۷۴ م) به آموختن فلسفه و منطق پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۲/۲)، اما دانسته نیست که نزد چه کسی پزشکی آموخته است. گر چه احتمال دارد استاد وی در این فن، ابوالحسن ثابت بن سنان باشد که بیهقی (ص ۱۶) ابن خمار را از جملهٔ دوستان وی دانسته است. او در بغداد با دانشمندانی چون ابوعلی ابن سمح منطقی، ابن زرعه، ابوسلیمان منطقی سجستانی، ابن ندیم و ابوالقاسم عیسی بن علی بن جراح معاصر بوده و با تنی چند از آنان دوستی داشته است (ابوحیان، *الامتاع*، ۳۲/۱ ـ ۳۵؛ ابن ندیم، ۳۰۵). ابن خمار آرای ابوسلیمان منطقی در باب اشکال عناصر (= صور الاسطقسات) را مردود شمرده است (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۴/۲) و شاید همین معارضه با ابوسلیمان که سخت مورد احترام ابوحیان بود، سبب شد که وی به رغم ستایشهایش از ابن خمار، بر او خرده گیرد (*الامتاع*، ۳۴،۳۳/۱). گذشته از این، دانشمندان و پزشکانی چون ابوالفرج علی ابن حسین بن هندو (د ۴۱۰ یا ۴۲۰ ق) و ابوالفرج عبدالله بن طیّب (د ۴۳۵ ق/۱۰۴۳ م) در بغداد (بیهقی، ۹۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶۳/۲؛ یاقوت، ۱۳۷/۱۳) و نیز شاید ابوعلی مسکویه از جملهٔ شاگردان ابن خمار بوده‌اند (بدوی، مقدمه بر *الحکمة* ، ۱۵). به هر حال از تاریخ مهاجرت ابن خمار از بغداد اطلاعی در دست نیست. اگر از رساله‌ای

که ابن خمار به ابوسعد وزیر اهدا کرد (بیهقی، ۱۸؛ شهرزوری، ۱۱/۲)، بتوان حدس زد که وی در روزگار مجدالدولهٔ دیلمی و ابوسعید محمد بن اسماعیل همدانی (وزیر در ۳۹۲ ق/۱۰۰۲ م) در ری بوده است (EI²)،احتمال می‌رود که از همانجا به دعوت ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه (حک ۳۹۹ ـ ۴۰۷ ق/۱۰۰۹ ـ ۱۰۱۷ م) به خوارزم رفته باشد (بیهقی، ۱۶). اگر چه به گفتهٔ نظامی عروضی (ص ۱۱۸)، ابوالخیر خمار و ابن‌سینا وابوسهل مسیحی و ابوریحان بیرونی در دربار مأمون خوارزمشاه می‌زیستند و «با یکدیگر انسی در محاورت و عیشی در مکاتبت می‌کردند»، ولی صحت این معنی به تحقیق نپیوسته است، خاصه که گفته‌اند ابن سینا در یکی از رسایل خود به صراحت از آرزوی دیدار ابن خمار سخن گفته است (شهرزوری، ۱۱/۲). همچنین به گفتهٔ نظامی عروضی (ص ۱۱۹) محمود غزنوی از خوارزمشاه خواست که آن دانشمندان را به دربار وی فرستد و ابن خمار از جمله کسانی بود که این دعوت را پذیرفت، اما شهرزوری (۱۰/۲) بـا آنکـه دربارهٔ سن ابن‌خمار دچاراشتباه شده، بر آن است که وی در خوارزم بود تا محمود غزنوی در ۴۰۷ ق آنجا را تصرف کرد و دانشمندان آن دیار از جمله ابن خمار را به غزنه برد.

ابن خمار سالیان دراز نزد سلطان محمود ماند و در دربار او حشمت و شوکتی فراوان یافت، اما هرگز به خواهش او مبنی بر گرویدن به اسلام گردن ننهاد، تا آنکه وقتی به سببی در خواب پیامبر اکرم را دید که او را به اسلام دعوت می‌کند و او اسلام را پذیرفت و از آن زمان که در دوران سالخوردگی بود به آموختن فقه و حفظ قرآن پرداخت (همانجا). از تاریخ درگذشت ابن خمار آگاهی در دست نیست، گفته‌اند که وی روزی برای رفتن به حضور سلطان و معالجهٔ وی سوار بر اسب شد، اما به‌زمین خورد و در اثر آسیبی که دید، جان سپرد (همو، ۱۱/۲). گرچه گفته‌اند این حادثه به سبب رمیدن اسب رخ داد، ولی شاید بتوان ارتباطی میان آن و بیماری صرع ابن خمار که ماهی یک یا دو بار بر او عارض می‌شد (ابوحیان، *الامتاع*، ۳۴/۱)، برقرار کرد. به هر حال از اینجا می‌توان دانست که مرگ ابن خمار قبل از وفات سلطان محمود (۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م) بوده است (*دانشنامه*). وی را در حسن سلوک و اخلاق ستوده و گفته‌اند که با ضعیفان در نهایت تواضع رفتار می‌کرد و پیاده به عیادت زاهدان و عابدان می‌رفت و آن را کفّارهٔ حضورش در نزد جباران و فاسقان می‌دانست. با اینهمه در برابر زورمندان فروتنی نمی‌کرد و با شکوه و حشمت فراوان نزد آنان می‌رفت و در غایت تکبر رفتار می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۳/۲).

ابن خمار در پزشکی شهرت بسیاری داشت، چنانکه به او بقراط دوم (شهـرزوری، ۱۱/۲)، و «ثـالـث بقـراط و جالینـوس» (نظامی عروضی، ۱۱۸) لقب داده بودند و گفته‌اند که سلطان محمود او را بسیار می‌ستود و به روایت ابن ابی اصیبعه (۳۶۳/۲؛ شهرزوری، ۹/۲، که به جای کلمهٔ «قبّل»، کلمهٔ «قیل» خوانده و چاپ شده است که بنابر آن، عبارت بی‌معنی خواهد بود) محمود در برابر او زمین را بوسه داد.

شاید مراد عبیدالله بن جبرائیل از ابوالخیر جراح که در بیمارستان عضدی بغداد به کار مشغول بوده، همین ابوالخیر ابن خمار بوده باشد (عیسی بک، ۱۸۸). وی در فلسفه نیز از استادان روزگار خود به شمار می‌رفت و با ابوسلیمان منطقی در مسائل فلسفه بحثها و مذاکراتی داشت (ابوحیان، *الامتاع*، ۸۳/۲). ابن ندیم که ابن خمار را نزد ابـوالقـاسم عیسی‌بن‌علی دیـده و از او پـرسشهـایی در بـارهٔ نخستین کسانی که به فلسفه پرداختند، نموده است، از ابن خمار به عنوان فیلسوفی برجسته یاد می‌کند (ص ۳۰۵). ابوحیان نیز برخی از آراء فلسفی او را نقل کرده است (*المقابسات*، ۱۷۴ ـ۱۷۶).

ابن خمار همچنین در ترجمهٔ آثار سریانی به عربی دستی قوی داشت و ابن ابی اصیبعه (۳۶۲/۲) بـرخی از آنها را به خط خود وی دیده است، اما نکتهٔ قابل توجه، دقتی است که وی در تطبیق ترجمه‌های کهن‌تر با متون سریانی از خود نشان داده است. مثلاً ترجمه‌های متعدد کتاب سوفسطیقا، و از جمله ترجمه و تفسیر استاد خود یحیی بن عدی را با یکدیگر و متن سریانی آن مقابله کرده و موارد اختلاف را متذکر شده است. از سخنان او در مقدمهٔ همین کتاب برمی‌آید که وی در ترجمه دارای روشی علمی و دقیق بوده و بر این بود که مترجم باید آنچه را که ترجمه می‌کند، چنان نیکو دریابد که تصور او از معنی درست مانند تصور نویسندهٔ اصلی باشد و برای درک این مقصود باید به هر دو زبان تسلط داشته باشد (فاخوری، ۳۳۸/۲، ۳۳۹).

آثـار: برخی آثار ابن خماراز تألیف وترجمه و تفسیر عبارتنداز:

الف ـ پزشکی و علوم طبیعی: *الحوامل فی الطب*؛ *دیابطا* (ابن ندیم، ۳۲۳)؛ *امتحان الاطباء*، که آن را به نام مأمون خوارزمشاه نوشته (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۳/۲) و ابن بطلان از آن در کتاب خود استفاده کرده است (ص- ۶۹)؛ *الآثار المختلفة (المخیّلة؟) فی الجوّ الحادثة عن البخار*، ترجمه از سریانی (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۱۱۴)؛ *خلق الانسان و ترکیب اعضائه*؛ *المرض المعروف بالکاهنی (صرع)*؛ *تدبیر المشایخ*، که حنین بن اسحاق آن را به سریانی فراهم آورد و ابن خمار آن را ترجمه کرد و چیزهایی بر آن افزود (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۳/۲، ۳۶۴)؛ *الآثار العلویة*، ترجمه از سریانی (ابن ندیم، همانجا) و ترجمهٔ کتابی از اطیوس آمدی در بارهٔ معادن که ابوریحان از آن در کتاب *الجماهر* خود استفاده کرده است (ص ۱۰۰). ابوریحان در کتاب *صیدنه* (صص ۲۱۲،۲۵) نیز چند بار از ابن خمار نقل قول کرده است.

ب ـ منطق، فلسفه، کلام و اخلاق: *کتاب الهیولی*؛ *تفسیر ایساغوجی مفصل*؛ *تفسیرایساغوجی مختصر*؛ *الوفاق بین رأی الفلاسفة و النصاری* در سه مقاله؛ *کتاب اللینس (اللبس) فی الکتب الاربعة فی المنطق*؛ *مسائل ثاو فرسطس*، ترجمه از سریانی (ابن ندیم، همانجا)؛ *الافصاح عن رأی القدماء فی الباری تعالی و فی الشرایع و موردیها*؛ *تبین فساد ما ذهب الیه ابوسلیمان محمد بن طاهر فی صور الاسطقسات*؛ *تصفح ماجری بین ابی زکریا یحیی بن عدی و بین ابی اسحق ابراهیم بن بکوس فی صورة النار* (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۳/۲ ـ

۳۶۴)؛ *مقالة فی القیامة* (شهرزوری، ۱۱/۲)؛ ترجمهٔ *مقالة فی الاخلاق* به عربی (ابن ندیم، همانجا)؛ ترجمه و تصحیح *قاطیغوریاس* (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۴/۲) از روی نسخهٔ یحیی بن عدی که آن نیز با نسخهٔ اسحاق بن حنین مقابله شده بود، نیز تطبیق آن با ترجمه‌های دیگر، همراه با تعلیقاتی از خود ابن خمار. این کتاب یک بار در لایپزیک (۱۸۴۶ م) توسط زِنکر، و بار دیگر در قاهره (۱۹۴۸ م) در مجموعهٔ منطق ارسطو به چاپ رسیده است (بدوی، مقدمه بر منطق، ۱۱؛ صفا، ۳۴۱)؛ *السماء و العالم*، ترجمه به عربی (همو، ۹۶)؛ *الصدیق و الصداقة*؛ *سیرة الفیلسوف* (ابن ندیم، همانجا)؛ *السعادة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ حواشی و تعلیقات بر ترجمهٔ ابوعثمان دمشقی از *ایساغوجی* فرفوریوس (صفا، ۳۵۲). شرح ابن خمار بر مقولات ارسطو توسط خلیل الجرّ در *مقولات ارسطو در تحریرهای سریانی - عربی* در ۱۹۴۸ م در بیروت چاپ شده و نیز رساله‌ای با عنوان «مقالة فی ان دلیل یحیی علی حدث العالم اولی بالقبول من دلیل المتکلمین اصلاً» توسط عبدالرحمن بدوی در *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب* در قاهره (۱۹۵۵ م) به چاپ رسیده است (EI^2).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن بطلان، مختار بن حسن، *خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان المصری*، به کوشش یوسف شاخت و ماکس مایرهوف، قاهره، الجامعة المصریة؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰ م؛ ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ همو، *کتاب الصیدنة*، به کوشش محمد سعید ورانا احسان الهی، کراچی، ۱۹۷۳ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *التراث الیونانی*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، مقدمه بر *منطق ارسطو*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، مقدمه بر *الحکمة الخالدة* ابوعلی مسکویه، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ حکماء الاسلام*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش طه الحاجری، قاهره، دارالمعارف؛ *دانشنامه*؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ عیسی بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی الاسلام*، دمشق، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ فاخوری، حنّا و جلیل الجرّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸ م، نظامی عروضی، احمد بن عمر، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI^2.

سیدجعفر سجادی

اِبْنِ خُمِیس، ابوعبدالله تاج‌الاسلام مجدالدین حسین‌بن نصر کعبی جُهَنی موصلی (۴۶۶ - ۵۵۲ق / ۱۰۷۴ - ۱۱۵۷م)، فقیه شافعی. جهنی منسوب به جُهَینه (روستایی بزرگ در نواحی موصل: یاقوت، ۱۶۸/۲) و کعبی منسوب به قبیلهٔ بنی‌کعب است (ابن‌خلکان، ۱۴۰/۲). ابن‌خمیس در موصل زاده شد (سبکی، ۲۱۷/۴) و در آن شهر از ابونصربن وَدْعان حدیث شنید، سپس به بغداد رفت و در آنجا از قاضی ابوبکر شامی، ابوالفوارس‌بن طِراز (یا طِراد) زینبی، ابن‌طلحهٔ نَعالی، ابوعبدالله حمیدی و... استماع حدیث کرد و از ابوحامد غزالی فقه آموخت (یاقوت، ۱۶۸/۲؛ ابن‌خلکان، ۱۳۹/۲؛ ذهبی، سیر، ۲۹۲/۲۰).

ابن‌خمیس مدتی قاضی رَحبهٔ مالک‌بن‌طوق بود، سپس به زادگاه خود موصل بازگشت و به تألیف مشغول شد (یاقوت، همانجا). پس از ۵۴۰ق بار دیگر به‌بغداد رفت و به روایت حدیث پرداخت (ذهبی، سیر، همانجا). از ابن‌خمیس، سلیمان و علی فرزندان محمد موصلی (همانجا)، ابوالقاسم عبدالملک‌بن زید دَوْلَعی (یاقوت، ۶۲۴/۲)، ابن‌حاجب صوفی، مشرّف‌بن مؤیّد همدانی و ابن مُجیب محمدبن محمد نیشابوری استماع حدیث کرده‌اند (ابن صابونی، ۶، ۷، ۲۹۱). از شاگردان ابن‌خمیس در فقه، ابواسحاق ابراهیم‌بن نصر موصلی قاضی سلامیّه، شرف‌الدین ابن ابی‌عصرون و رضی‌الدین ابوالفضل یونس‌بن محمد اربلی را نام برده‌اند (ابن‌خلکان، ۳۷/۱، ۵۳/۳، ۲۵۴/۵، ۲۵۵؛ ذهبی، *العبر*، ۲۳۸/۴). وی سرانجام در زادگاه خود درگذشت (یاقوت، ۱۶۸/۲).

آثـار: ۱. *تحریم الغیبة وما فیها من العقوبات*. نسخه‌ای از آن در دمشق موجود است (جامعه، ۵(۵)/۲۱۹)؛ ۲. *مناقب‌الابرار ومحاسن‌الاخیار*، کتابی است در احوال بزرگان صوفیه. نسخه‌های آن در کتابخانه‌های مختلف از جمله برلین (*آلوارت*، شم 9980)، ظاهریه (ظاهریه، ۷۴۴/۲)، خدیویه (خدیویه، ۷(۲)/۶۷۲)، صوفیه (صوفیا، ۱۲۳)، گارت (حتّی، شم 674) و لایپزیک موجود است (نک: GAL, I/560; GAL,S, I/776)؛ ۳. *الموضح فی الفرائض*، در احکام ارث بنابر مذهب شافعی که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ چستربیتی (*آربری*، شم 3898) موجود است. جز اینها ذهبی در سیر (۲۹۲/۲۰) کتابهایی زیر عناوین *فرح الموضح علی مذهب زیدبن ثابت*، نیز *اخبارالمنامات*، *لؤلؤة المناسک*، *منهج التوحید* و*منهج المرید* به وی نسبت داده است.

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن صابونی، محمدبن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ق /۱۹۵۷م؛ جامعه، خطی؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ صوفیا، خطی؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAL; GAL,S; Hitti, Ph. K. et al, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ خُمِیس، ابوعبدالله، محمدبن عمر بن خمیس حجری رُعَینی تلمسانی (۶۵۰ - مق اول شوال ۷۰۸ / ۱۲۵۲-۱۴ مارس ۱۳۰۹)، ادیب، شاعر و صوفی الجزایری، معاصر بنی زَیّان تلمسان و نصریان غرناطه. نسب وی به حمیریان یمن می‌رسید (نک: ابن خطیب، ۵۵۶/۲؛ مقری، ازهار، ۳۰۱/۲؛ قس: فروخ، ۳۶۱/۶). از جزئیات زندگی او تا اوایل سدهٔ ۸ ق که تلمسان را به قصد سبته و سپس اندلس ترک گفت، چندان اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که تا پیش از ورود به خدمت دیوانی در سادگی و تنگدستی روزگار می‌گذاشت: در حجرهٔ مهمانسرایی می‌زیست و بر بستری پوستین می‌خسبید، هرچند که این ایام او از برخی لذاید دنیوی تهی نبوده است (ابن خلدون،

یحیی، ۱۰۹/۱). عَبدری، سیاح مغربی که در ۶۸۸ ق/ ۱۲۸۹ م در تلمسان بوده، او را در آن حال عزلت دیده است (نک: فروخ، ۳۶۲/۶). با اینهمه، چنین می‌نماید که وی تربیتی نیکو یافته و دانشی فراوان آموخته بوده است، چه منابع متعدد احاطهٔ او را به علوم مختلف ستوده‌اند و حتی یحیی بن‌خلدون (همانجا) او را از اصحاب «علم السیمیا» خوانده و روایتی مشهور را نیز در این باره نقل کرده است. احتمالاً به سبب همین اعتبار علمی بود که ابن خمیس در اواسط عمر به دربار بنی زَیّان در تلمسان راه یافت و در دیوان انشاء کاتب و نیز مدیحه‌سرای سلطان ابوسعید عثمان بن یَغْمُراسَن شد (ابن خطیب، ۵۲۹/۲-۵۳۱، ۵۵۳-۵۵۴؛ ابن خلدون، یحیی، ۲۰۸/۱)، اما چند سال بعد در جریان محاصرهٔ طولانی تلمسان توسط سلطان یوسف بن یعقوب مَرینی (الناصرلدین الله) که شاعر خود در اشعارش بدان اشاره کرده است (نک: مقری، *ازهار*، ۳۳۵/۲-۳۳۷)، به دلایلی نامعلوم مورد خشم قرار گرفت و از بیم جان ناچار از شهر گریخت (ابن خطیب، ۵۲۹/۲، ۵۴۲-۵۴۴؛ قس: ابن حجر، ۳۷۱/۵؛ سیوطی، ۲۰۱/۱) و به سبته رفت و چندی در آنجا به مدح امیران بنی عزفی و تدریس علم و ادب پرداخت (ابن قاضی، ۲۷/۲؛ مقری، *ازهار*، ۲۹۷/۲، ۳۰۲، ۳۲۵-۳۲۶). سپس از آنجا به اندلس رفت و پس از اقامتی کوتاه در مالقه در اواخر ۷۰۳ ق/ ۱۳۰۴م به غرناطه نزد ابوعبدالله ابن حکیم وزیر سلطان محمد مخلوع، سومین امیر بنی نصر رفت (ابن خطیب، ۵۲۹/۲؛ سیوطی، ابن قاضی، همانجاها؛ مقری، *ازهار*، ۲۹۷/۱-۲۹۹). ابن حکیم، که سیاستمداری قدرتمند بود و خود از بزرگان شعر و ادب شمرده می‌شد، مقدم او را گرامی داشت و در بزرگداشت او سخت کوشید. شاعر سالهای پایان عمر را در کنف حمایت ابن حکیم به آسودگی و رفاه گذراند و با وی روابط بسیار صمیمانه برقرار کرد، چنانکه در زمرهٔ نزدیکان و همنشینانش درآمد و اشعار فراوان در مدح او سرود و به خواست یا اجازهٔ وی در غرناطه به تدریس پرداخت (ابن خطیب، همانجا؛ مقری، *ازهار*، ۳۰۲/۲؛ همو، *نفح*، ۳۵۶/۷). در ۷۰۶ ق نیز سفری به المریه کرد و در آنجا مورد استقبال امیر ابوالحسن ابن کماشه از نزدیکان ابن حکیم قرار گرفت و از حمایت و لطف او برخوردار شد (مقری، *ازهار*، ۳۰۳/۲). سفرهای ابن خمیس همه از سر ناچاری نبوده و گویا به سفر و سیاحت میلی تمام داشته است. او خود یک بار در پاسخ ابن حکیم که از علاقهٔ او به این کار شکوه کرده بود، گفته بود که طبع او همانند خون است و در بهاران به حرکت در می‌آید (ابن خطیب، همانجا). با اینهمه او هیچ گاه زادگاه خود تلمسان را فراموش نکرد و بارها در قصایدی اشتیاق خود را به آن شهر و یادگارهایش بیان داشت (نک: مقری، *ازهار*، ۳۲۳-۳۲۵). ابن خمیس در جریان شورشی که به رهبری ابوالجیوش نصر بن محمد برادر سلطان محمد در غرناطه در گرفت، کشته شد (ابن خطیب، ۵۶۲/۲؛ ابن مریم، ۲۲۵؛ ابن قاضی، ۳۲/۲؛ مقری، *ازهار*، ۳۰۴/۲).

ابن خمیس ظاهراً در بسیاری از علوم و معارف عصر خود تبحر داشت، اما شهرت وی اساساً در شعر و ادب بوده است. او را از بزرگ‌ترین شاعران الجزایر تا سدهٔ ۹ ق به شمار آورده‌اند (سعدالله، ۶۹/۱؛ عنان، ۴۶۳؛ قس: ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، ۴۰؛ مقری، *ازهار*، ۳۰۲/۲). شعر ابن خمیس به اسلوب شاعران مشرق زمین و متأثر از سبک ابوالعلاء معری است. قصاید او اغلب بسیار طولانی است (فروخ، ۳۶۲/۶) و ساختمانی استوار و معانی و مقاصدی روشن دارد. با اینهمه او را به تبع بسیاری از بزرگان آن زمان، میل بدان بود که تعابیر غریب و الفاظ نادر به کار گیرد (مقری، *ازهار*، همانجا). وی این شیوه را تنها راه دست یافتن به مراتب عالی بلاغت می‌پنداشت، چنانکه در یکی از سروده‌هایش به این نکته اشاره کرده و بلاغت را در شعر منوط به آن دانسته است (مقری، *نفح*، ۳۵۷/۷). او در انتخاب الفاظ و صنایع دقت فراوان می‌کرد، قافیه‌های دشوار برمی‌گزید و نکات فراوان تاریخی و ادبی در شعر خود می‌گنجاند. اشارات او به حکایات و داستانهای حماسی عرب جاهلی نشان‌دهندهٔ آگاهی او از تاریخ اقوام و مذاهب است (ابن خطیب، همانجا؛ مقری، *ازهار*، همانجا؛ قس: *دانشنامه*؛ فروخ، همانجا). آنچه از اشعار ابن خمیس بر جای مانده، عمدتاً در مدح است. فخر و عتاب و غزل نیز از جمله موضوعات شعر اوست. از نثر وی جز قطعاتی اندک به جای نمانده است. یکی از رسایل او را قاضی ابوعبدالله تلمسانی شرح کرده بوده (نباهی، ۱۳۴-۱۳۵) و نمونه‌ای از نثر فنی و متصنع او را که به نظم در آمیخته ابن خطیب نقل کرده است (۵۵۷/۲-۵۶۲). از ابن خمیس دیوانی در دست نیست، اما قطعات متعددی از اشعار او را ابن خطیب و مقری نقل کرده‌اند. قاضی ابوعبدالله حضرمی نیز، ظاهراً در سدهٔ ۸ ق، اشعار او را در کتابی به نام *الدر النفیس من شعر ابن خمیس* گرد آورده بوده که اکنون در دست نیست؛ اما ابن خاتمه (ه م) که به این کتاب دسترسی داشته، فقراتی از آن را در *مزیّة المریّة* خود نقل کرده که بعدها مقری در شرح حال ابن خمیس از آنها سود جسته است (نک: *ازهار*، ۳۰۲/۲ به بعد، *نفح*، ۳۵۵/۷ به بعد). در ۱۳۶۵ ق مجموعه‌ای از اشعار او به نام *المنتخب النفیس من شعر ابی عبدالله بن خمیس* به کوشش عبدالوهاب بن منصور در تلمسان به چاپ رسید.

ابن خمیس ظاهراً در اواخر عمر به تصوف گراییده بود. از تاریخ و چگونگی این تغییر حال اطلاعی در دست نیست، تنها مقری (همانجا) از روی آوردن او به تصوف و سیر و سیاحت در اواخر عمر سخن گفته است. آوازهٔ ابن خمیس در زمان حیات وی به مشرق نیز رسیده بود. سلطان ابوعنان مرینی (مق ۷۵۹ ق) که خود از دوستداران شعر ابن خمیس بوده، به نقل از یکی از مشاهیر تلمسان که به مشرق سفر کرده بود، می‌گوید که ابن خمیس در آن سامان شناخته شده بوده و عالمانی چون ابن دقیق العید (ه م) در مصر او را سخت ستایش می‌کرده‌اند (مقری، *ازهار*، ۳۲۲/۲-۳۲۳).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش

محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرُواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره ـ تونس، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن مریم، محمدبن محمد، *البستان*، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸م؛ *دانشنامه*؛ سعدالله، ابوالقاسم، *تاریخ الجزائر الثقافی*، الجزائر، ۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش ابراهیم الابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ نباهی، علی بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ خَوّام، عبدالله بن محمد بن عبدالرزّاق الخُرْبَوی (ابن حجر، ۷۶/۳: خُربوی) عمادالدین بن الخَوّام (حاجی خلیفه، ۱۲۹۶/۲: جوّام؛ بروکلمان: خدّام، GAL,S, II/215) بغدادی (۶۴۳ ـ ۷۲۴ ق / ۱۲۴۵ ـ ۱۳۲۴ م)، ریاضی‌دان و طبیب. اگر چه آوازهٔ او بیشتر در علوم ریاضی است، اما در منابع از او به عنوان طبیب، فیلسوف و ادیب هم یاد شده است. وی پس از تحصیل علم طب و حساب به حلقهٔ درس خواجه نصیرالدین طوسی پیوست (ابن حجر، همانجا). ابن خوام در بغداد رئیس مدرسهٔ طب بود و در دارالذهب حلقهٔ درس داشت. گفته‌اند که بسیار کسان نزد او فنون هزل و جد آموخته‌اند (همانجا؛ خلیلی، ۲۲۸/۱ ـ ۲۲۹). وی استاد شرف‌الدین هارون پسر وزیر و عموزاده‌های او و پسران علاءالدین صاحب دیوان بود و آنان نزد وی فنّ حساب آموختند (صفدی، ۵۹۱/۱۷؛ ابن حجر، ۷۷/۳).

ابن خوّام پیرو مذهب شافعی بود و به جهت همنشینی و مصاحبت با حکمرانان و بزرگان، مالی بسیار اندوخت و از دارایی خود، مدرسهٔ بزرگی ساخت و برای آن امام و مدّرسی گماشت و برای ۱۰ نفر یتیم که در آن درس می‌خواندند، موقوفه معین کرد (صفدی، همانجا؛ خلیلی، ۲۲۹/۱).

معروف‌ترین اثری که از وی بر جای مانده *القواعد البهائیة (البهیة؟) فی القواعد الحسابیة* است. این کتاب که دربارهٔ حساب ذهنی است، از شهرتی عظیم برخوردار است. ابن خوام این کتاب را به نام خواجه بهاءالدین محمد بن شمس الدین صاحب دیوان جوینی مُصَدّر ساخته و در ۶۷۵ ق / ۱۲۷۷ م در اصفهان از نگارش آن فراغت یافته است. کتاب دارای یک مقدمه و ۵ مقاله و خاتمه است (آستان، ۲۵۱/۸). در مقدمه از حقیقت علم حساب و عدد و خواص آن سخن رفته، در مقالهٔ اول ـــ که ۲۴ فصل دارد ـــ از اعداد کسری، و در مقالهٔ دوم که ۱۱ فصل دارد از معاملات و قوانین داد و ستد بحث شده، مقالهٔ سوم در انواع مساحات است که یک باب آن در وزن زمین است همراه با ۳ شکل. مقالهٔ چهارم در جبر و مقابله است (طُعمه، ۳۵). به نوشتهٔ غیاث‌الدین کاشانی، ابن خوام در این اثر خود از *میزان الحکمة* تألیف منصور خازنی دانشمند معروف و شاگرد حکیم عمر خیام سود جسته و دو جدول نسبی فلزات و جواهر و برخی مایعات را از آن کتاب اقتباس کرده است (ص ۱۷۳). شهرت و اهمیت کتاب ابن خوام سبب شد که بر آن شرحهایی نوشته شود، از جمله شرحی است از کمال‌الدین حسن فارسی با نام *اساس القواعد فی اصول الفوائد* (آستان، ۲۳/۸، ۸۰/۱۰). نیز یحیی بن احمد کاشی شرحی بر آن کتاب نوشته و آن را *ایضاح المقاصد الفرائد الفوائد* نامیده است. سرانجام در ۸۹۱ ق / ۱۴۸۶ م ملا عبدالعلی بیرجندی بر آن شرحی نوشت (همانجا؛ برای نسخه‌های دیگر نک‍: GAL,S, II/216)؛ اثر دیگر او *رسالة الفراسة* است که به کوشش حسین علی محفوظ در تهران به سال ۱۹۵۴ م چاپ شده است (بستانی ف). سزگین، در ضمن آثار ابن خوام از رساله‌ای به نام *الرسالة فی فهم المقالة العاشرة المتعلقة من کتاب اقلیدس* نام برده است (GAS, V/115)، در *معجم الاطباء* نیز رساله‌ای به نام *مقدمة فی الطب* به وی نسبت داده شده است (عیسی بک، ۲۴۳).

ابن خوام به جهت ارادتی که به خواجه رشید الدین فضل‌الله همدانی داشته و تقریظی اغراق آمیز که در مورد تفسیر وی نوشته بود، پس از قتل وزیر بر او شوریدند و بر ضدش شهادت دادند، و او از بیم جان به قاضی القضاة قطب‌الدین پناه برد و با دادن مبلغی زر از مهلکه نجات یافت. قاضی مجلسی فراهم آورد و از او خواست که به مسلمانی اقرار کند. او چنین کرد و از مرگ رهید (ابن حجر، ۷۷/۳؛ عیسی بک، همانجا).

سال مرگ او را غالباً ۷۲۴ ق / ۱۳۲۴ م نوشته‌اند، با وجود این بنا به نظر طعمه او تا ۷۳۶ ق / ۱۳۳۵ م زنده بوده است (ص ۳۵). دور نیست که این اشتباه ناشی از آخرین جملهٔ نسخهٔ خطی معرفی شدهٔ او باشد که در آخر آن آمده «وقع الفراغ من نسخة فی یوم الاحد ۱۴ محرم سنة ۷۳۶ ق» که به نظر می‌رسد این تاریخ مربوط به استنساخ نسخه باشد. صفدی می‌گوید پیکر ابن خوام را در خانهٔ خود در بغداد به خاک سپردند (۵۹۱/۱۷). از شاگردان معروف او می‌توان از عزالدین اربلی پزشک (عیسی بک، همانجا) و کمال‌الدین حسن فارسی نام برد (مدرس رضوی، ۲۸).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدُرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطباء*، نجف، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتِنا کراورلسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ طعمه، عدنان جواد، *مخطوطات برلین*، ماربورگ، ۱۹۸۲م؛ عیسی بک، احمد، *معجم الاطباء*، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ غیاث الدین کاشانی، جمشید، *مفتاح الحساب*، به کوشش احمد سعید الدمرداش و محمد حمدی الحفنی الشیخ، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ مدرس رضوی، محمد تقی، «کمال‌الدین فارسی»، *جاویدان خرد*، س ۱، شم ۱، بهار ۱۳۵۴ ش؛ نیز: GAL,S ; GAS.

رضا انزابی نژاد

اِبْنِ خَیّاط، ابوبکر، محمدبن احمد (د ۳۲۰ ق/۹۳۲م)، محدث و نحوی سمرقندی. اندک اطلاعی که از زندگی وی به ما رسیده است، آن‌قدر نیست که بتوانیم شرح حال روشنی از او به دست دهیم. همین‌قدر می‌دانیم که او از دیار خویش، سمرقند، به بغداد آمد

(ابن‌ندیم، ۸۹؛ ابن انباری، ۱۶۹؛ قفطی، ۵۴/۳). این سفر که گویا در ۲۸۵ ق /۸۹۸م رخ داده (GAS, IV/163)، بی‌گمان مهم‌ترین حادثه در زندگی او بوده است، زیرا در خلال آن توانست خود را تا صف نحویان بزرگ روزگار برکشد. وی به شهرهای گوناگون عراق سفر می‌کرده است. زَجّاجی (*مجالس العلماء*، ۵۷) از سفر او به سامرا سخن گفته است. نیز تردیدی نیست که او با نحویان بزرگ کوفه و بصره ملاقات می‌کرده است. اکثر منابع هنگام اشاره به سفر وی به بغداد، داستان مناظرهٔ او را با زجاج در باب نحو نقل می‌کنند (ابن ندیم، ابن انباری، همانجاها؛ صفدی، ۸۸/۲؛ قفطی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۲۰۴)، اما از فحوای این مناظره اطلاعی در دست نیست. نیز گویند که او نزد مبرد (د ۲۸۵ ق) شاگردی کرد (قفطی، ۱۲۹/۱) و از ثعلب (۲۹۱ ق/۹۰۴م) شعر و ادب روایت می‌کرد (زجاجی، *امالی*، ۱۲۴)، هر چند ابوعلی فارسی شاگردی او را نزد این دو تن نادرست پنداشته، گوید: وی زمانی وارد بغداد شد که ثعلب فوت کرده و مبرِّد نیز دچار کری شدید شده بود و با این وصف نمی‌توانسته از آنان نحو بیاموزد (یاقوت، ۱۴۲/۱۷).

ابن خیاط زمانی به جرگهٔ نحویان عراق پیوست که کار نزاع میان دو مکتب کوفه و بصره به اوج خود رسیده بود و او می‌بایست به استادان یکی از این دو گروه بپیوندد. او به بزرگان مکتب کوفه چون مبرد و ثعلب پیوست، اما به طور کامل از نظریات نحوی آنان پیروی نکرد، بلکه کوشید نظریات کوفیان و بصریان را به‌هم درآمیزد، و گاهی نیز روش یکی از آنها را پیروی می‌کرد (زجاجی، *ایضاح*، ۷۹؛ ابن ندیم، ابن انباری، همانجاها). همینکه سخن از آمیزش دو مکتب می‌رود، ناگزیر باید به مکتب بغداد که نوعی آشتی میان نحو کوفه و بصره ایجاد کرده‌بود، اندیشید، اما در زمان ابن خیاط این مکتب هنوز به شکل نهایی و رسمی خود درنیامده بود. بنابراین شیوهٔ مردانی چون ابن خیاط را باید سرآغازی در تکوین مکتب بغداد پنداشت (دربارهٔ نظریات نحوی وی نک: زجاجی، *ایضاح*، ۷۶، ۱۳۵ ـ ۱۳۶؛ سخاوی ۵۲/۱ ـ ۵۴، ۵۶۱/۲ ـ ۵۶۲؛ ابوحیان، ۱۷۷ ـ ۱۷۹، ۳۲۶، ۷۱۵ ـ ۷۱۸؛ سیوطی، *الاشباه والنظائر*، ۴۵/۳ ـ ۴۶، ۲۱۴/۴ ـ ۲۱۵).

ظاهراً ابن خیاط در نحو عرب به درجات عالی رسید، زیرا بزرگانی چون ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق/ ۹۸۷م) و زجاجی (د ۳۳۷ ق /۹۴۸م) نزد او نحو آموختند (صفدی، همانجا؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، ۴۸/۱)، اما برخلاف نظر عمر فروخ (۵۳۹/۲) شاگردی ابوبکر محمدبن هاشم و ابوعثمان سعید که به خالدیان معروفند، نزد وی مورد تردید است. نیک‌نامی ابن خیاط موجب می‌گردید که معمولاً کسی در مراتب فضیلت او تردید نکند و چون ابوعلی فارسی را گفتند که در دانش او شک کرده است، وی به دفاع از خویش برخاسته، اظهار داشت که تنها شاگردی استاد را نزد مبرد و ثعلب نفی کرده است، نه مراتب علم وی را (یاقوت، ۱۴۲/۱۷). ابن خیاط ظاهراً شیعی مذهب بود و به قول صاحب روضات، ابن شهرآشوب و سپس حر عاملی براین امر تصریح کرده‌اند، اما صاحب *روضات* نظر ابن شهرآشوب را نمی‌پسندد و اشعاری را که او دلیل تشیع ابن خیاط دانسته، کافی نمی‌داند و تشیع او را با تشیع ابوالفرج اصفهانی که مورد خشم علمای متأخر شیعه است، قیاس می‌کند (خوانساری، ۳۰۷/۷ ـ ۳۰۸). در هر حال وی مردی نرمخوی و متصف به کمالات اخلاقی بود (صفدی، همانجا؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، همانجا؛ داوودی، ۸۷/۲ ـ ۸۸). ظاهراً گاه شعر نیز می‌سرود و خوانساری (۳۰۸/۷) سه بیت به او نسبت داده است، اما معلوم نیست که او این اشعار را از کجا نقل کرده است.

آثار: منابع موجود مجموعاً ۵ کتاب به وی نسبت داده‌اند که ظاهراً هیچ‌کدام از آنها موجود نیست: ۱. *معانی القرآن*، ۲. *المقنع*، ۳. *الموجز فی النحو*، ۴. *النحو الکبیر* که در *کشف الظنون* از آن با عنوان *النحو الکثیر* یاد شده است (حاجی خلیفه، ۱۹۳۵/۲) و اشتباه به نظر می‌رسد (ابن‌ندیم، ابن انباری، همانجاها؛ ابوحیان، ۱۷۹، ۳۲۶؛ قفطی، صفدی، همانجاها).

علاوه بر این ۴ کتاب، بغدادی (۳۱/۲) کتاب دیگری به نام *النحو الملتزم* به او نسبت داده که در منابع دیگر دیده نشده است.

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ بغدادی، هدیه ؛ حاجی‌خلیفه، کشف؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *الایضاح*، به کوشش، مازن مبارک، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سخاوی، علی بن محمد، *سفر السعادة*، به‌کوشش محمد احمد الدالی، دمشق، ۱۹۸۳م؛ سیوطی، *الاشباه والنظائر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ـ ۱۳۶۱ ق؛ همو، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAS.

زهرا خسروی

اِبْنِ خَیّاط، ابوبکر یحیی بن احمد (ح ۳۶۷ ـ ۴۴۷ ق /۹۷۸ ـ ۱۰۵۵م)، ادیب، شاعر، ریاضی‌دان، منجم و پزشک اندلسی.

از تولد و دوران رشد و تحصیلات او آگاهی چندانی در دست نیست، اما گفته‌اند که حساب و هندسه را نزد ابوالقاسم مسلمة‌بن احمد مجریطی (منسوب به مجریط[1]؛ ضبط ابن صاعد،۸۶: مرحیط؛ و ابن ابی اصیبعه، ۸۱/۳: مرحیطی است که ظاهراً اشتباه کاتب است) فرا گرفت، سپس به دانش نجوم روی آورد و از چیره‌دستی و شهرت در این دانش برخوردار گردید (یاقوت، ۳۱۳/۱۹؛ ابن صاعد، همانجا). ابن خیاط سپس به دربار سلیمان‌بن‌حکم‌بن‌الناصرلدین الله (د ۴۰۷ ق

1. Madrid

/۱۰۱۶م) از خلفای اموی اندلس درآمد و منجم وی گردید و پس از او نزد امیران دیگر و سرانجام نزد امیر یحیی بن اسماعیل بن ذی‌النون از امیران بنی ذی‌النون به خدمت پرداخت (همانجا). وی در دانش پزشکی نیز از آگاهی خوبی برخوردار بود و در درمان بیماران دقت خاصی مبذول می‌داشت. گفته شده که او بردبار، خوش‌اخلاق، نیکوسیرت و در اعتقادات مذهبی استوار بود (همانجا). به نوشتهٔ یاقوت، ابن خیاط شاعر نیز بود. همو ابیاتی از وی دربارهٔ بی‌بهرگی ادیبان و دانشمندان از دنیا و نیز دربارهٔ افراد بخیل آورده است (۳۱۴/۱۹). در منابع متقدم سخنی از اینکه وی دارای تألیفات و آثاری باشد، به میان نیامده، ولی فیلسوف‌الدوله دو اثر یکی در حفظ الصحة و دیگری در نجوم به وی نسبت داده است (۵۷/۱). در فهرستهای موجود از این دو کتاب نشانی در دست نیست. ابن خیاط در طلیطله[1] درگذشت (ابن صاعد، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن صاعد اندلسی، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ فیلسوف‌الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

علی رفیعی

اِبْنِ خَیّاط، ابوالحسن، علی بن محمد ربعی، شاعر سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م معاصر کَلبیان صِقِلّیَه[2]. از زندگی او تقریباً هیچ نمی‌دانیم، آنچه از وی باقی مانده محدود به ۲۰۰ بیت شعری است که یکی از دوستان نزدیک او در قیروان به نام تُجیبی (د ۴۴۵ ق / ۱۰۵۳ م) در شرح خویش بر *المختار من شعر بشّار* در مواردی به مناسبت نقل کرده است، بنابراین برای آشنایی با زندگی و احوال او ناگزیر باید به بررسی اشعار وی و تا حد امکان مطالعه در احوال معاصران او پرداخت.

تاریخ تولد او دانسته نیست، اما از آنجا که وی را معاصر تجیبی دانسته‌اند و سالها نیز در بارگاه کلبیان صقلیه بسر برده و امیر ثقة الدوله (حک‍ ۳۷۹ - ۳۸۸ ق) و فرزندانش تاج الدوله و مؤید الدوله و صمصام الدوله از این سلسله را مدح گفته (تجیبی، ۱۸۸، ۲۶۸؛ نیفر، ۳۲/۱؛ قس: عباس، ۲۰۹ - ۲۱۰) می‌توان حدس زد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق و نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق می‌زیسته است. وی همچنین امیرانی از بنی‌ابی‌الحسین، به نامهای مستخلص الدوله و انتصار الدوله و فرزند او را ستوده است (نک: تجیبی، ۶، ۷۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۷۴، ۲۸۷)، اما روشن نیست که اینان چه کسانی بوده‌اند و چه مقامی در صقلیه داشته‌اند. احسان عباس احتمال داده که مستخلص الدوله فرزند حسن ابن عمار بوده باشد که زمانی فرماندهٔ ناوگان کلبیان بوده و فرزند او انتصار الدوله نیز احتمالاً از مقام و موقع والایی برخوردار بوده است، زیرا ابن خیاط از وقوع شورشی علیه او و غلبهٔ وی بر آن سخن گفته است (صص ۲۱۰ - ۲۱۱).

شعری که ابن خیاط پس از مرگ مستخلص الدوله در رثای او سروده حاکی از اوضاع نابسامان صقلیه در آن روزگار است (نک: تجیبی، ۲۸۷؛ عباس، ۲۱۴). در هر حال از اشعار ابن خیاط چنین بر می‌آید که وی تا زمان حکومت ابن ثُمنه (ه‍ م) زنده بوده و بعید نیست که پس از جدایی از او به قیروان رفته باشد (نک: عباس، ۲۰۹؛ فروخ، ۵۲۱/۴ - ۵۲۲). محل اقامت ابن خیاط در صقلیه نیز از آنجا که وی صمصام الدوله و مؤید الدوله را مدح گفته ظاهراً بلرم[3] بوده است.

شعر ابن خیاط ساده و رساو به دور از تکلف و دشواری است و در آن به معنی بیش از لفظ توجه شده است. اشعار وی عمدتاً در مدح (تجیبی، ۸۰، ۱۲۰، ۱۷۴، ۲۶۸؛ نیفر، همانجا)، حماسه (تجیبی، ۵، ۶؛ نویری، ۱۹۲/۶، ۱۹۳)، وصف طبیعت (تجیبی، ۷۵، ۱۰۷، ۱۰۸، جم) و ادب و حکمت (همو، ۲۳، ۴۵، ۴۶، جم) است. ابن خیاط اشعاری هم در وصف خمر (تجیبی: ۳۵، ۱۶۶) و نیز برخی پدیده‌های اجتماعی (همو، ۳۶، ۷۷؛ عباس، ۲۲۰) دارد.

چنانکه پیداست ابن خیاط در مواردی از آثار ابن مقفع و متنبی و ابو تمام بهره گرفته است (تجیبی، ۱۴۷، ۱۷۵؛ قس: عباس، ۲۰۹؛ نویری، ۱۹۳/۶). در شعر وی وصفهای بدیعی از محیط روستایی و شهری صقلیه دیده می‌شود. گرچه توانایی ابن خیاط بیشتر در وصف صحنه‌های پر حادثه از جمله مبارزات و جنگهای کلبیان است، اما گاهی مشتاقانه به وصف اموری چون کلام و زیبایی آن می‌پردازد (نک: تجیبی، ۳۵، ۳۶، ۴۱) و تعبیرات او در این خصوص عموماً بر گرفته از سروده‌های بشار بن برد و ابن رومی است (نک: عباس، ۲۲۱ - ۲۲۲).

مآخذ: تجیبی برقی، اسماعیل بن احمد، *شرح المختار من شعر بشار*، به کوشش محمد بدرالدین علوی، بیروت، ۱۹۳۴ م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۴۲ - ۱۳۶۲ ق؛ نیفر، محمد، *عنوان الاریب*، تونس، ۱۳۵۱ ق.

رضا محمد زاده

اِبْنِ خَیّاط، ابو عبدالله احمد بن‌محمد، شاعر دمشقی (۴۵۰ - ۵۱۷ ق/ ۱۰۵۸ - ۱۱۲۳ م). تاریخ ولادتش را او خود ذکر کرده است (ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۳۶۲/۷)؛ در تاریخ وفاتش نیز اختلافی نیست (نک: همانجا؛ عمادالدین، ۱۴۲/۹؛ ابن‌خلکان، ۱۴۷/۱). در منابع متأخر، به‌دنبال نام او چنین افزوده‌اند: «معروف به ابن‌سنی‌الدوله ابوالکتائب طرابلسی» (ذهبی، *العبر*، ۴۰۸/۲؛ همو، سیر، ۴۷۷/۱۹؛ صفدی، ۷۰/۸) و گویا سنی‌الدوله ابوالکتائب لقب پدرش محمّد بوده است. بنابراین، بر خلاف نظر مَرْدَم بک (ص ۵) شاید صحیح نباشد که پدرش را خیاط بدانیم، به‌خصوص که صفدی (همانجا) تصریح می‌کند که محمد، کاتب یکی از امیران بوده، و اشارهٔ ابن‌فضل‌الله عُمَری در *مسالک الابصار* (نک: مردم بک، ۵، حاشیه) به «سوزن پدر او» زائیدهٔ لفظ پردازی است، نه اطلاع از شغل پدر شاعر. مردم بک (ص ۱۴ و حاشیه) از این روایات پرهیز کرده و به استناد ابن‌تغری بردی در *المنهل الصافی*، برادر زاده شاعر را سنی الدولة دانسته است. مردم بک با بررسی روایات مربوط به زندگی ابن‌خیاط و

1. Toledo 2. Sicilia 3. Palermo

به یاری اطلاعاتی که از دیوان او برگرفته، شرح حال جامع و عالمانه‌ای تدارک دیده است. ابن‌خیاط در دمشق، در خانه‌ای واقع در محلهٔ خیضریه زاده شد و همانجا پرورش یافت. در دوران کودکی و نوجوانی او دمشق، به‌سبب ضعف فاطمیان و تسلط امرای سلجوقی، دستخوش آشوبهای فراوانی بود (نک: ابن‌قلانسی، ۹۴ به‌بعد) از این‌رو ابن‌خیاط این شهر را ترک گفت و به حماة روی آورد. در آنجا، با آنکه جوان بود و هنوز به ۱۹ سالگی نرسیده بود، به امیر حماة ابوالفوارس محمدبن‌مانک پیوست و در خدمت او کار کتابت را به‌عهده گرفت (ذهبی، سیر، ۴۷۷/۱۹؛ صفدی، همانجا). این‌کار ظاهراً دیر زمانی ادامه یافت، چندانکه ابن‌خیاط به لقب «کاتب» مشهور گردید (غالباً به‌دنبال نام او الکاتب نهاده‌اند، نک: ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۳۶۱/۷؛ ابن‌خلکان، ۱۴۵/۱)، اما او هرگز کار شعر را فرو ننهاد و به پرورش ذوق شاعرانهٔ خود همت گمارد. با اینهمه تا ۴۷۶ ق/۱۰۸۳ م که در حماة بود، اثر عمده‌ای از خود به‌جای نگذاشت: یک قصیده در مدح ابن‌مانک، یک قصیده در مدح وثّاب‌بن‌محمود، یکی در مدح سدیدالملک‌علی‌بن‌مقلد امیر شیزر و ۲ بیت که در محضر ابن‌حَیّوس (ﻫ م) سرود (ابن‌خیاط، ۱ ـ ۲۲، ۲۸۷). ابن‌خیاط ۲۲ ساله بود که از حماة به حلب، نزد ابن‌حَیّوس شاعر بزرگ شام شتافت (۴۷۲ ق/ ۱۰۷۹ م؛ تاریخ «سنة اثنتین و ستین» که درخریده، ۱۴۳/۹ آمده است، درست نیست).

در آن هنگام ابن‌حیوس ۷۸ ساله بود و سال بعد بدرود حیات گفت. ابن‌خیاط خود روایت می‌کند که «در نوجوانی نزد... ابن‌حیوس در حلب رفتم. او که کهنسال بود... مرا پرسید از کجایی ... کارت چیست؟...» سپس چون ابن‌حیوس شعر وی را که در آن از تنگدستی می‌نالید شنید، اظهار شادمانی کرد که پس از وی، سرزمین شام از شاعر بزرگ تهی نخواهد ماند. پس از آن، وی را صله‌ای نیک بداد و توصیه کرد نزد خاندان بنو عمّار در طرابلس رود (عمادالدین، ۱۴۲/۹ ـ ۱۴۳). اگر این روایت که در منابع دیگر تکرار شده (ابن‌خلکان، ۱۴۵/۱؛ ذهبی، سیر، ۴۷۷/۱۹ ـ ۴۷۸؛ صفدی، ۶۷/۸) درست باشد، گویای آن است که ابن‌خیاط، همسایهٔ سابق خویش را (در دمشق هر دو در یک محله می‌زیستند) بیش از یک‌بار ندیده است (بر خلاف نظر مردم بک، ۱۶). حدود ۴ سال بعد، ابن‌خیاط به توصیهٔ ابن‌حیوس جامهٔ عمل پوشانید و به طرابلس نزد بنو عمار، امیران علم‌دوست شتافت و به گفتهٔ خود (عماد الدین، ۱۴۳/۹ ـ ۱۴۴) «از نعمتهای آنان برخوردار شد».

در طرابلس، بی‌درنگ به خدمت حاکم شهر، قاضی جلال‌الملک‌بن‌عمار شتافت و در سراسر دورهٔ اقامت خویش در طرابلس به مدح او و خاندان او مشغول بود: ۷ قصیده در مدح و تهنیت و تسلیت جلال‌الملک (ابن‌خیاط، ۲۹ ـ ۵۰)، ۷ قصیده دربارهٔ برادر و جانشین او فخرالملک (همو، ۵۴ ـ ۸۲)، ۴۴ قصیده و قطعه دربارهٔ اعیان طرابلس یا در معانی گوناگون چون وصف و عتاب و اندکی هجا و غیر آن سرود (همو، ۸۳ ـ ۱۴۳، ۲۸۰، ۲۸۸). نمی‌دانیم طی ده سالی‌که در طرابلس زیست، به چه کار مشغول بود. در اشعار او و یا روایات مربوط به این دوره هیچ اشارتی به احوال و پیشهٔ او نرفته است. با اینهمه، ۳ قطعه شعر از همین دوران در *دیوان* او هست که شاعر در آنها از تنگدستی می‌نالد و از دراز کردن دست طلب پیش کسان اظهار دلتنگی می‌کند (همو، ۱۲۷ ـ ۱۲۹). شاید به امید کسب مال بود که در ۴۸۴ ق/ ۱۰۹۱ م به شهر صور شتافت و در قصیده‌ای شامل ۵۰ بیت منیرالدوله والی فاطمیان را مدح گفت (همو، ۱۳۳ به‌بعد)، اما ظاهراً دیر زمانی در آن شهر نماند و به‌زودی به طرابلس بازگشت. دربارهٔ زندگی او در شهر طرابلس، تنها ۳ روایت در دست است: نخست روایتی است که ذهبی (*سیر*، ۴۸۰/۱۹ ـ ۴۸۱) نقل می‌کند. وی از قول ابوعبدالله احمد طُلَیطُلی که گویا در طرابلس مجلس درسی داشت، چنین می‌آورد که ابن‌خیاط چون به طرابلس رفت، به حلقهٔ درس وی در آمد و در آن حلقه، گاه اشعار خود را بر می‌خواند. اما او گویا در کار علوم ادب و لغت و عروض ناتوان بود و هرگز پرسشهای استاد را پاسخ نمی‌گفت، چنانکه سرانجام استاد بر او برآشفت و از بی‌اطلاعی وی در نحو و لغت خرده گرفت. شاعر در همان جلسه، بالبدیهه قصیده‌ای شیوا سرود و مراتب هوشمندی و ذوق خود را ستود. ابوعبدالله در دنبالهٔ روایت خود می‌افزاید: پس از آن او را گرامی داشتم و وی هرچه توانست نزد من آموخت. روایت دوم که در سر آغاز قصیده‌ای در *دیوان* (ابن‌خیاط، ۱۲۱) آمده، نشان می‌دهد که شاعر، علاوه بر حلقهٔ درس ابوعبدالله، در دارالعلم طرابلس نیز دانش اندوخت، زیرا زمانی که شاگردان را پاداش دادند و او را فراموش کردند، وی از متولی دارالعلم در قصیده‌ای گله کرد. روایت سوم را ابن‌عساکر آورده است (*تاریخ مدینة دمشق*، ۳۶۲/۷، *التاریخ الکبیر*، ۶۸/۲). در این روایت به‌دوستی و همنشینی او با شاعری به نام سابق (نک: زرکلی، ۳۴۶/۶، شرح حال او)، اشاره شده است.

در حدود ۴۸۶ ق/ ۱۰۹۳ م وی طرابلس را ترک گفته روی به دمشق آورد. در آن‌زمان دمشق، تحت سیطرهٔ سلجوقیان، آرامش خویش را باز یافته بود و فرزند آلب ارسلان، تاج‌الدوله تتش بر آن فرمان می‌راند. ابن‌خیاط در دمشق، نخست به ابوالنجم هبة‌الله‌بن بدیع اصفهانی وزیر تتش پیوست و چنان نزد او تقرب یافت که «یک‌بار ۱۰۰۰ دینار صله گرفت. او آخرین شاعری است که در زمان ما چنین پاداشی به‌دست آورد» (ذهبی، سیر، ۴۸۱/۱۹؛ همو، *العبر*، ۴۰۹/۲؛ قس: مردم بک، ۱۱). دیری نپایید که شاعر، به همراهی ابوالنجم وزیر عازم ری شد: قصیده‌ای به تاریخ ۴۸۷ ق /۱۰۹۴ م در مدح این وزیر در *دیوان* وی (ص ۱۴۴) موجود است (قس: عمادالدین، ۱۴۲/۹، ۱۹۳، ۱۹۴). دو قطعهٔ دیگر نیز خطاب به همو در *دیوان* (ص ۱۵۲) آمده که هر دو در ری سروده شده است. دو بیتی دیگری (ص ۱۵۳؛ نیز قس: عمادالدین، ۲۲۰/۹) نشان از آن دارد که شاعر از ری به خراسان نیز رفته است و شاید در راه بازگشت از همین سفر بود که فخرآور

مستوفی ری را ــ که ظاهراً در تنگدستی او را یاری نکرده بود ــ هجو گفت (ابن‌خیاط، ۱۵۳). در ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م (نک : مردم بک، ۱۲)، همراه ابوالنجم به دمشق بازگشت (ابن‌خیاط، ۱۵۴). در آنجا، علاوه بر ابوالنجم، یکی از امیران به‌نام حسّان‌بن مِسْمار را که به عَضب الدولهٔ ابق پیوسته بود در ۲ قصیده مدح گفت. در همان سال، چون ابق به دمشق وارد شد، وی یکی از زیباترین قصاید خود را تقدیم او کرد (همو، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۷۰) و سپس در شمار نزدیکان و ندیمان او درآمد. از آن هنگام، تا زمانی‌که ابق زنده بود، وی ۲۲ قصیده و قطعه در مدح او و نزدیکانش، و یا در وصف مجالس او سرود و عاقبت نیز خود او را که در ۵۰۲ ق/ ۱۱۰۹ م درگذشت به قصیدتی رثا گفت (همو، ۱۷۰ ـ ۲۲۵، ۲۸۱ ـ ۲۸۲). شاعر پس از ابق به پسر و ولیعهد طغتکین، تاج‌الملوک بوری که از ۵۲۲ ق/۱۱۲۸ م تا ۵۲۶ق/۱۱۳۲ م فرمانروای دمشق بود، پیوست (نک: همو، ۲۲۵، حاشیه) و ندیم مجالس او گردید. ابن‌خیاط تاپایان عمر از خدمت بوری نگسست. بیش از ۴۰ قصیده و قطعه در مدح او و بزرگان شهر یا در رثا و تعزیت و تهنیت ایشان، و یا در مناسبات گوناگون سروده است، از این قرار: مدح بوری، در ۵ قصیدهٔ نسبتاً مفصل (همو، ۲۲۵ ـ ۲۴۱)، ابوالذواد (وزیر) در ۹ قصیده (همو، ۲۴۲ ـ ۲۷۱)، کمال‌الدین امین‌الملک (وزیر) در ۳ قصیده (همو، ۲۷۱ ـ ۲۷۸)، امیر جاروح شمس الدوله در ۵ قطعه (همو، ۲۹۷ ـ ۳۰۰)، ابوالیُمن سعیدبن‌علی (متولی شرطه) در ۱۶ قطعه و قصیده، ابویعلی حمزة‌بن القلانسی در ۲ قطعه، قطعهٔ بعد خطاب به پسر اوست و آخرین قصیده، خطاب به خود او (همو، ۳۲۲ ـ ۳۲۵). آثار چهارگانهٔ اخیر نشان می‌دهد که وی با ابن‌القلانسی که علاوه بر نویسندگی، از اعیان مملکت نیز بود و دو بار به مقام «ریاست دمشق» رسید (همو، ۳۲۲، حاشیه)، دوستی نزدیک داشت. آخرین قصیده شاعر که در بستر مرگ سروده شده خطاب به هموست؛ بخش اول آن شکوه از دوری دوست و بی‌مهری اوست.

هیأت ظاهری ابن‌خیاط ــ لااقل پیش از کسب ثروت در دمشق ــ گویا اندکی شگفت بوده است. زیرا عمادالدین کاتب (۱۴۴/۹) اشاره می‌کند که هر کس در او می‌نگریست، به‌سبب درازی و پهنای اندام و چگونگی جامهٔ او، می‌پنداشت شتربان یا حمّال است و ظاهر او نشانی از هوشمندی و ظرافت و فضل نداشت (قس: ذهبی، سیر، ۴۷۸/۱۹؛ نیز مردم بک، ۱۹، که از این روایت و دو سه بیت *دیوان*، برداشتهای مفصلی کرده است).

چنین می‌نماید که ابن‌خیاط را در علوم ادب آن مایه فراهم نیامده بود که شاگردانی داشته باشد، و نیز هرگز در خدمت استادی کارآمد دانش نیاموخت. ذهبی (*سیر*، ۴۷۷/۱۹) می‌نویسد که او «از ابن‌حَیوس و سابق و... روایت کرد و احمد طلیطلی و قیسرانی از او روایت کرده‌اند...» (صفدی، ۷۰/۸، نام سلفی را نیز به راویان او افزوده است). ظاهراً لفظ روایت در این مورد هیچ اشارتی به رابطهٔ شاگردی و استادی ندارد، زیرا او ابن‌حَیوس را بیش از یک‌بار ندیده و سابق نیز با او دوست و همنشین بوده است و نیز چنانکه گذشت، احمد طلیطلی تنها استادِ شناخته شده‌ای است که او را در علوم ادب آموزش داده است (ذهبی، سیر، ۴۸۰/۱۹). روایت ابن‌عساکر (*التاریخ الکبیر*، ۶۷/۲) نیز بسیار شگفت است، زیرا گوید که در ۵۰۷ ق/ ۱۱۱۳ م با او همنشین شده و در معانی گوناگون با وی سخن رانده و شاعر اجازهٔ روایت همهٔ نظم و نثر خویش را به او داده است. اما در آن تاریخ، عمر ابن‌عساکر از ۷/۵ سال در نمی‌گذشته است. در این میان تنها قیسرانی را که شاعر جوانی بود، می‌توان دست پروردهٔ او پنداشت، زیرا اولاً ابن‌خلکان (۴۵۸/۴) و صفدی (همانجا) و ذهبی (همانجا) اشاره می‌کنند که وی در خدمت ابن‌خیاط به کمال رسید، و ثانیاً هموست که *دیوان* استاد را گردآوری کرده است (مردم بک، ۱۸).

ضعف علمی ابن‌خیاط در جای جای دیوانش آشکار است. مردم بک لغزشها و جوازات شعری فراوانی در آن یافته است (ص ۲۲ به‌بعد). در عوض طبع روان و ذوق سرشار از وی شاعری ساخته که بی‌گمان می‌تواند در صف برترین شاعران سدهٔ ۵- ۶ ق/ ۱۱ ـ ۱۲ م نشیند. در قصاید او قالبها و بخش بندیهای کهن ــ اگرچه به‌کلی در هم نشکسته ــ دیگر شباهتی با ترکیب قصاید کهن ندارد. وی گویی به عمد از پیچ و تابهای ابهام‌آمیز و تعابیر و کلمات گنگ دوری جسته است. روانی و زیبایی شعر او همهٔ نویسندگان پس از وی را به ستایش وا داشته است. ابن‌قلانسی که دوست و ممدوح او بود، وی را سخت می‌ستاید (ص ۲۳۴)؛ عمادالدین کاتب (۱۴۲/۹) سبب پیش انداختن نام او را بر دیگر شاعران، نیکی شعرش دانسته است؛ ذهبی (*سیر*، ۴۷۶/۱۹، *العبر*، ۴۰۸/۲) نظم او را در اوج می‌داند و قول سلفی را نقل می‌کند که می‌گفت: «او شاعر یگانهٔ شام بود و من یک جلد از اشعارش را از خود او شنیده و جمع کرده‌ام» ؛ابن‌خلکان (۱۴۵/۱) به‌سبب شهرت بسیار از ذکر اشعار او ــ جز چندین نمونه ــ خودداری می‌کند و ابن‌عساکر گوید (*تاریخ مدینة دمشق*، ۳۶۱/۷) در دمشق، دیوان شعر به او ختم شد.

در *دیوان* او، اشعاری که به زندگی مردم و جنبه‌های عینی آن بپردازد، اندک است (موارد جالب توجه: صص ۲۸۳ ـ ۲۸۶، وصف نهر، گلابی، خیار، نرد و ص ۱۱۹ ، اشاره به گلابگیری...). واژگان شعري او نیز همان واژگان معهود و معمول زمان است. حتی کلمات فارسی نرد، نارود، بنوج و ششوش (پنجها و ششها) و غیر آنها که در قصیدهٔ شمارهٔ ۱۱۹ (صص ۲۸۴ ـ ۲۸۶) آمده، همه در آن روزگار کلماتی شناخته شده بوده‌اند. تنها کلمهٔ «ریش» که در قصیده‌ای خطاب به فخر آور آمده (ص ۱۵۳) از دستاوردهای سفر او به ری است.

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیاط، احمدبن‌محمد، *دیوان*، به‌کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن‌حسین، *تاریخ مدینة دمشق*، به‌کوشش عبدالغنی الدقر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، به‌کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م؛ ابن‌قلانسی، حمزة، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ذهبی، محمدبن‌احمد، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش ابوهاجر محمد السعیدبن بسیونی زغلول،

بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی؛ *اعلام*؛ صفدی، خلیل‌بن‌ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ عماد الدین کاتب، محمدبن‌محمد، *خریدة القصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸ م؛ مُردَم بک، خلیل، مقدمه بر دیوان (نک: ابن خیاط در همین مآخذ).

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ خَیّاطِ عُصْفُری، نک: خلیفة‌بن‌خیاط.

اِبْنِ خَیْر، ابوبکر محمد بن خیر بن عمر بن خلیفهٔ لمتونی اموی، محدث، مقری، لغوی و صاحب فهرستی مشهور (رمضان ۵۰۲ - ربیع الاول ۵۷۵ ق/ آوریل ۱۱۰۹ - اوت ۱۱۷۹ م). وی در اشبیلیّهٔ اندلس متولد شد و در قُرطبه در گذشت. قدیم‌ترین منبع ما دربارهٔ او (ضبّی، ۶۵) وی را قُرطبی می‌داند و این انتساب با آنکه درست نیست از شهرت و اقبال او در قُرطبه حکایت می‌کند. ابن ابار در تکمله (۵۲۳/۲ - ۵۲۵)، که متن اصلی و تنها سند دست اول و نسبتاً مفصل دربارهٔ ابن خیر است، او را «اللمتونی الاموی» ذکر می‌کند و صفت اشبیلی اولین بار در آثار ذهبی (مثلاً: تذکرة، ۱۳۶۶/۴، سیر، ۸۶/۲۱) آمده است. مذهب او در منابع اصلی تصریح نشده است، ولی از اقتصار او در *فهرسة* بر ذکر کتب فقه مالکی چنین برمی‌آید که وی مالکی بوده است، چنانکه مخلوف (ص ۱۵۲) نیز نام وی را در طبقات مالکیان برمی‌شمارد. از آنجا که دخترش نقل حدیث می‌کرده (زبیدی، ۲۴۰/۱۱) و پسر خواهرش ابوالحسین بن سرّاج ــ که نزد او درس خوانده (ذهبی، سیر، همانجا) ــ از مشایخ ابن ابار بوده است (۵۲۵/۲)، می‌توان حدس زد که وی در خانواده‌ای با فرهنگ پرورش یافته است.

شهرت ابن خیر در روزگار ما بیشتر به دلیل کتاب *فهرسهٔ* اوست. این کتاب که نام آن *فهرسة مارواه عن شیوخه من الدواوین المصنّفة فی ضروب العلم و انواع المعرفة* است (نک: مآخذ همین مقاله)، توسط کودرا و تاراگو در مجموعهٔ کتابخانهٔ عربی اسپانیایی مجلدات نهم و دهم، و به نام «فهرست کتابهای علوم مختلفی که مدرسان تدریس می‌کرده‌اند[1]» انتشار یافته است. کودرا (صص «ک»، «ل») در مقدمهٔ ارزشمندش بر *فهرسة*، براساس اشارهٔ ابن ابار (۵۲۴/۲)، احتمال می‌دهد که ابن خیر در زمینهٔ کتاب‌شناسی دو اثر تألیف کرده باشد، یکی «برنامج» ــ که به نظر او به دست ما نرسیده ــ و دیگری *فهرسة*، ولی چنانکه عبدالعزیز اهوانی (۱(۱)/۹۵ - ۹۸) خاطرنشان می‌کند در خود متن *فهرسة* لفظ «برنامج» و «فهرسة» برای اشاره به فهارس شیوخ به طور یکسان و مترادف به کار رفته است. نه تنها در متن *فهرسة* بلکه اصولاً در اندلس، برنامج و فهرسة ازلحاظ تاریخی عناوین اصطلاحی مترادفی هستند (همانجا). افزون بر این، ابن خیر در *فهرسة* اشاره‌ای به اثر دیگری از خود در این زمینه نمی‌کند. اتفاق منابع قدیمی نیز در تألیف فقط یک اثر کتاب‌شناختی به دست ابن خیر ــ حتی ظاهر متن تکمله چنانکه کودرا نیز می‌پذیرد (ص «ل»)، همراه با دلایل دیگری که ذکر شد ــ امکان می‌دهد که احتمال کودرا را مردود بدانیم. ازاین‌رو، اشارهٔ ابن ابار در *تکمله* به برنامج ابن خیر جز به *فهرسهٔ* او برنمی‌گردد. همچنین، ابن ابار از برنامج با عبارت «برنامجٌ له ضَخْمٌ» یاد می‌کند و از کمیت معتنابه *فهرسة* سخن می‌گوید. وی بنا به نامهٔ ابن خیر به جابر بن احمد القرشی کمیت *فهرسة* را ده جزء سی ورقی برمی‌شمارد (همانجا) که با صفحات نسخهٔ اساس چاپ کودرا سازگار است.

ابن خیر مبتکر فهرست نگاری نیست، زیرا «فهرست» نویسی در عالم اسلامی و «برنامج» نویسی در اندلس در زمان او ــ و پیش‌تر از او نیز ــ امری شایع بوده است، و علاوه بر تحقیقات معاصر (اهوانی، همانجا) از خود *فهرسهٔ* ابن خیر نیز این نکته را می‌توان دریافت (ص ۴۲۵). اما از میان این فهارس و برامج، که «شجره نامهٔ علمی» مؤلفان آنها محسوب می‌شده، معدودی از گزند روزگار درامان مانده است. *فهرسهٔ* ابن خیر که بیش از ۱۰۴۰ کتاب را (کودرا، «ن») دربردارد، بزرگ‌ترین فهرستی است که از عالمان اندلس به دست ما رسیده است (اهوانی، ۱(۱)/۹۸). چنانکه پیش‌تر از ابن ابّار نقل شد، اثر ابن خیر در زمان تألیف نیز در کنار فهارس موجود آن زمان ازلحاظ حجم و گستردگی قابل توجه بوده است.

فهرسهٔ ابن خیر با مقدمه‌ای استادانه و مستند به حدیث ــ چنانکه تسلط و دانش نویسنده‌اش‌را به‌حدیث‌آشکارمی‌کند(همو، ۱(۱)/۹۷) ــ در ارزش علم، تقیید علم به اسناد، تبلیغ و نشر حدیث و توصیه‌ها و آموزشهایی به شاگردان در شیوه‌های روایت شروع می‌شود. این *فهرسة* به ذکر کتبی می‌پردازد که ابن خیر آنها را نزد استادان گوناگون خود در سالهای مختلف خوانده بوده است، و شامل ذکر عنوان کتاب و مؤلف آن و استادی که کتاب نزد او خوانده شده و سلسله سند آن تا مؤلف اصلی و گاه ذکر مکان و زمان مجلس درس است. *فهرسة* براساس موضوع مرتب است: نخستین باب آن در علوم قرآنی است. ابوابی در حدیث، تاریخ و رجال، سیر و انساب، فقه مالکی، اصول فقه، تعبیر رؤیا، زهدیات، مؤلَّفاتِ اساتید و نحو و لغت و ادب در پی می‌آید. بابهای پایانی به ذکر فهارس شیوخ، بحثی در اجازه و معرفی مشایخ به تفکیک محل و موطن آنها اختصاص دارد. چنانکه از ابواب کتاب برمی‌آید، *فهرسة* فاقد ترتیب موضوعی دقیق است. به علاوه، مطالعهٔ کتاب نشان می‌دهد که ازلحاظ شیوهٔ تنظیم و یاد کرد مشایخ هم یکدست نیست. گاهی از زمان و مکان مجلس درس یاد می‌کند و اغلب هر دو یا یکی از آنها را معطل می‌گذارد. دربارهٔ مشایخ خود نیز، جز در مواردی و به کوتاهی، سخنی نمی‌گوید. با اینهمه *فهرسة* حاوی اطلاعات ذی قیمتی درباب‌آموزشهای‌علمی‌در اسپانیای مسلمان قرن ۶ ق/ ۱۲ م است. آگاهیهایی دربارهٔ کتب مشهور و مرجع تدریس آن دوران و

1. *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit.*

محلها و روشهای آموزش از طریق آن به دست می‌آید و این اصلی‌ترین تفاوت *فهرسة* و فهارس مشابه آن با فهارسی چون *الفهرست* ابن ندیم است. مثلاً از طریق آن می‌توان دانست کدام یک از کتابهای نحو در اشبیلیهٔ سدهٔ ۶ ق مورد توجه و تدریس بوده است. به تعبیر اهوانی (۱(۱)/۹۳) از طریق *فهرسة* و امثال آن می‌توان به «مناطق نفوذ» کتابها و مؤلفان پی برد. *فهرسة* حتی برای برخی جنبه‌های جامعه‌شناسانه می‌تواند مفید باشد. چندین استاد در آن با القابی چون «وزیر»، «ذوالوزارتین»، «صاحب الشرطة»، «صاحب المظالم» یاد می‌شوند.

روی هم رفته، از متن کتاب چنین برمی‌آید که ابن خیر علم اندوزی خود را با دقت و پشتکار و شوق درآمیخته و همچون اسلاف خود رنج سفرهای متعددی را در جست و جوی استاد و علم برخود هموار کرده است. ابن ابار مجموع مشایخ او را صد و اندی رقم می‌زند (۵۲۴/۲). نخستین استاد او ابوالحسن (یا ابوالحسین) شریح بن محمد الرعینی قاضی و خطیب اشبیلیه است (قس: زرکلی، ۱۶۱/۳). ابن خیر تا هنگام مرگ استاد (۵۳۹ ق/ ۱۱۴۴ م)، با آنکه سفرهایی به قُرطبه و دیگر شهرها می‌کند (صص، ۴۶، ۹۰، ۹۸، جم)، در حلقهٔ او باقی می‌ماند و از شاگردان ملازم و خاص او به شمار می‌رود (ابن ابار، ۵۲۳/۲). از آنچه ابن خیر خود در *فهرسة* تصریح کرده می‌توان دانست که پس از اشبیلیه احتمالاً نخست به قُرطبه و سپس به شهرهای مختلف اندلس چون جزیرهٔ خضراء، المَریّه، جزیرهٔ طریف، و شلب سفر کرده (صص ۴۶، ۷۴، ۹۰، جم) و در این میان بارها به اشبیلیه و قرطبه بازگشته است، چنانکه در شهر اخیر همچون موطن خود، که در آن به درس می‌نشست از احترام برخوردار شده و همین شهرت و احترام در اواخر عمر (۵۷۳ ق) منصب امامت جامع قُرطبه را برای وی فراهم آورده است (ابن ابار، ۵۲۵/۲). ابن ابار، ابن خیر را به گستردگی دانش و نیکی رفتار اجتماعی وصف می‌کند و نوشته‌های او را در غایت صحت و اتقان می‌داند. وی تصریح می‌کند که در تکمله از برنامج ابن خیر استفاده کرده است (۵۲۴/۲). ابن خیر در سالهای پیری و استادی نیز به مجلس درس مشتاق بوده است. آخرین تاریخی که در *فهرسة* (ص ۴۲۵) برای این مجالس ذکر می‌کند، ۵۶۴ ق است و این ضمناً نشان می‌دهد که تألیف *فهرسة* را بعد از این تاریخ و در دههٔ پایانی عمر به پایان برده است. بجز *فهرسة*، تنها یک اثر دیگر از ابن خیر در دسترس است و آن حاشیهٔ او بر صحیح مسلم است. براساس گفتهٔ کتانی (۲۸۶/۱) حواشی ابن خیر شامل فوائد لغوی یعنی شرح الفاظ مشکله و گاه تفسیر برخی معانی صحیح است. نسخهٔ این حاشیه در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (زرکلی، ۱۱۹/۶).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا و تاراگو، سرقسطه، ۱۸۹۳ م؛ اهوانی، عبدالعزیز، «کتب برامج العلماء فی الاندلس»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بُغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ کتانی، عبدالکریم بن قطب، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۶ ق/۱۹۲۷ م؛ کودرا مقدمه بر *فهرسة*، (نک: ابن خیر در همین مآخذ)؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ خَیْران، ابوعلی، حسین‌بن صالح (د ۳۲۰ ق / ۹۳۲م)، فقیه شافعی. برخی درگذشت او را ۳۱۰ ق نوشته‌اند (خطیب، ۵۴/۸). با اینکه وی یکی از بزرگ‌ترین امامان مذهب شافعی و بعد از ابن سُریج، شیخ شافعیان بغداد بوده (ذهبی، *العبر*، ۱۰/۲؛ سبکی، ۲۷۱/۳)، از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. آنچه سبکی (۲۳۰/۳) از ابواسحاق مروزی نقل کرده، بیانگر آن است که او از نظر علمی همتای دو فقیه معاصرش ابن سریج و اصطخری نبوده است. همو (۲۰۲/۳) ابن‌خیران و نیز دو فقیه مذکور را در کلام کم اطلاع دانسته است.

المقتدر بالله در ۳۱۰ ق / ۹۲۲م از وی خواست تا منصب قضای بغداد را بپذیرد، اما به رغم فشارها و سختگیری‌های او آن را نپذیرفت و وزیر المقتدر ظاهراً حامدبن عباس و به گفتهٔ برخی علی‌بن عیسی یا ابن‌فرات (ابن‌اثیر، ۱۱۰/۸ - ۱۳۹؛ خطیب ۵۴/۸؛ اسنوی، ۴۶۳/۱) مأمورانی گماشت تا او را در خانه‌اش زندانی کردند (خطیب، همانجا؛ ابن‌جوزی، ۲۴۵/۶؛ ذهبی، سیر، ۵۹/۱۵). در این مدت که بیش از ۱۰ روز به طول انجامید، وی چندان تحت فشار بود که حتی آب آشامیدنی خود را از همسایگان می‌گرفت. چون خبر این واقعه به گوش وزیر رسید دستور داد او را آزاد کنند و گفت: خواستیم تا بدانیم که آیا درمملکت‌مردی‌هست که قضای قاضیان شرق و غرب به او پیشنهاد شود و او آن را نپذیرد (ابن جوزی، همانجا). در مدتی که ابن‌خیران در خانه‌اش زندانی بود، مردم فرزندان خود را بدانجا می‌بردند تا این واقعه را از نزدیک دیده، برای آیندگان بازگو کنند (ذهبی، سیر، همانجا). او همواره ابن‌سریج را به سبب پذیرفتن منصب قضاوت سرزنش می‌کرد، زیرا پیش از او قبول این مقام از طرف شافعی مذهبان بغداد سابقه نداشته است (ابواسحاق شیرازی، ۱۱۹).

وی در فقه شافعی فتاوای ویژه‌ای داشت که عقیدهٔ او در جایز دانستن شهادت مولیٰ به نفع عبدِ مکاتَب خود و دادن زکات مالش به او (عبّادی، ۶۷) و وجوب اذان جمعه (ابن قاضی شهبه، ۲۹/۱) از آن جمله است (قس: سبکی، ۲۷۴/۳). رافعی و ابوالحسن‌بن خیران صاحب *اللطیف* بسیاری از آرای وی را در مسائل مختلف فقهی در تصانیف خود آورده‌اند (اسنوی، ۴۷۰/۱)، امّا در هیچ یک از منابع سخنی از آثار علمی او به میان نیامده است. مشایخ و شاگردان او نیز به درستی دانسته نیست (ذهبی، سیر، همانجا).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۸م؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم‌بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام‌النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران،

بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمد الحلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۶۴م؛ عبّادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستاویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اِبْنِ‌خَیْرون، ابومنصور محمدبن عبدالملک‌بن حسن‌بن ابراهیم عطار (رجب ۴۵۴ - ۱۶ رجب ۵۳۹ ق/ ژوئیهٔ ۱۰۶۲ - ۱۲ ژانویهٔ ۱۱۴۵ م)، مقری و محدث شافعی بغداد. از جزئیات زندگی او اطلاعی نداریم، ولی ظاهراً در بغداد سکنیٰ داشته است. خاندان وی یک خاندان شناخته شدهٔ بغدادی است، چنانکه پدرش عبدالملک، عمویش احمد، برادرش خیرون و برادرزاده‌اش مبارک همه از رجال حدیث و قرائت بوده‌اند (نک: ابن ماکولا، ۲۰۴/۳؛ ابن نقطه، ۳۱۱ - ۳۱۲). ابن خیرون در بغداد درگذشت (ذهبی، سیر، ۹۵/۲۰).

اهتمام او به علم قرائت بوده (نک: همانجا) و این علم را از مشایخ سالخوردهٔ بغداد چون جد مادریش ابوالبرکات عبدالملک بن احمد، عمویش ابوالفضل احمدبن حسن و عبدالسید بن عتاب فرا گرفته است (ذهبی، معرفة، ۳۹۹/۱). از راویان او در قرائت می‌توان ابوالیمن زید بن حسن کندی، یحیی بن حسین اوانی و ابو محمد حسن بن عبیده را نام برد (نک: ذهبی، همانجا؛ همو، سیر، ۹۵/۲۰؛ قس: ابن جزری، تحبیر، ۲۴، ۳۴). ابن خیرون دو اثر با نامهای *المفتاح* و *الموضح* در قرائات دهگانه تألیف کرده که در حال حاضر نسخه‌ای از آنها شناخته نیست، ولی عمدهٔ مطالب آنها در *النشر* ابن جزری منعکس شده است (نک: ذهبی، سیر، ۹۴/۲۰؛ ابن جزری، نشر، ۸۶/۱، ۱۰۹، جم). با توجه به اسنادی که ابن جزری ارائه کرده است می‌توان نتیجه گرفت گرچه ابن خیرون بغدادی بوده، ولی آثار او توسط شاگردش ابوالیمن کندی به شام و از آنجا به وسیلهٔ ابن فارس به مصر انتقال یافته است (نک: ابن جزری، تحبیر، همانجا؛ همو، نشر، ۸۶/۱؛ قس: همو، غایة، ۲۹۷/۱).

ابن خیرون بجز قرائت در حدیث نیز دستی داشته و افرادی چون سمعانی، ابن جوزی (۱۱۵/۱۰) و ابن نقطه (ص ۳۱۲) او را توثیق کرده‌اند (ذهبی، همان، ۹۵/۲۰). از مشایخ او در حدیث می‌توان از ابوبکر احمدبن علی خطیب بغدادی، ابوالغنائم عبدالصمد بن علی بن مأمون، ابومحمد عبدالله بن محمد صریفینی بن هزار مرد و ابوجعفر محمدبن احمد بن مسلمه (ابن جوزی، ابن نقطه، همانجاها؛ ذهبی، همان، ۹۴/۲۰) و از راویان او در این فن از ابن عساکر دمشقی، ابوموسی مدینی، ابن جوزی و سمعانی (همانجاها) نام برد. وی به استماع برخی از کتب سلف پرداخته (به عنوان نمونه *انساب قریش* زبیر بن بکار و *تاریخ بغداد*، نک: ذهبی، همانجا)، ولی اشاره‌ای مبنی بر تألیف ابن خیرون در حدیث، نشده است. ابن خیرون نظراتی در جرح و تعدیل رجال حدیث داشته که مورد توجه و استفادهٔ مؤلفان بعد از وی قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱۹۲/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۷۳/۱۸، ۲۲۳/۱۹، ۳۰۳).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ خِیَره، ابوالقاسم محمدبن ابراهیم مواعینی (د ۵۶۴ ق / ۱۱۶۹م)، شاعر، ادیب و کاتب دورهٔ موحدی. او را به سبب حرفهٔ پدرش مواعینی (فروشندهٔ ابزارخانه) یا ابن‌المواعینی خوانده‌اند (ابن‌ابار، ۵۱۵/۲؛ مراکشی، ۹۱/۶). اما صفدی (۳۵۱/۱) ابن مراعینی، و حاجی خلیفه (۹۳۹/۱) ابن مداعینی نوشته‌اند که احتمالاً تصحیف کلمهٔ مواعینی است. ابن‌حُبیش نیز او را عبدالرحمن خوانده که ابن‌ابار (همانجا) آن را خطا دانسته است. اطلاعات ما دربارهٔ زندگی وی اندک، و محدود به گزارش مختصری است که ابن‌ابار و مراکشی (همانجاها) داده‌اند و منابع دیگر تنها با اضافه کردن ابیاتی از اشعار او همان اطلاعات را تکرار کرده‌اند. سال تولد او مشخص نیست، اما در قرطبه زاده شد و در اشبیلیه سکنی گزید و در آنجا نزد استادان بنامی چون شُریح و یونس‌بن مغیث، ابوعبدالله حفید مکی، ابن ابی‌خصال، احمدبن محمدبن بقی، ابن‌العربی و ابوبکربن عبدالعزیز به شاگردی پرداخت و مدتی دراز را در ملازمت این استادان سپری کرد تا اینکه خود به مرحلهٔ استادی رسید (ابن‌ابار، مراکشی، همانجاها).

مخلوف (ص ۱۵۱) وی را در شمار فقهای طبقهٔ دوازدهم مذهب مالکی قرار داده است. ابن‌خیره دارای خطی خوش بود و در آغاز به شیوهٔ استادِ خویش ابوبکربن خیر می‌نوشت، اما پس از چندی از روش استاد عدول کرد و شیوهٔ زیباتری را پایه نهاد (مراکشی، همانجا؛ ابن‌خطیب، ۳۳۸/۲). برخی او را از کاتبان دورهٔ مرابطون دانسته‌اند (پالنسیا، ۱۶۵) که محل تردید است. او به دعوت ابوسعیدبن عبدالمؤمن والی غرناطه به غرناطه رفت و حدود دو سال در خدمت او به سر برد (ابن‌خطیب، همانجا). پس از آن برای عهده‌دار شدن کتابت ابوحفص عمربن عبدالمؤمن فرمانروای اشبیلیه بدانجا روی آورد و به سبب قرابتی که میان این دو به وجود آمد، صاحب مقامی شد و ثروت فراوانی گرد آورد (مراکشی، ابن‌خطیب، همانجاها)؛ سپس به مراکش سفر کرد و سرانجام در همانجا در گذشت (مراکشی، همانجا).

چند قطعه از اشعارِ او (مجموعاً ۱۷ بیت) را ابن‌سعید (۲۴۲/۱)، صفدی، (همانجا) و مقری (۳۲۶/۳) به نقل از *سمط الجمان* ابن امام ذکر کرده‌اند که یکی از آنها در مدح ابوحفص‌بن عبدالمؤمن و دیگری در مدح زبیربن عمر است. پالنسیا (همانجا) او را در شمار زَجل‌سرایان قرطبه دانسته است. ابن‌سعید (همانجا) قطعه‌ای از نثر مسجّع او را نیز آورده است.

مهم‌ترین اثر ابن‌خیره که ابن‌خطیب (همانجا) آن را بی‌نظیر خوانده، کتابی است با عنوان *ریحان الالباب و ریعان الشّباب فی مراتب الآداب*. این کتاب که مجموعه‌ای در فنون مختلف ادب است، در ۷ «مرتبه» (که هر مرتبه خود به منزلهٔ کتابی است) تألیف و هر مرتبه آن نیز به چندین باب و فصل در زمینه‌های گوناگون شعر و ادب تقسیم شده است (عباس، *تاریخ النقد*، ۵۱۳). صفدی (همانجا) ضمن ستایش از این کتاب گفته است که آن را در دو مجلد بزرگ در اختیار داشته است. ابن‌خیره در مرتبهٔ چهارم این کتاب که به فصاحت و بلاغت اختصاص دارد و در آن تأثیر پذیرفتن بسیار او از مؤلفان شرقی چون جاحظ در *البیان و التبیین* و نیز ابن‌معتز آشکار است، به نقد و بررسی جنبه‌های گوناگون بیان ادبی و شرح آرای خود پرداخته و شرایط فصاحت و بلاغت را به تفصیل ذکر کرده است. او کلام را چون فنون دیگر شامل پنج رکن یعنی: موضوع، صانع، صورت، آلت و غرض دانسته و پس از آن به بحثهایی چون عیوب کلام و اقسام شعر پرداخته است. وی همچنین در پیروی از قاعدهٔ «اطیب الشّعرا کذبه» تردید روا داشته و عبارت «در اکثر موارد» را بدان افزوده است. در همین مبحث به تفاوت میان شعر و خطابه نیز پرداخته و رعایت اختصار در کلام و نیز مطابقت با واقع را از شرایط خطابه دانسته است. ابن‌خیره تفاوت میان شاعران را (از لحاظ سهولت و پیچیدگی شعرشان) امری طبیعی دانسته، اما از اینکه شعر شاعری واحد، گاه آسان و گاه پیچیده و غامض باشد اظهار شگفتی کرده است. وی شعر ابونواس و ابن رومی (ﻫ م م) را برتر از دیگر شاعران می‌دانسته است (عباس، همان، ۵۱۳-۵۲۱). از این کتاب چندین نسخه موجود است: دانشگاه لیدن (ورهووه، VII/282)، موزهٔ بریتانیا (الیس، II/191)، کتابخانهٔ انجمن سلطنتی تاریخ مادرید (پالنسیا، ۱۷۸) و نیز یک جزء آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول به شمارهٔ ۳۹۰۹ (عباس، حاشیهٔ *نفح الطیب*، ۴۲۶/۳) نگهداری می‌شود.

بخشی از این کتاب که به تاریخ بنی‌عباد اختصاص دارد، توسط دوزی در جلد دوم «تاریخ عبادیان[1]» که در ۱۸۴۶م به چاپ رسیده، آمده است. نیز گزیده‌هایی از آن با ترجمهٔ فرانسوی توسط سانگینتی[2] (۱۸۵۳م) در «مجلهٔ آسیایی[3]»، سری پنجم، جلد اول، منتشر گردیده است (نک‍: الیس، همانجا). نوشته‌های دیگری نیز به او منسوب است که اکنون اثری از آنها در دست نیست، مانند *الوشاح المُفَصّل* و *کتاب الامثال* (ابن‌ابار، همانجا). مراکشی (همانجا) گفته است که او کتاب دیگری نیز در ادب نوشته بوده که در آن از شیوهٔ عمربن عبدالبر در *بهجة المجالس* پیروی کرده است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ همو، حاشیه بر *نفح‌الطیب*، (نک‍: مقری در همین مآخذ)؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، محمدبن محمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نیز:

Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; Voorhoeve, p., *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1980.

مریم صادقی

اِبْنِ دَأْب، ابوالولید عیسی بن یزید لَیْثی مدنی (د ۱۷۱ ق/ ۷۸۷م)، راوی، محدث، آگاه به ایام عرب و ندیم دو خلیفهٔ عباسی. سمعانی سلسله نسب کامل او را که به بکر بن دأب می‌رسد (۲۶۷/۵) ذکر کرده است. از روزگار کودکی و جوانی او آگاهی چندانی در دست نیست. وی از اعراب حجاز بود. ظاهراً پیش از ۱۴۰ ق/۷۵۷م در مدینه از صالح بن کیسان (د ۱۴۰ ق) و احتمالاً در همان سالها، از هشام بن عُروة حدیث شنیده است (خطیب بغدادی، ۱۴۸/۱۱؛ نک‍: ابن خلکان، ۸۰/۶-۸۱). سپس به بغداد رفت و در آنجا اقامت گزید (خطیب بغدادی، همانجا). روایاتی که از او نقل شده، نشان می‌دهد که از عمر ابن‌ابی حفص (نک‍: بخاری، ۳(۲)/ ۴۰۲)، داوود بن حصین (بلاذری، ۲/۵) ابومعبد اسلمی (طبری، ۲۱۳/۴) و شاید یزیدبن رومان و ابن ابی ذئب (ابن حماد، ۳۹۱/۳) و دیگران حدیث شنیده است. به گفتهٔ ابن حماد (همانجا) احادیث ابن ابی ذئب و یزیدبن رومان تنها به روایت ابن دأب حفظ شده است. ابن حجر صفوان بن سلیم را نیز از مشایخ حدیثِ او معرفی کرده است (۱۵۳/۹). افزون بر این، خاندانِ وی و از جمله پدرش یزید و عمویش حذیفة بن دأب و برادرش یحیی از اخبار عرب آگاهی تمام داشته‌اند (جاحظ، *البیان*، ۲۵۸/۱؛ ابن قتیبة، *المعارف*، ۵۳۸؛ ابن ندیم، ۱۰۳). بنابراین، احتمال می‌رود که وی نخست نزد پدر آموزش دیده باشد، اما خود وی به زودی به دانش فراوان و خوش سخنی شهرت یافت، به گونه‌ای که خاندان ابن دأب به او شناخته شد (نک‍: جاحظ، همانجا). جاحظ (همان، ۵۹/۱) او را از خطیبان و شاعران دانسته و کلام او را ستوده است و از آنجا که ابوحیان (۲(۲)/۴۰۳) او را معلم خوانده، شاید چندی در مدینه و پیش از سفر به بغداد به تدریس هم اشتغال ورزیده باشد. گروهی از دانشمندان نیز از وی روایت ادب کرده‌اند که از مشهورترین آنان، ابن سلام جمحی است (صص ۱۸، ۴۵، ۶۶، ۷۵؛ خطیب بغدادی، همانجا) و دیگری قَحْذَمی (ابوحیان، ۲(۲)/۳۴۷). نخستین بار که در منابع از حضور ابن دأب در دارالخلافه سخن رفته است، سال ۱۶۹ ق/ ۷۸۵م است. در این هنگام مهدی عباسی از عامل مدینه خواست گروهی را که به قَدَری بودن متهم بودند، نزد او فرستد. وی چهار تن از جمله ابن دأب و عبدالله بن ابی عبیده، نوادهٔ عمّارِ یاسر را به دارالخلافه فرستاد، امّا ایشان، در اثر اعتراضِ نوادهٔ عمار آزاد شدند (طبری، ۱۷۸/۸)،

1. *Historia Abbadidarum.* 2. Sanguinetti 3. JA.

ولی ظاهراً این تنها سفر وی به بغداد نبوده است.چه، می‌دانیم که وی یک بار با بشّار (مق ۱۶۷ ق/۷۸۳م)، ملاقات کرده است و احتمالاً این دیدار در بغداد بوده است (مرزبانی، *الموشح*، ۱۰۵). چگونگی پیوستن ابن دأب به دربار خلیفهٔ مهدی بر ما روشن نیست. در هر حال این امر، با توجه به اتهام قدری بودن و نیز تشیع وی (نک: ادامهٔ مقاله) شگفت‌آور می‌نماید. گزارشهایی که دربارهٔ حضور وی در دربار برجای مانده است، نیز بیشتر به روزگار خلافت هادی مربوط می‌گردد (طبری، ۲۲۰/۸). تنها سخنی که دربارهٔ حضور وی در دربار مهدی بر جای مانده آنست که به گفتهٔ مرزبانی (*نورالقبس*، ۳۱۰) مهدی کنیزی به وی بخشیده است. وی به سبب شیرینی گفتار و سخندانی و آداب‌دانی و نیز حاضر جوابی و چیره‌دستی دریافتن اشعار و شواهد مناسب حال (*دانشنامه*) و با وجود کبر و غرور بسیار (یاقوت، ۱۵۴/۱۵ـ۱۵۵) نزد هادی دارای پایگاهی ویژه گشت، به گونه‌ای که خلیفه در کنار او هیچ گاه احساس دلتنگی نمی‌کرد (مثلاً: طبری، همانجا). وی تنها کسی بود که می‌توانست در کنار خلیفه بر پشتی تکیه زند (همانجا؛ مسعودی، ۲۶۳/۶ـ۲۶۴؛ ابوحیان، ۳۳۳/۳) و نیز هنگام خشم خلیفه که دیگران را یارای سخن گفتن نبود، وی می‌توانست خلیفه را آرام سازد، چنانکه یک بار با ذکر حدیثی بجا خشم او را فرو نشاند و وی را شادمان ساخت و ۵۰ هزار درهم و ۵۰ دست لباس پاداش گرفت (یاقوت، ۱۶۲/۱۵ـ۱۶۴). از پاداش دیگر وی به مبلغ ۳۰ هزار دینار نیز یاد شده است (طبری، همانجا). همچنین گزارشی از یکی از سفرهای وی با امیران عباسی به شام در دست است (حصری، ۹۴۰/۴). پیداست که ندیمی این چنین مقرب درگاه، می‌توانست نفوذ بسیاری بر خلیفه داشته باشد.

مسعودی (۲۷۰/۶ـ۲۷۶) گفت‌وگوی بسیار بلندی را که نیمه شبان دربارهٔ بنی امیه و مقتولان بنی عباس و نیز مصر، نیل، نوبه، بصره و کوفه میان خلیفه و ابن دأب گذشته، نقل می‌کند و سپس، از بیم اطناب و درگذشتن از حد کتاب، از ذکر حکایات دیگری که دربارهٔ هادی و ابن دأب می‌شناخته، چشم می‌پوشد (همو، ۲۷۷/۶). آنچه مسعودی نقل کرده بی‌گمان یکی از زیباترین صحنه‌هایی است که اهمیت و نقش ندیم مخصوص خلیفهٔ عباسی را باز می‌نماید: ابن دأب می‌بایست در همهٔ احوال آمادهٔ حضور یافتن باشد، اوست که در همهٔ ساعات شب و روز باید مونس تنهایی‌های خلیفه گردد و خشمها، غصه‌ها، دل نگرانیها و حتی عشقهای او را آرام بخشد. وی باید در تاریخ، جغرافیا، اخبار عرب و عجم و نیز در شعر و موسیقی و به خصوص در تاریخچهٔ سلسلهٔ عباسی، دانشی فراگیر و قاطع داشته باشد، زیرا «ندانستن» بر ندیم خاص حرام است. در این باب، ابن دأب به راستی مردی شایسته بود. در قصه‌گویی و افسانه‌پردازی و روایت اخبار و احادیث، چنان زبردست و خوش سخن و مجلس‌آرا بود که نویسندهٔ سخت‌گیری چون جاحظ را نیز به اعجاب وا داشته است (نک: *التاج*، ۱۱۶ـ۱۱۷). آنچه فضایل او را در مقام ندیمی کمال می‌بخشید، همانا موسیقی‌دانی و خوش‌آوازی بود. او خود به این هنر می‌بالید و آن را نخستین هنر خویش به شمار می‌آورد (ابن شاکر، ۲۴۹/۶؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۳/۶). به گفتهٔ ابن شاکر (همانجا) ابراهیم رقیق ترانه‌هایی از او را در کتاب *اغانی* ثبت کرده است. برخی از هم‌روزگاران و مترجمان احوال او در درستی روایات او تردید کرده و اقوال او را مخدوش دانسته‌اند، چنانکه بخاری (۳(۲)/۴۰۲) ضمن اشاره به حدیثی طولانی دربارهٔ پیامبر (ص) به روایت ابن دأب او را «مُنکَر الحدیث» خوانده است (نیز نک: ابن حمّاد، ۳۹۱/۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۹/۱۱) و ابن حماد (همانجا) گفته است احادیث ناپذیرفتنی او بیش از احادیث پذیرفتنی اوست. ابن مناذر در دو بیت هجایی که در حق وی سروده، پیشنهاد کرده که از او روایت نکنند (ابن قتیبه، عیون، ۱۳۹/۲؛ ابوالفرج، ۲۴/۱۷؛ خطیب بغدادی، ۱۵۲/۱۱). اصمعی نیز وی را به دستکاری و جعل اشعار متهم ساخته و گفته است وی در مدینه از خویش شعر و افسانه می‌سازد و به سبب سخنانِ نادرستی که به عرب نسبت داده، روایات وی بی‌ارزش است (ابوطیب، ۹۹؛ یاقوت، ۱۶۴/۱۵). در درستی تمامی این گفته‌ها باید اندکی تردید کرد، چه ممکن است ارجمندی مقام ابن دأب در دربار عباسیان حسادت گروهی را برانگیخته باشد. این احتمال دربارهٔ اصمعی و استادش خلف احمر و نیز مصعب بن عبدالله زبیری فزون‌تر است، چه آنان نظرات تندی دربارهٔ او اظهار کرده‌اند (نک: یاقوت، ۱۶۱/۱۵ـ۱۶۲، ۱۶۴ـ۱۶۵؛ نیز بستانی ف، ۵۱/۳؛ EI²). حتی خلف احمر در جریان بحثی لغوی به کنایه گفته است که گویا ابن دأب طمع به خلافت بسته است که چنین خطاهایی را در شعر برای خود جایز می‌شمارد (ابوطیب، ۱۰۰؛ ابوالفرج، ۱۵۸/۵؛ یاقوت، ۱۶۵/۱۵). طرفه آنکه خود خلف احمر نیز به جعل شعر متهم بوده است (ابوطیب، ۴۷). برخی ابن دأب را شیعی مذهب دانسته و گفته‌اند اخباری در حقانیت بنی هاشم وضع (جعل) کرده است (نک: یاقوت، ۱۶۲/۱۵). به هر حال، اگر دربارهٔ جعل اخبار توسط او دلیلی نداریم، در عوض به چند قرینه می‌توان تشیع او را تأیید کرد. مثلاً از وی روایتی طولانی دربارهٔ فضایل علی بن ابی طالب (ع) نقل شده است (مجلسی، ۹۷/۴۰ـ۱۱۶) و قمی (۲۸۲/۱) این حدیث و نیز شیوهٔ بیان آن را دلیلی بر تشیع وی دانسته است.

ابن دأب همزمان با آغاز خلافت هارون‌الرشید ــ ظاهراً در میان‌سالی ــ درگذشت (یاقوت، ۱۵۲/۱۵). فرزندان وی در بصره اقامت گزیدند و ظاهراً تا یک سده بعد همزمان با ابن قتیبه هنوز شهرتی داشتند (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۳۷؛ نیز: ابن ندیم، همانجا). جاحظ (*البیان*، ۲۵۸/۱) ابن دأب را صاحب خطب و رسایل نیکو دانسته و ابن ندیم (ص ۳۶۵) او را از جملهٔ گردآورندگان اخبار عشاق جاهلیت و صدر اسلام دانسته است. احتمالاً وی برای گردآوری همین اخبار به گفتهٔ خود از همه تیره‌های بنی عامر دربارهٔ مجنون پرس و جو کرد، اما کسی را نیافت که مجنون را بشناسد (مرزبانی، *نورالقبس*، ۳۱۱). در هر حال، امروز کتابی شامل روایات او در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن حمّاد عقیلی، محمدبن عمرو، کتاب *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، بیروت، ۱۹۱۶م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث (شم ۲۹۲۲)؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن‌مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر و الذخایر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة اطلس؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحدبن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ بخاری، اسماعیل بن ابراهیم، *التاریخ الکبیر*، به کوشش ابوالوفاء افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ق؛ بستانی ف؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، بغداد، ۱۹۳۶م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ همو، *التاج*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۱۴م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۹۵۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ *دانشنامه*؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، قم، ۱۳۹۲ ق؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *نورالقبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی ابن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

مهدی مجتبی-محمدمهدی مؤذن جامی

اِبْن‌دارِسْت، ابوطالب تاج‌الدین بن‌دارست شیرازی، از وزرای سلجوقیان در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ ق / ۱۲م. از زندگی وی اطلاع بسیاری در دست نیست. برخی او را از مردم شبانکاره دانسته‌اند (قمی، ۱۷۱). وی ابتدا وزیر اتابک بوزابه حکمران فارس بود (حسینی، ۱۱۸؛ قمی، ۱۲۸، ۱۳۶؛ راوندی، ۲۳۷؛ بنداری، ۲۵۵)، سپس در پی جناح بندیهای دربار به وزارت سلطان سلجوقی، غیاث‌الدین ابوالفتح مسعودبن محمدبن ملکشاه، گماشته شد تا مجری خواستهای امیران سه گانه: امیر فخرالدین عبدالرحمن بن طغایرک حاکم ارّان و گنجه (راوندی، ۲۳۶)، اتابک بوزابه و امیر عباس والی ری (ابن اثیر، ۱۱۶/۱۱؛ بنداری، همانجا) باشد. با قتل عبدالرحمن بن طغایرک و امیر عباس به فاصلهٔ یک ماه در ۵۴۱ ق / ۱۱۴۷م و قدرت گرفتن جناح رقیب به رهبری امیر خاصبک بن بلنگری (راوندی، ۲۳۹؛ بنداری، ۲۵۷ - ۲۵۸؛ قمی، ۱۴۵ - ۱۴۷)، سلطان که تاکنون به رغم اراده و تمایل خود از آنان تمکین می‌کرد (بنداری، ۲۵۴)، تاج الدین را پس از یک دورهٔ کوتاه ۵، ۶ ماهه از وزارت برکنار ساخت (راوندی، همانجا)، ولی عزل وی برخلاف سنت سلجوقیان با شکنجه و آزار و قتل توأم نگردید (بنداری، ۲۵۹)، و سلطان همواره جانب وی نگه می‌داشت، چنانکه پس از قتل امیرعباس در بغداد، از غارت خانهٔ تاج الدین جلوگیری کرد و تا هنگام حضور او در دربار از انتخاب جانشین برای او خودداری نمود (۲۵۸، ۲۵۹). سلطان، تاج الدین را به فارس باز گرداند تا با یادآوری سرنوشت امیرعباس و عبدالرحمن، اتابک بوزابه، مخدوم سابق خود را از حمله به سلطان سلجوقی باز دارد (همو، ۲۵۹؛ راوندی، همانجا؛ ظهیرالدین نیشابوری، ۶۳).

ابن دارست بار دیگر در دورهٔ سلطان ملکشاه محمدبن محمود، هنگام اقامت وی در ساوه در ۵۴۹ ق / ۱۱۵۴م به وزارت فراخوانده شد که ظاهراً به سبب تأخیر در رسیدن به دربار این امر به انجام نرسید (بنداری، ۲۹۴؛ قمی، ۱۷۱). او در این هنگام ۸۰ سال داشته است (قمی، همانجا). جنید شیرازی به وزارت او به روزگار حکومت اتابک سنقربن مودود (۵۴۳ - ۵۵۸ ق) اولین پادشاه از سلغریان فارس نیز اشاره می‌کند (صص ۲۵۶ - ۲۵۷ و حاشیهٔ مصحح).

تاج الدین در دوران کوتاه وزارت خود به آبادانی و رونق مراکز علمی و دینی توجه نشان داد، چنانکه هنگام ورود به بغداد فرمان داد تا مدرسهٔ تاجیّه را که دایی تاج الملک ابوالغنائم بن دارست وزیر بنام ملکشاه سلجوقی ساخته بود، از نو بسازند. و خانهٔ خود را مرکز بحث و گفت‌وگوی پیشوایان دینی قرار داد (بنداری، ۲۵۶). مدرسهٔ تاجی با موقوفات بسیار، رباطی به نام رباط تاج الدین وزیر و مناره‌ای معروف به منارهٔ تاجی همه در شیراز از آثار اوست (زرکوب شیرازی، ۷۰).

برخی او را به کاردانی و کیاست ستوده‌اند (همو، ۶۹؛ بنداری، ۲۵۶) و جمعی او را مردی سفیه و بی‌تدبیر (عقیلی، ۲۵/۲؛ خواندمیر، ۲۱۴) و «نیم مرده پیری «با» زعارتی به افراط در طبع» خوانده‌اند که شایستهٔ مقام وزارت نبود و وظایف او را پرده‌دار وی، شرف‌الدین نوشروان و نایب او، مخلص الدین ساوی انجام می‌دادند (قمی، ۱۴۳، ۱۴۴)، اما از گفته‌های هر دو گروه چنین برمی‌آید که منش سیاسی او چه به انگیزهٔ خیرخواهی و دوری از رنجاندن دیگران و بیم از عاقبت کار وزیران سلجوقی (بنداری، ۲۵۵)، چه به سبب عدم کفایت و سالخوردگی، همراه با نوعی انفعال و بی تحرّکی در عرصهٔ پرتشنج آن روزگار بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حسینی، علی بن ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمداقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة‌الصدور*، به‌کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ زرکوب شیرازی، احمدبن ابی الخیر، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ قمی، نجم الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش.

افسانه منفرد

اِبْن دارِسْت، ابوالفتح منصوربن احمد (د ۴۶۷ ق/ ۱۰۷۵ م)، ملقب به امین‌الدوله و مجدالوزراء، از وزیران القائم بامرالله خلیفهٔ عباسی. ابن دارست از وزیرزادگان فارس و اسلاف تاج الملک ابوالغنائم وزیر سلجوقیان بود و به خاندان دارستیان که از جمله بزرگان شیراز بودند، تعلق داشت (منشی کرمانی، ۲۱ - ۲۲). وی در

آغاز کار و پیش از آنکه به وزارت خلیفه برسد، در شیراز خزانه‌دار ابوکالیجار مرزبان بن سلطان الدولهٔ بویهی (حک ۴۱۵ ـ ۴۴۰ ق/ ۱۰۲۴ ـ ۱۰۴۸ م) بود (ابن اثیر، ۱۴/۱۰؛ ابن جوزی، یوسف، ۲۴۸) و در آنجا به داشتن صفات نیک و کمالات اخلاقی شهرت یافته بود، خط را نیز زیبا می‌نوشت (منشی کرمانی، ۲۲). صفات پسندیده و شهرت او به توانگری و همچنین نقار موجود میان ابوتراب أثیری (حاجب الحُجاب) وابومنصوربن یوسف سبب شد که ابومنصور در ۴۵۳ ق/ ۱۰۶۱ م خلیفه را به‌تفویض وزارت به ابن دارست برانگیزد و تأکید کرد که ابن دارست برای تصدّی منصب وزارت نه تنها چیزی به عنوان اقطاع طلب نمی‌کند، بلکه اموالی نیز پیشکش می‌دارد (ابن اثیر، همانجا؛ بنداری، ۲۴). اما چون ابن دارست به فرمان خلیفه از شیراز به بغداد فراخوانده شد، عمیدالملک کندری وزیر طغرل طی نامه‌ای ناخشنودی پادشاه سلجوقی را از وزارت ابن دارست به اطلاع خلیفه رساند. خلیفه به این بهانه که بازگرداندن ابن دارست از میان راه و نپذیرفتن او مقرون به مصلحت نیست، نظر طغرل را نپذیرفت (همانجا).

ابن دارست در ۸ ربیع الاول ۴۵۳ ق/ ۴ آوریل ۱۰۶۱ م از شیراز به بغداد وارد شد و در نیمهٔ ربیع الثانی همان سال به حضور خلیفه رفت و امور وزارت را برعهده گرفت (همانجا؛ ابن کثیر، ۸۶/۱۱) و نیز از خلیفه القاب امین‌الدوله و مجدالوزراء یافت (خواندمیر، ۸۳). همهٔ مورخان اتفاق دارند که ابن دارست پس از ورود به بغداد به مقام وزارت خلیفه رسید اما سبط ابن‌جوزی (همانجا) می‌گوید که وی پس از آنکه دعوت خلیفه را پذیرفت و به بغداد رفت، در آنجا کاتب خلیفه گردید و خلعت گرفت.

ابن دارست در دورهٔ تصدی وزارت، درسامان دادن به اوضاع آشفته، به ویژه امور دیوانی، کوششها کرد و به توفیقهایی نیز دست یافت (ابن عمرانی، ۱۹۷). در همان زمان طغرل سلجوقی وزیر خود عمیدالملک کندری را به خواستگاری دختر خلیفه به بغداد فرستاد. ابن دارست به استقبال او تا نهروان بیرون رفت (جمادی الثانی ۴۵۳ ق/ ژوئن ۱۰۶۱ م). آنگاه آن دو به اتفاق به شهر درآمدند اما در آنجا میان دو وزیرکدورتی پدید آمد (بنداری، ۲۱ ـ ۲۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۸۰). بنابر نقل برخی از منابع ــ که چندان درست به نظرنمی‌رسد ــ، عمیدالملک پس از بازگشت بار دیگر از جانب طغرل نامه‌ای به خلیفه نوشت و عزل ابن دارست را خواستار شد؛ «خلیفه ابا نمود و بر مرتبت وزیر بیفزود» (منشی کرمانی، ۲۲)، ولی ابن دارست خود نگران شد و در ۴ ذیحجهٔ ۴۵۴ ق/ ۱۰ دسامبر ۱۰۶۲ م از همهٔ مقامات خود استعفا داد و به اهواز رفت و در همان شهر در ۱۱ شعبان ۴۶۷ ق/ ۲ آوریل ۱۰۷۵ م درگذشت (همانجا؛ عقیلی، ۱۳۶؛ قس: بنداری، ۲۴؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۹۷/۸؛ خواندمیر، ۸۳ ـ ۸۴). ابن اثیر (۱۰۱/۱۰) درگذشت او را در ۴۶۸ ق دانسته و آن را جزو حوادث این سال بیان داشته است. اینکه منشی کرمانی (ص ۲۲) مدت وزارت او را دو سال و یک ماه ضبط کرده، درست نیست.

گروهی از شاعران ابن دارست را در دوران وزارت مورد ستایش قرار داده‌اند. از جمله ابوالحسن الخبّاز قصیدهٔ مفصّلی در هنگام انتصاب ابن دارست به وزارت سرود و در آن او را بسیار ستود (ابن اثیر، ۱۴/۱۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنقره، ۱۹۶۸ م؛ ابن عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم السامرائی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثارالوزراء*، به کوشش میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ داعی، ابوعبدالله محمدبن حسن بن قاسم بن حسن علوی ملقّب به المهدی لدین الله (۳۰۴ ـ ۳۵۹ ق/ ۹۱۶ ـ ۹۷۰ م)، دانشمند و فقیه علوی که در زمان معزالدولهٔ دیلمی شورش کرد و یک چند برگیلان و نواحی اطراف آن تسلط یافت. وی در دیلم‌زاده شد و در جوانی زمانی که معزالدوله در اهواز بود، نزد وی شتافت (ابن عنبه، ۸۴) و از آنجا برای کسب دانش به بغداد رفت. ابن عنبه گزارش مفصلی از زندگی او آورده که بیشتر مطالب آن در منابع دیگر نیست، با اینهمه، میان *عمدة الطالب* و منابع دیگر چندان مطالب مشترک می‌توان یافت که درستی اطلاعات منحصر به فرد او را تأیید می‌کند. به گفتهٔ وی، ابن داعی چندی پس از پیوستن به معزالدوله و هنگامی که در بغداد بود، مخفیانه سربه مخالفت برداشت. گروهی از دیلمیان بغداد با او هماهنگ شدند. معزالدوله پس از وقوف براین خبر، او را به زندان افکند و دیلمیان و کسان دیگر را که به او پیوسته بودند، دستگیر و گروهی را آواره و تبعید کرد. معزالدوله بعدها ابن داعی را به فارس نزد برادر خود عمادالدوله فرستاد و عمادالدوله او را به ابوطالب نوبندجانی سپرد، و وی ابن داعی را در قلعهٔ اکوسان زندانی کرد. پس از آنکه یک سال و دوماه در آن زندان به سر برد، ابراهیم بن کاسک دیلمی به شفاعت از او پرداخت. عمادالدوله به این شرط حاضر به آزادی او شد که ابن داعی تغییر لباس داده، قبا بپوشد. آنگاه ابراهیم او را با خود به کرمان برد، پس از چندی ابوعلی بن الیاس فرمانروای کرمان او را دستگیر کرد، اما در جنگی که ابوعلی با ابراهیم کرد، ابن داعی فرار کرد و به منوجان در مکران گریخت. در آنجا زیدیان به او پیوستند. چون ابن معدان فرمانروای آن ناحیه از این موضوع آگاه شد، او را دستگیر کرد و به عمان فرستاد. در آنجا زیدیان عمان پنهانی با وی بیعت کردند. هنگامی که فرمانروای عمان از فعالیتهای او با خبر شد، وی را به بصره تبعید کرد. در بصره نیز گروهی از گیلیان و دیلمیان به او پیوستند. ابویوسف، حاکم شهر، در آغاز او را زندانی کرد، آنگاه

روستایی به ۵۰۰۰ درهم به اقطاع ابن داعی داد، وی سالها در آن شهر زیست، سپس برای زیارت حج اجازه گرفت و به اهواز رفت و از طریق بغداد راه حجاز در پیش گرفت و در بازگشت بغداد را مقر خود قرار داد (همو، ۸۴ ـ ۸۵). در این شهر فقه و کلام را نزد ابوالحسن کرخی و حسین بن علی بصری نیک فرا گرفت، چنانکه خود مجلس درس و فتوا برپا داشت (ذهبی، ۱۱۵/۱۶؛ ابن عنبه، همانجا).

ابن داعی در بغداد بار دیگر به معزالدوله پیوست و گویا درشمار سرداران سپاه او درآمد. به گفتهٔ ابن اثیر در نبردی که میان معزالدوله و توزون روی داد (۳۳۲ ق / ۹۴۴ م)، معزالدوله شکست خورد و ۱۴ تن از سران لشکر او از جمله ابن داعی به اسارت توزون درآمدند (۴۰۸/۸ ـ ۴۰۹). پس از این واقعه بایستی ابوعبدالله از کارهای نظامی و سیاسی کنار رفته باشد، چه گفته‌اند که در ۳۴۸ ق / ۹۵۹ م معزالدوله از او خواست که به خدمتش درآید و نقابت علویان بغداد را بپذیرد. ابن داعی در آغاز نپذیرفت، لیکن سرانجام پافشاری معزالدوله سبب شد که بدین کار تن در دهد. معزالدوله در گرامی داشت ابن داعی مبالغه می‌کرد. هنگامی که بیمار شد از او خواست که برایش قرآن بخواند، و چون وی این کار را کرد، معزالدوله دست او را بوسید (ابن عنبه، ۸۵). همچنین قسمتی از سواد را که درآمد سالانه آن حدود ۵۰۰۰ درهم بود، به اقطاع او داد و وی در گرفتن این اقطاع این گونه توجیه کرد که حق علویان از بیت‌المال است (همانجا).

ابن داعی همچنان در بغداد با احترام می‌زیست، تا اینکه به تدریج گروه زیادی از علویان و نیز دیلمیان با او بیعت و وی را به شورش تشویق کردند، اما او از معزالدوله هراس داشت و تا زمانی که وی در بغداد بود، کار خود را آغاز نکرد و تا ۳۵۲ ق همچنان نزد معزالدوله مُقرّب بود. در این سال به سفارش ابن داعی، ابن ابی الشوارب (ﻫ م) قاضی بی‌کفایت و رشوه‌خوار بغداد از کار برکنار شد (همدانی، ۱۸۳ ـ ۱۸۴). در ۳۵۳ ق معزالدوله به قصد نبرد با ابن حمدان به سوی موصل شتافت. ابن داعی که در پی فرصت مناسب بود، روزی در نزد عزالدوله فرزند معزالدوله که در غیاب پدر، قائم‌مقام او بود، موضوعی را بهانه ساخت و پرخاش کنان با گروه اندکی از یاران خود از بغداد بیرون رفت و خانواده خود را برجای نهاد و در اواخر شوال ۳۵۳ ق راه دیلم در پیش گرفت و پس از چندی به هوسم (رودسر) رسید و در آنجا قیام را آشکار ساخت (مسکویه، ۲۰۷/۶؛ ابن اثیر، ۵۵۵/۸؛ ذهبی، ۱۱۶/۱۶؛ ابن عنبه، ۸۶). در هوسم گروه زیادی از دیلمیان به وی پیوستند و به عنوان امام با او بیعت کردند. ابن داعی در آنجا زهد پیشه کرد و همواره لباسی از پشم سفید برتن داشت و در سینه‌اش قرآنی گشوده آویخته بود. در این هنگام لقب «المهدی لدین الله القائم لحق الله» داشت. پس لشکر زیادی گرد آورد و آهنگ گشودن نواحی اطراف کرد (همانجا؛ مسکویه، ۲۰۹/۶؛ ابن اثیر، ۵۷۴/۸). در این وقت که سپاهیانش به ۱۰۰۰۰ رسید، به نبرد ابن ناصر علوی شتافت، ابن ناصر از برابر او گریخت. ابن داعی پس از آن یکی از فرماندهان بزرگ وشمگیر را نیز از میان برداشت (مسکویه، همانجا). این حادثه در ۳۵۴ ق / ۹۶۵ م اتفاق افتاد. قیام ابن داعی به تدریج حوزهٔ وسیعی را دربرگرفت، به گونه‌ای که به رکن‌الدوله و معزالدوله نیز نامه نوشت و آنان را به اطاعت فراخواند. رکن الدوله امامت او را پذیرفت و از اینکه به وی یاری نکرده است، پوزش خواست (ذهبی، همانجا).

ابن داعی در ۳۵۵ ق با ابن وشمگیر به مبارزه پرداخت و گروهی از یاران و سرداران او را به اسارت گرفت، اما به سبب شورشی که از سوی یکی از علویان به نام میرکا ابن ابوالفضل ثایر درگرفته بود، ناگزیر به بازگشت شد و آنگاه نامه‌ای به عراق فرستاد و مردم را به‌جهاد فراخواند (مسکویه، ۲۱۶/۶؛ ابن اثیر، ۵۷۴/۸؛ مادلونگ، ۱۹۱/۴). میرکا که از پیش با او ضدیت داشت، به دفع وی برخاست و هوسم را متصرف شد و ابوعبدالله را به اسارت گرفت و در قلعه‌ای به بند کشید. دیلمیان خشمگین شدند و حنبلیان آنجا نیز به حمایت آنان برخاستند، میرکا تاب مقاومت نیاورد وابوعبدالله را از بند رها کرد. این حادثه در ۳۵۸ ق / ۹۶۹ م اتفاق افتاد و متعاقب آن میرکا خواهر خود را به نکاح ابوعبدالله درآورد. از این حادثه چند ماه گذشت و ابن داعی در هوسم همچنان موقعیت سابق را بازیافت، تا اینکه در ۳۵۹ق درهمانجا درگذشت. گفته‌اند که میرکا برای خواهرش سمّی فرستاد که ابن داعی را مسموم کند و ابن داعی براثر خوردن آن زهر درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (ابن عنبه، ۸۷؛ همدانی، ۱۸۹).

ابن داعی دو پسر داشت به نامهای ابوالحسن علی و ابوالحسین احمد، که احمد در حیات پدر درگذشت (ابن عنبه، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن آل الطالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط واکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ مادلونگ، ویلفرد، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۹۶۱ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ دانیال، شمس‌الدین محمد بن دانیال بن یوسف خزاعی موصلی (۶۴۷ ـ ۷۱۰ق/۱۲۴۹ ـ ۱۳۱۰م)، چشم پزشک، شاعر و ادیب مشهور به حکیم ابن دانیال.

در میان آثار وی چیزی که گواه بر دست داشتن او در حکمت و فروع آن باشد یافت نمی‌شود. بنابراین اشتهارش به حکیم، که از سوی معاصران وی مثلاً دواداری (۱۲۲/۹) همراه با تکریم و احترام بسیار، یاد شده است، می‌تواند به سبب اشتغال به طبابت بوده باشد.

بغدادی (۱۴۱/۲) نام پدر او را خلیل بن دانیال و ابن حجر عسقلانی (۱۷۵/۵) و به پیروی از او برخی از منابع متأخر (عزاوی، ۴۲۱/۱) نسبت خزاعی را مراغی آورده‌اند. احتمال یهودی یا مسیحی تبار بودن وی (سارتن، ۲(۲)/۱۱۲۰) نیز ظاهراً هیچ مأخذ معینی ندارد.

در منابع نزدیک به زمان وی، همچون *الوافی بالوفیات* صفدی و

عیون‌التواریخ ابن شاکر، بیشتر جنبه‌های علمی و ادبی و حکایات و اشعار ابن دانیال ذکر شده و نکات مهم زندگی او همچون زمان و محل تولد و مهاجرتش به مصر در منابع بعدی به ویژه تاریخ مصر مانند *السلوک* مقریزی، *النجوم الزاهرهٔ* ابن تغری بردی، *حسن المحاضرهٔ* سیوطی و *بدائع الزهور* ابن ایاس آورده شده است.

زندگی: صفدی (۳/۵۱ ـ ۵۷)، نخستین کسی که از ابن دانیال یاد کرده، بدون ذکر تاریخ وفات، نظم و نثر او را به شیرینی و روانی ستوده و از جهت شمول بر نوادر و نکات عجیب، به ابن حجاج و ابن سُکّره تشبیه کرده است.

ابن دانیال در موصل زاده شد (مقریزی، ۲(۱)/۹۵) و در زمان سلطنت ملک ظاهر بیبرس بندقداری به سرزمین مصر مهاجرت کرد (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۳۸ ـ ۴۳۹) و نزد عثمان بن سعید فهری شاعر، مشهور به ابن لؤلؤ ادب آموخت (سیوطی، ۱/۳۲۷ ـ ۳۲۸). او چشم پزشکی را که دانسته نیست نزد چه کسانی آموخت، پیشهٔ اصلی خود قرار داد و در مطب خود در یکی از محله‌های قاهره به نام باب‌الفتوح، بیماران را می‌پذیرفت (ابن شاکر، ۲۲/۳۴۳؛ ابن تغری بردی، ۹/۲۱۵). در عین حال خدمت امرا و ملوک نیز می‌کرد و با ایشان ارتباط داشت، چنانکه از دیوان امیر سیف‌الدین سلّار مستمری داشت و ملک اشرف را، پیش از رسیدن به سلطنت در سفرها همراه بود (صفدی، ۳/۵۲)، اما چگونگی این روابط در منابع نیامده و اکنون نمی‌دانیم که وی به عنوان طبیب، خدمت امرا و ملوک می‌کرده یا به عنوانی دیگر. وی در قاهره درگذشت.

شخصیت و آثار: شخصیت ابن دانیال را از اشعار باقی مانده و حکایاتی که از او نقل شده است، می‌توان دارای دو جنبهٔ مشخص دانست. نکته سنجی و بذله گویی و حاضر جوابی عجیب او، که در برابر مردم عادی و امرا و ملوک یکسان بود، نخستین جنبهٔ شخصیت وی را تشکیل می‌دهد (همانجا). دیگر جنبهٔ شخصیت ابن دانیال که از اشعار و آثار آمیخته از نظم و نثرش هویداست، حاکی از دیدگاه انتقادی او نسبت به حوادث و اتفاقات اجتماعی ـ سیاسی عصر خویش است و به همین جهت این آثار را می‌توان انعکاس گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی مصر آن روزگار دانست. بررسی اجمالی از آثار ابن دانیال، با توجه به زندگی و پیشهٔ طبابت و شخصیت او، تصویری از بینش نسبتاً عمیق وی به واقعیتهای محیطش، همراه یک زندگی فعال و پویا به دست می‌دهد. شاید بتوان بین ابن دانیال در مصر و عبید زاکانی در ایران، که با اندک تسامحی می‌توان آن دو را معاصر شمرد، مشابهتهایی یافت. لحن طنزآلود اشعار و مضامین و الفاظ مندرج در آثار ادبی هر دو شاعر، به ویژه با توجه به شرایط مشابه سیاسی ـ اجتماعی هر دو جامعه در یک عصر تا حدودی همسان است. پدیده‌هایی مانند تظاهر به دینداری و جاری ساختن حدود بیش از حد شرعی به وسیله امیر مبارزالدین محمد (نک: زرین‌کوب، ۵۱ ـ ۵۲) در ایران و نظیر همین رفتار از سوی ملک ظاهر بیبرس در مصر، واکنشهای مشابهی نزد دو شاعر برانگیخته است.

سه حکایت منثور و منظوم، چند منظومهٔ طبی و رجالی و مجموعه‌ای از اشعار، از ابن دانیال به جا مانده است. شعر که در آثار ابن دانیال جای خاصی دارد ــ چنانکه اغلب آنها یا منظوم است یا آمیخته‌ای از نثر و نظم ــ به عنوان وسیلهٔ مؤثری برای بیان مقاصد اجتماعی وی به کار می‌رود. این آثار عبارتند از:

۱. *طیف الخیال*، عجیب و غریب و *المُتَیَّم والضائع الیتیم* که می‌توان آنها را از نوع نمایشنامه‌های کمدی ـ انتقادی ـ اجتماعی انگاشت. این ۳ نمایشنامه در مجموع به نام اولی و همچنین *خیال الظل* مشهور گردیده‌اند و عمدهٔ شهرت ابن دانیال نیز به واسطهٔ همین نمایشنامه‌هاست. هر چند پیش از زمان ابن دانیال، وجود و اجرای نمایش در مصر ــ گرچه نه در تمام جهان اسلام ــ به صورت بازیهای کمدی و نمایشهای مذهبی سابقه داشته، چنانکه به قرن ۴ق/۱۰م هم می‌رسیده (بدوی، XIII/83/84) بااین‌حال درآثار ابن دانیال نوآوریهایی نهفته که تا آن زمان سابقه نداشته است (مقریزی، ۲(۱)/۹۵). زبان نمایشنامه‌ها از نثری فصیح برخوردار است، امّا گاه به گاه الفاظ و ترکیبات سست و عامیانه و اصطلاحات رکیک در آنها به کار رفته است (فروخ، ۳/۷۰۷). ابن دانیال با انتخاب شخصیتها (پرسوناژ) از طبقات پایین و پست جامعه (بدوی، XIII/92) هماهنگی اجزاء و تناسب اثر را حفظ می‌کند. ساختمان هر یک از سه نمایشنامه با دیگری متفاوت است و با این حال هر سه نیز ویژگیهای مشترکی دارند، همچون به کار رفتن آواز، موسیقی و رقص در آنها (همو، XIII/106)، چنانکه صفدی (۳/۵۱) نیز آن‌را در حقیقت طرب‌انگیز و رقص‌آوَر وصف کرده است. در آغاز هر نمایش مقدمه‌ای کوتاه، شامل مقصود و هدف نویسنده گنجانده شده است. *طیف الخیال* نخستین و بلندترین نمایشنامه است که در عین حال بهترین طرح و شخصیت‌پردازی را دارد، در حالیکه نمایشنامهٔ دوم، عجیب و غریب، دارای طرح مرتب و مشخصی نیست، اما بحث دربارهٔ سومین نمایشنامه یعنی *المتیّم والضائع‌الیتیم*، سخت دشوار می‌گردد، چرا که دست نوشتهٔ آن در بسیاری از مواضع از بین رفته است. ابراهیم حمّاده کوشیده تا این مواضع را دوباره‌سازی کرده، داستان را به هم پیوند دهد، با این حال داستان این نمایش بر خلاف نمایشنامهٔ دوم، از هماهنگی برخوردار است. این نمایشنامه‌ها تاکنون چندین بار به صورتهای گوناگون به چاپ رسیده‌اند و به چندین زبان دربارهٔ آنها نقد و بررسی به عمل آمده است. بدوی تمام این چاپها و نقد و بررسیها را مورد تحلیل قرار داده و کار نویسندهٔ مصری ابراهیم حماده را که به نام: *خیال‌الظل و تمثیلات ابن دانیال*، به سال ۱۹۶۳م در قاهره منتشر شده، بهترین و جامع‌ترین آنها به شمار آورده، اما در عین حال معتقد است که هنوز مطالعهٔ کافی دربارهٔ این نمایشنامه‌ها انجام نگرفته است (XIII/87-89, 90, 93-94, 102, 104, 106).

۲. *المختار من شعر ابن دانیال*، که گزیده‌ای از اشعار اوست و

صلاح صفدی آن را مرتب کرده و برای نخستین بار در ۱۹۷۸ م به‌کوشش محمد نایف الدلیمی در بغداد در ۳۳۴ صفحه منتشر شد (منجد، ۲۱/۵). حاجی خلیفه (۸۱۳/۱) به خلاصه‌ای از دیوان شعری به نام *عقد اللآل فی المختار من شعر الادیب محمد بن دانیال* اشاره کرده که چنین آغاز می‌شود: اَلْحَمْدُلِلهِ الَّذی اَلْهَمَنا سِحرَالبَیان، که ممکن است همان برگزیده‌های صفدی باشد و ظاهراً از دیوان ابن دانیال به جز همین خلاصه چیزی بر جای نمانده است. بروکلمان دو نسخهٔ خطی دیگر را نیز نشان داده است (GAL, S, II/2).

۳. *عقود النّظام فی من ولی مصر من‌الحکّام*، ارجوزه‌ایست شامل ۱۰۱ بیت. در این ارجوزه نام قضات مصر، از زمان فتح اسلامی، تا عهد خود ابن دانیال آورده شده که سیوطی (۱۳۸/۲ ـ ۱۴۲) آن‌را کاملاً نقل کرده و خود نیز در همانجا ذیلی بر آن افزوده است. ذیلهای چندی که به دنبال آن سروده شده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۸۶۵/۲؛ سخاوی، ۵۷۵؛ ظاهریه، ۱۵۲ ـ ۱۵۳) و اینکه ابن حجر عسقلانی آن‌را اساس کتاب *رفع‌الاصرعن‌قضاةمصر* خود قرار داد (حاجی خلیفه، همانجا؛ GAL,S,II/2)، حاکی از اهمیت و ارزش تاریخی این منظومهٔ کوتاه است. این ارجوزه به نام *جوهرةالنظام*... نیز نامیده شده است (سید، خطی، ۲۳۲/۱). نسخه‌ای از آن مربوط به سدهٔ ۸ق/۱۴م موجود است که در زیر هر بیت، شرح حال قاضی مذکور در همان بیت را شامل است (همو، «نوادر»، ۲(۳)/۲۰۳).

۴. *ارجوزة فی‌الطب*. نسخه‌ای از آن با تاریخ کتابت ۹۶۸ ق / ۱۵۶۱م به‌شمارهٔ ۲/۳۶۴۵ در ایاصوفیا موجود است (احسان اوغلی، ۳۹).

۵. *کفایة المتطبّب و نهایةالمتأدّب*، که با ارجوزهٔ قبل، دو اثر طبی ابن دانیال را تشکیل می‌دهند. نسخه‌ای از آن در بریل موجود است (GAL,S، همانجا).

۶. *شرح المقصود فی التصریف*، چنانکه از نامش پیداست در علم صرف است که تنها بغدادی (۱۴۱/۲) از آن یاد کرده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدررالکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، استانبول، کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۹؛ احسان اوغلی، اکمل‌الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*... استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به‌کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *از کوچهٔ رندان*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، «الاعلان بالتوبیخ» به‌کوشش فرانتس روزنتال، همراه *علم‌التاریخ عند*...، بغداد، ۱۹۶۳م؛ سید، خطی؛ همو، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، س ۳، شم ۲، ربیع‌الثانی ۱۳۷۷ق/نوامبر ۱۹۵۷م؛ سیوطی، *حسن‌المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (التاریخ)؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۴۱م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*؛ بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Badawi, M. M., "Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl", *Journal of Arabic Literature*, Leiden, 1982; GAL,S.

بخش علوم

اِبْنِ داوود، ابوبکر محمد بن داوود اصفهانی (۲۵۵ ـ ۲۹۷ ق/ ۸۶۹ ـ ۹۱۰ م)، فقیه ظاهری، ادیب، شاعر و گردآورندهٔ جنگی از سروده‌های عاشقانه. در بغداد به دنیا آمد، اما نیاکان او در اصفهان می‌زیسته‌اند (ابواسحاق شیرازی، ۷۶). آگاهی ما دربارهٔ زندگی او اندک است. از کودکی نزد پدر که خود بنیان‌گذار مکتب ظاهری در فقه است، به تحصیل پرداخت (ابن کثیر، ۱۱۰/۱۱). تیزهوشی او زبان‌زد مردم بود (ذهبی، ۱۰۹/۱۳)، چنانکه گفته‌اند در ۷ سالگی قرآن را حفظ داشت و در ۱۰ سالگی با ادیبان و شاعران هم‌روزگارش گفت و شنود و مناظره آغاز کرد (همو، ۱۱۰/۱۳؛ ابن فضل‌الله، ۳۰۵/۶). در فهم اخبار و احادیث نیز دارای بینش کافی بود، اما چندان به روایت حدیث نمی‌پرداخت، با اینهمه از پدرش و نیز تنی چند از محدثان روزگار خود احادیثی روایت کرده است (ذهبی، ۱۰۹/۱۳). در ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م، پس از مرگ پدر، به جای او نشست و به تدریس و افتاء پرداخت. این امر به سبب صغر سن وی پذیرفته نیامد. پس در پی آزمایش او برآمدند، اما او با هوشمندی و زیرکی ویژه‌ای در این آزمون پیروز شد و بر مسند خویش بماند (خطیب بغدادی، ۲۵۶/۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۳/۶ ـ ۹۴). برخی از فقهای هم‌روزگارش دانش فقهی او را ستوده‌اند و مسعودی (۲۵۴/۸) و ابن ندیم (ص ۲۷۲) از وی به عنوان فقیهی یگانه و دانشمند یاد کرده‌اند. به گفتهٔ ذهبی (۱۱۰/۱۳) ۴۰۰ نفر در درس وی شرکت می‌جسته‌اند (گرچه این سخن دربارهٔ پدر او نیز گفته شده است، نک: ابواسحاق شیرازی، همانجا). با اینهمه ابن سریج، پیشوای شافعیان، در دانش فقهی او به دیدهٔ تردید نگریسته، گفته است که او در مطالب کتاب *الزهرة* که ــ چنانکه خواهیم گفت ــ سراسر در ستایش عشق است، چیره دست‌تر و مشهورتر است تا در فقه. ابن داوود در پاسخ، ضمن اینکه کتاب *الزهرة* را یکی از امتیازات خویش دانسته، ابن سریج را به ناآگاهی دربارهٔ عشق و عدم درک آن کتاب متهم ساخته است (خطیب بغدادی، ۲۶۱/۵؛ ابن جوزی، همان، ۹۵/۶). یاقوت (۷۱/۱۸ ـ ۷۲) نیز به تفصیل دربارهٔ خطای آشکار ابن داوود در فهم قضیهٔ اجماع از نظر طبری سخن گفته است.

وی با گروهی از ادیبان، شاعران و فقیهان روزگار خویش دوستی و همنشینی داشت که از آن میان دو نحوی بزرگ، نِفطویه و ثعلب، و نیز ابن رومی شاعر و قاضی ابوعمر یوسف و ابن سریج را می‌توان نام برد (خطیب بغدادی، ۲۵۷/۵ ـ ۲۵۸؛ ابن خلکان، ۴۸/۱، ۲۶۱/۴) وگرچه ابن سریج بارها دربارهٔ مسائل فقهی با وی به مباحثه و مناظره پرداخت و در رد نظریات او دست به تألیف زد (خطیب بغدادی، ۲۶۰/۵؛ ابن خلکان، ۶۶/۲)، چندانکه ابن فضل‌الله (۳۰۹/۶) این دو را دشمن یکدیگر می‌پنداشت، اما چنان پیوندی میان آنان استوار بود که چون ابن سریج خبر مرگ رقیب و دوستش ابن داوود را شنید، به سختی

اندوهناک گردید و بنا به روایتی، به شب زنده‌داری پرداخت و مدتی به عزای وی نشست (صفدی، ۶۰/۳؛ ابن فضل‌الله، ۳۱۱/۶). نفطویه نیز پس از مرگ وی مدّتی گوشه نشینی گزید و از معاشرت با مردم پرهیز کرد (خوانساری، ۱۵۴/۱).

گزارشهایی که دربارهٔ فتواهای او در دست است، نشان می‌دهد که وی به پرسشهای جدی به گونه‌ای رندانه و گاه طنز آمیز پاسخ می‌داده است (نک: خطیب بغدادی، ۲۵۶/۵ ـ ۲۵۷؛ ابن فضل الله، ۳۰۵/۶ ـ ۳۰۶)، اما آنگاه که پرسش، خود آمیخته با طنز بود او نیز ذوق و چیره‌دستی ادبی خویش را بی‌پروا آشکار می‌ساخت (برای نمونه نک: استفتای کتبی ابن رومی، که وی را به کنایه مفتی عراق خوانده است: خطیب بغدادی، ۲۵۷/۵؛ ابن خلکان، ۲۶۱/۴). این پرسشها که غالباً از سوی ادیبان و شاعران مطرح می‌گردید، نشان دهندهٔ آن است که آنان بیشتر دوست داشتند امور فقهی مربوط به او را با مطایبه‌های شاعرانه بیامیزند و بیشتر در وی به عنوان ادیب و شاعری عاشق پیشه بنگرند (نک: خطیب بغدادی، همانجا).

اگرچه وی در مذهب ظاهری آثاری تألیف کرد و گزارشهایی دربارهٔ نظرات او در این مذهب در دست است (ابن فضل‌الله، ۳۰۸/۶)، اما احتمالاً شهرت وی در فقه، بیشتر مرهون مقام پدر اوست که پس از مرگ جای خویش را به فرزند داد. زیرا او، چنانکه خود گفته است، از هنگامی که به مکتب خانه وارد شد، دلمشغولی دیگری داشت و تا پایان عمر بر آن باقی ماند (خطیب بغدادی، ۲۵۹/۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۴/۶؛ ابن فضل‌الله، ۳۰۷/۶). گفته‌اند که وی در جوانی به یکی از همسالان خویش به نام محمدبن جامع یا محمد بن زُخْرُف دل بست و این دلباختگی او انگیزهٔ نوشتن کتابی دربارهٔ آداب عشق گردید (خطیب بغدادی، ۲۶۰/۵؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن فضل‌الله، ۳۱۰/۶). این کتاب که *الزهرة* نام گرفت و موجب شهرت فراوان ابن داوود گردید، نخستین اثری است که در آن دربارهٔ عشق از جنبه‌های گوناگون بحث شده است (نیکل، 6). وی خود از محمدبن جامع نام نبرده است، اما در مقدمهٔ کتاب با عباراتی شورانگیز دوستی را مخاطب قرار داده است که کتاب به خاطر او تألیف گردیده است (ابن داوود، ۱ ـ ۳) چه، این دوست از ابن داوود خواسته بوده است تا همدمی رازدار، دانا به شعر و ادب، آشنا به شعر شاعران رنجدیده و آگاه به رمز و راز عشق به وی بشناساند تا هم‌سخن تنهایی او باشد. وی حتی در اشعاری که خود برای آن دوست سروده است، به نام خویش اشاره‌ای نکرده و آنها را فروتنانه به «بعض اهل هذا العصر» نسبت داده است (مسعودی، ۲۵۵/۸؛ ابن داوود، جم؛ نیکل، 5). کتاب در ۱۰۰ باب تألیف شده است که هر باب آن حدود ۱۰۰ بیت از اشعار شاعران عرب را دربردارد (ابن داوود، ۴). در بخش نخست که ۵۰ باب از کتاب را تشکیل می‌دهد، ابن داوود به شرح ماهیت عشق، دلایل پیدایی آن، احوال عشاق پس از استوار شدن عشق و نیز به جدایی و بی‌وفایی معشوق پرداخته و گویی خواسته است نشان دهد که شور و محبت دو سویه تا کجا پیش می‌رود. در پایان نیز به شرح چگونگی وفاداری عاشق و معشوق در زمان حیات و پس از مرگ هریک از آن دو پرداخته است (ص ۵).

نخستین فصل کتاب با شرح نخستین دیدار عاشق و معشوق آغاز می‌گردد، زیرا چه بسا عشقی که بذر آن به دیداری و یا شنیدن سخنی از معشوق بارور گردد (صص ۸، ۱۴)، چه، دیدار زیبارویان و نظر به آنان، به زعم وی مباح بوده است (خطیب بغدادی، ۲۶۲/۵) و این عقیده‌ای است که او به سبب آن بارها مورد نکوهش ابن سریج قرار گرفته است (ابن خلکان، ۲۶۰/۴)؛ اما آنکه دیدارهایش بسیار باشد، ناگزیر رنجی فزون‌تر خواهد برد (ابن داوود، ۸). نخستین دیدار اگر به عشق بینجامد، عشق بر عقل پیروز می‌گردد، اما شوق رسیدن به معشوق «عقل و عشق» را اسیر خواهد ساخت (همو، ۱۸). اگر عاشق خواهد که درد عشق را داروی خویش سازد، البته شفا نخواهد یافت (همو، ۲۹)، درد عشق را باید با طبیب آن درمیان نهاد (همو، ۳۶)، اما شکوهٔ عشق چندان است که در برابر آن زبانِ فصیح ناتوان می‌گردد (همانجا) و سرسختی دلاوران به سستی می‌گراید (همو، ۲۳). از این پس همهٔ فصلهای کتاب به رمز و راز عشق و چگونگی رفتار عاشق در بلایی که در آن گرفتار آمده، اختصاص یافته است. بخشِ نخست کتاب با دو فصل دربارهٔ وفاداری عاشق و معشوق پایان می‌یابد (صص ۳۵۵، ۳۶۱).

در بخش دوم که دربرگیرندهٔ ۵۰ فصل باقی ماندهٔ کتاب است، مؤلف به فنون گوناگون شعر پرداخته و به گفتهٔ خویش به انتخابی اندک از بسیار در موضوعی گسترده بسنده کرده است (ص ۴). ابن داوود در این کتاب سیری منظم و منطقی را دنبال کرده است، بدین گونه که در آغاز هر باب اصلی را مطرح ساخته و آنگاه به ترتیبی ویژه و باذکر شواهد شعری به تفسیر و توجیه آن پرداخته است. به عنوان مثال در باب ۱۳ روی پوشیدن معشوق از عاشق را به دو گونه تقسیم کرده است: یکی از سر اضطرار و یکی از سر اختیار؛ «حجاب اضطراری» آن است که بر معشوق تحمیل شده باشد؛ اما «حجاب اختیاری» را چند علت باشد که از آن جمله است آزمایش محبوب، برانگیختن عشق او... (صص ۱۰۴ ـ ۱۱۱). (برای نمونه‌های دیگر نک: باب دوم، ص ۱۸، باب هفتم، ص ۵۹، جم).

کتاب *الزهرة* از دیدگاههای گوناگون دارای اهمیت است. نخست آنکه ابن داوود عشق را از قلمرو تکیهٔ محض بر صفات جسمانی معشوق، بدان گونه که بازتاب آن را در «نسیب» عربی می‌بینیم، خارج ساخته و معنویتی خاص بدان بخشیده است. سپس عشق را از دیدگاههای گوناگون مورد بررسی قرار داده است و به نقل نظریات فیلسوفان، منجمان، طبیبان و عارفان پرداخته و آن را نتیجهٔ آشنایی و همسانی روانها دانسته است (ص ۱۴). به دیدهٔ وی آنگاه که دو روح همسان و موافق در برابر یکدیگر قرار گیرند، عشق سرنوشتی گریزناپذیر می‌گردد (صص ۱۵ ـ ۱۶)، چه روانهای عاشق و معشوق

پیش از آفرینش آن دو به یکدیگر تعلق داشته‌اند و این وابستگی پس از مرگ نیز از میان نخواهد رفت (ص ۱۵). عشق امر شگفت‌انگیزی است که بر آدمی چیره می‌گردد، بی‌آنکه او علت آن را بداند (همانجا). ابن داوود اگرچه عشق را وسیلهٔ پالایش روح و نزدیک شدن به خدا نمی‌داند (ماسینیون، I/390)، اما سخت به تقدیس آن می‌پردازد، تا آنجا که بر پایهٔ حدیثی مشهور از پیامبر (ص) می‌گوید «کسی که عاشق شود و نهان دارد و پرهیزگاری پیشه کند و بمیرد، شهید مرده است» (خطیب بغدادی، ۲۶۲/۵؛ صفدی، ۶۰/۳). در نظر وی آن‌کس که عاشق نشده باشد و نداند عشق چیست، چونان سنگ صخره است (ص ۵۹). از دیدگاه او ناچیز شمردن خویش در برابر دوست نشانهٔ ذوق و ظرافت است (ص ۵۲) و عشق چندان مقدس است که حتی اعمال دینی معشوق، آنگاه که عاشق را بیازارد، مورد قبول خداوند واقع نمی‌گردد (ص ۶۷). اگرچه ابن‌داوود مایه‌های اصلی نظریهٔ خویش را از شعر عشاق بزرگی چون کُثیِّر و جَمیل برگرفته است، اما تفسیرهای شورانگیزش این مایه‌ها را آشکارتر ساخته است. او در سنجش اشعار شاعران معیاری بجز معیارهای معمول در دست دارد و هر شعر و هر سخنی را با ترازوی عشق می‌سنجد و نقاط قوت و ضعف آن را تنها از این جنبه می‌نگرد (برای نمونه نک: صص ۱۳ - ۱۴، ۲۴ - ۲۵، ۳۶، جم). وی از احادیث و آیات قرآنی نیز برداشتهایی مطابقِ با نظر خویش دارد (صص ۱۴، ۳۶). طرفه آنکه گاه برای تأیید نظر خود دربارهٔ احادیث و آیات به سروده‌های شاعرانی چون طَرَفة‌بن عبد و جمیل روی آورده است (ص ۱۴). نظر به شهرت کتاب حتی در زمان حیات ابن‌داوود، می‌توان پنداشت که غالب ادیبان و عرب‌زبانان صاحب ذوق با اشتیاق تمام آن را می‌خوانده‌اند. مثلاً ابن‌دُرید در محفل یکی از امیران میکالی، این کتاب را به سان دل‌آویزترین «گردشگاهها» دانسته است (یاقوت، ۱۴۲/۱۸). از سوی دیگر بررسی این کتاب جنبه‌هایی از شخصیت پیچیدهٔ ابن‌داوود را روشن می‌سازد: وی با آنکه آتش شوق همواره در سینه‌اش زبانه می‌کشید (ص ۳۹) به گفتهٔ خود هرگز دامن به حرام نیالود (صفدی، ۵۹/۳) و با تکرار آن حدیث از پیامبر (ص) همواره بر پاکدامنی و پرهیزگاری خویش تأکید ورزید (همو، ۶۰/۳) و تنها به نظر مباح بسنده کرد (همو، ۵۹/۳). با اینهمه در کتاب وی بارها به وصل عاشق و معشوق اشارت رفته است (صص ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۵) و هرگز در نکوهش آن سخنی گفته نشده است. از سوی دیگر در اشعاری که برای محمدبن جامع سروده، گاه عشق را چیزی برخاسته از روح دانسته (ذهبی، ۱۱۲/۱۳) و گاه در وصف زیبایی معشوق چنان داد سخن داده است که وی را یوسف چهره‌ای دانسته که روی او به ماه می‌ماند و آنکس که در وجود حوریان شک دارد باید به چهرهٔ وی بنگرد، زیراکه سرشت او از سرشت حور پرداخته شده است (ابن فضل‌الله، ۳۰۹/۶ - ۳۱۰؛ خطیب بغدادی، ۲۶۰/۵). اندیشه‌هایی که در این کتاب آمده است با گزارشهایی که دربارهٔ شخصیت ابن‌داوود در دست است، همسانی بسیار دارد. او شخصیتی زودرنج و حساس داشت و نازک خیال بود. دربارهٔ حساسیت و زودرنجی او داستانی از آغاز کودکی وی در دست است که می‌گوید: کودکان همبازی وی به او لقب عصفورالشوک (دم جنبانک) داده بوده‌اند (خطیب بغدادی، ۲۶۵/۵؛ ابن‌فضل‌الله، ۳۰۵/۶). وفا و پایداری او در دوستی نیز نتیجهٔ همین خصوصیات بوده است (نک: خوانساری، ۱۵۴/۱). این ویژگیها چندان در وی استوار بود که تا دیرزمانی پس از او نیز در این باره داستانها نقل می‌کرده‌اند (ابن جوزی، *ذم‌الهوی*، ۱۲۱ - ۱۲۲؛ صفدی، ۵۹/۳). بر این خصوصیات، خوش‌بیانی و خوش‌پوشی و آراستگی وی را نیز باید افزود (ذهبی، ۱۱۰/۱۳). وی نمونهٔ کامل دانشمند و ادیبی آراسته و عاشق‌پیشه در محافل اشرافی بغداد بود.

کتاب *الزهرة* بعدها مورد توجه متکلم و فقیه ظاهری دیگر، یعنی ابن‌حزم (ﻫ م) قرار گرفت که اثر معروف خود، *طوق‌الحمامة* را دربارهٔ عشق و عاشقی در ۳۰ باب نوشت. اثر ابن‌حزم که در مقایسه با کتاب ابن‌داوود بسیار کوچک‌تر است، از نظر عمق فلسفهٔ عشق بر آن برتری دارد، چه ابن‌حزم این امتیاز را داشته است که در سن کمال (۲۸ سالگی) و با دستمایه‌ای از دانش و تجربه به تألیف کتاب خویش بپردازد (نیکل، 7)، در حالی که ابن‌داوود نوشتن کتاب *الزهرة* را از نوجوانی و از آنگاه که در مکتب‌خانه درس می‌خواند، آغاز کرده بود (مسعودی، ۲۵۵/۸). با این حال تفاوت عمده در آن است که ابن حزم بر خلاف ابن‌داوود، فقیهی سخت‌گیر و پرخاشجو بود و حتی نظر به چهرهٔ معشوق را نیز جایز نمی‌دانست، و این جنبه از شخصیت او در رساله‌اش نیز پدیدار گردیده است. ابن‌داوود سرانجام خشم برخی از فقها را برانگیخت، چنانکه ابن‌جوزی کتاب *ذم‌الهوی* را در نکوهش عشق تألیف کرد و ابن‌قیم جوزیه (ص ۵۶) نیز به سختی بر وی تاخته است.

بجز کتاب *الزهرة* یک رویداد تاریخی نیز بر شهرت وی افزوده است: گفته‌اند که او در فتوای قتل حلاج شرکت داشته است (ماسینیون، I/591). این موضوع اگرچه اندکی شگفت می‌نماید، اما با توجه به مسلک ظاهری او که عشق را مختص انسان و کیفیتی صرفاً این جهانی می‌داند (ابن‌داوود، ۴؛ ماسینیون، I/400) توجیه‌پذیر است. وی در ابتدای کتاب خویش روشن ساخته است که از نظر او عشق هیچ ارتباطی با امور دینی ندارد (همانجاها). بنابراین عشق دوسویهٔ انسان و خدا در نظر او پذیرفتنی نیست. به گفتهٔ ماسینیون (I/378) فتوای ابن‌داوود دربارهٔ حلاج در ۲۸۸ ق صادر شده است. ابن‌داوود در این تاریخ، سی و دو سال داشته و این سن برای صدور چنین فتوایی چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. از سوی دیگر گویا سرنوشت حلاج از پیش تعیین شده بود، چه فتوای ابن‌سریج پیشوای شافعیان که مخالف ابن‌داوود بود (ماسینیون، I/591) و از اعتباری افزون‌تر نیز برخوردار بود، پذیرفته نشد. اما فتوای ابن‌داوود ۱۲ سال پس از مرگ او به اجرا درآمد و حلاج به دار آویخته شد (ابن‌اثیر، ۱۲۶/۸). ابن‌داوود در

۴۲ سالگی (ابن‌خلکان، ۲۶۱/۴) در حالیکه با نفطویه از عشق بدفرجام خود سخن می‌گفت، درگذشت. بدین سان، حلاج و ابن‌داوود هر دو بر سر عشق جان باختند؛ یکی بر سر عشق خدا، و دیگری، عشق انسان.

با همهٔ این احوال، تألیف کتابهای متعدد و نیز شغلی که ابن‌داوود بر عهده داشت، بر دانش و فضل او و حرمتی که میان مردم از آن برخوردار بود، دلالت دارد، اما متأسفانه مردم، چنان شیفتهٔ زهرهٔ او شدند که دیگر کتابهایش به دست فراموشی سپرده شد، چنانکه امروزه از ۱۴ کتابی که به او نسبت داده‌اند، حتی یکی هم بر جای نمانده است. شگفت آنکه پدرِ او که خود بنیان‌گذار مکتب ظاهری بود، کتاب فرزند خردسال را می‌خواند و او را از این آیین باز نمی‌داشت (صفدی، ۵۸/۳).

آثار: چنانکه گفته شد، همهٔ آثار ابن‌داوود، بجز کتاب *الزهرة*، از دست رفته است. بخش اول *الزهرة* به کوشش لویس نیکل و با همکاری ابراهیم عبدالفتاح طوقان در ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م در بیروت، و بخش دوم آن به کوشش ابراهیم سامرایی و نوری الهمیسی در بغداد به چاپ رسیده است.

آثار منسوب: ۱. *الوصول الی معرفة الاصول*، ۲. *الانذار*، ۳. *الاعذار*، ۴. *الایجاز*، ۵. *الرد علی ابن‌شرشیر*، ۶. *الرد علی ابی عیسی الضریر*، ۷. *الانتصار من ابی‌جعفر الطبری* (ابن‌ندیم، ۲۷۲). مسعودی (۲۵۵/۸) سه کتاب اخیر را یک کتاب دانسته است. صفدی (۵۸/۳) هفت کتاب دیگر به نامهای: *مختارالاشعار*، *البراعة*، *الانتصار* (لابیه من الناشی المتکلم)، *التقصّی فی الفقه*، *الفرائض*، *المناسک* و *اختلاف مسائل الصحابة* نیز به وی نسبت داده است که در دیگر مآخذ دیده نمی‌شود. افزون بر این او *الایجاز* را ناتمام دانسته است.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ همو، *ذم الهوی*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۲م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *طوق‌الحمامة*، به کوشش صلاح‌الدین القاسمی، تونس، ۱۹۸۵م؛ ابن‌داوود؛ محمد، *النصف الاول من کتاب الزهرة*، به کوشش لویس نیکل و ابراهیم عبدالفتاح طوقان، بیروت، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک‌الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌قیم جوزیه، محمدبن ابی‌بکر، *حکم‌النظر الی النساء*، به کوشش محمد عبدالرحیم، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقها*، بغداد، ۱۳۵۷ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Massignon, Louis, *La passion de Hallāj*, Paris, 1975; Nykl, A.R., Foreword to *Kitāb Al-Zahrah* (نک: ابن‌داوود در همین مآخذ)

محمد سیدی

اِبْنِ داوودِ حِلّی، ابومحمد حسن بن علی، ملقب به تقی‌الدین (۶۴۷ - بعد از ۷۰۷ ق / ۱۲۴۹ - بعد از ۱۳۰۷م)، رجالی، فقیه و ادیب امامی. از زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. همین قدر می‌دانیم که وی نزد دانشمندان بنام حله در آن روزگار، چون محقق حلی و جمال‌الدین احمد بن‌طاووس دانش آموخت (ابن داوود، *الرجال*، ۴۵، ۸۳). ابن داوود (همان، ۷ - ۸) از ابن جهیم اسدی (هـ م) نیز روایت کرده و امینی (۶/۶ - ۷) بدون ذکر مستند خود، نجیب الدین یحیی بن سعید حلی، خواجه نصیر طوسی و پدر علامه حلی، یوسف بن علی را نیز از مشایخ او دانسته است. ابن داوود همدرس غیاث الدین عبدالکریم بن احمد بن طاووس بوده (ابن داوود، همان، ۲۲۷) و از وی روایت نیز کرده است (مجلسی، ۱۲/۱۰۶ - ۱۳). ابن داوود (همانجا) به قرینهٔ اینکه ابن طاووس را «بغدادی التحصیل» خوانده و از طرف دیگر گفته که تا هنگام مرگ قرین او بوده، احتمالاً مدتی نیز در بغداد اقامت داشته است. همچنین براساس بیتی از ارجوزهٔ *عقد الجواهر*، او در ذیقعده ۷۰۰ / ژوئیه ۱۳۰۱ در کاظمین بوده است. نیز در ارجوزهٔ *المنهج القویم*، از نعمت مجاورت و زندگی در نجف یاد کرده است (نک: ابن داوود، *سه ارجوزه*، ۱۴۹، ۲۵۶). از راویان او، رضی‌الدین علی بن احمد مزیدی، زین الدین علی بن طراد مطار آبادی و تاج الدین محمدبن قاسم بن مُعَیّه در منابع یاد شده‌اند (شهید اول، ۷۷؛ حر عاملی، ۷۱/۲؛ مجلسی، ۱۹۶/۱۰۴، ۱۵۳/۱۰۵، به نقل از اجازات شهیدین). ابن داوود شهرت خود را مرهون کتاب *الرجال* است. البته آثاری نیز در فقه داشته و قدرت ادبی او نیز مورد ستایش جمعی از بزرگان قرار گرفته است (نک: مجلسی، همانجاها؛ افندی، ۲۵۴/۱). در کتاب *الرجال*، همان گونه که او خود در مقدمهٔ آن (صص ۳ - ۴) متذکر شده، نخستین بار شیوه‌ای دنبال شده که در آثار رجالی شیعی متقدم نظیر ندارد و آن رعایت ترتیب حروف تهجی در ذکر نامهای رجال و پدر و جد ایشان است. علاوه بر این چون مؤلف به قصد انتخاب و جمع مطالب کتب رجالی متقدم، مانند آثار کشی، طوسی، نجاشی، ابن غضائری و دیگران، کتاب را تألیف کرده، به منظور اختصار برای هر یک از منابع رجالی و نیز هر یک از معصومین (ع) رمزی وضع کرده است. ابن داوود در این کتاب جز موارد اندکی از متأخرین پس از شیخ طوسی سخن نگفته است. شیوهٔ او در رموز قراردادی، سرمشق دیگران در نوشتن آثار رجالی متأخر بوده است. بعضی از علمای شیعه چون پدر شیخ بهایی، رجال ابن داوود را بی‌نیازکننده از دیگر کتب رجال دانسته و برخی چون مولی عبدالله شوشتری به دلیل اشتباهات در نقل از متقدمین، آن را غیر قابل اعتماد دانسته‌اند. عده‌ای نیز راه میانه در پیش گرفته، آن را در ردیف سایر کتب رجالی قرار داده‌اند (نوری، ۴۴۲/۳). این اثر به گفتهٔ خود ابن داوود (*الرجال*، ۴۶) تا حد زیادی مرهون اشارات استادش احمد بن طاووس است که بر اهمیت آن می‌افزاید. البته شهرت عالم معاصر وی، علامه حلی و کتابش، *خلاصة الاقوال*، تا حدودی کتاب رجال او را تحت الشعاع قرار داده و این خود باعث عدم اقبال به کتاب وی گشته است. شاید وقوع پاره‌ای تصحیفات در کتاب وی و در نتیجه نسبت عدم ضبط به او ، ناشی از عدم‌دقت ناسخان بوده باشد (برای توضیح

بیشتر در مورد این تصحیفات نک: کلباسی، ۹۲، ۹۴؛ بحرالعلوم، ۱۸؛ شوشتری، ۶۳/۱).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الرجال*: این کتاب یک بار در ۱۳۸۳ ق به کوشش سیدجلال الدین محدث در تهران و بار دیگر در ۱۳۹۲ ق به کوشش محمد صادق بحر العلوم در نجف به چاپ رسیده است؛ ۲ ـ ۴. «ارجوزة فی الکلام»، «عقد الجواهر فی الاشباه والنظائر» و «المنهج القویم فی تسلیم التقدیم» که در یک مجلد تحت عنوان *سه ارجوزه* (نک: مآخذ همین مقاله) به چاپ رسیده است. «ارجوزة فی الکلام» (صص ۵۱ ـ ۱۰۱) منظومه‌ای است زیبا و بلند در ۱۴۵ بیت که ناتمام می‌نماید و با الفاظی موجز از اعتقادات کلامی شیعه سخن می‌گوید. در *سه ارجوزه* (صص ۱۰۳ ـ ۱۰۵) ۳۳ بیت از سراینده‌ای مجهول به چاپ رسیده که در همان مجموعهٔ خطی که *ارجوزة فی الکلام* در آن یافت شده، موجود بوده و احتمال دارد قسمتی از بخش نهایی *ارجوزة فی الکلام* باشد؛ *عقد الجواهر فی الاشباه والنظائر* (صص ۱۸۳ ـ ۲۵۶) ارجوزه‌ای است فقهی که ابن داوود در شرح حال خود (*الرجال*، ۱۱۲)، با این نام از آن یاد کرده، ولی در نسخهٔ چاپی عنوان *جواهر الکلام فی الاشباه و النظائر* بدان داده شده است. ارجوزه با ۱۳۰۹ بیت در ۱۰ ذیقعدهٔ ۷۰۰ / ۱۷ ژوئیهٔ ۱۳۰۱ در شهر کاظمین سروده شده است. گفتنی است که ابن داوود در این ارجوزه (ص ۲۵۶) وعدهٔ شرح آن را داده و شاید به این وعده عمل هم کرده باشد. به هر حال افندی (۲۵۷/۱) در ایروان کتابی با عنوان *عقدالجواهر* منتسب به این داوود و به خط کفعمی دیده که منظوم نبوده است؛ *المنهج القویم فی تسلیم التقدیم* (صص ۱۴۹ ـ ۱۷۳) ارجوزه‌ای است با ۲۰۱ بیت، مشتمل بر داستانی از مباحثه‌ای خیالی یا حقیقی پیرامون شایسته‌ترین فرد برای احراز مقام خلافت پس از پیامبر (ص) کـه در مجلسی از علمای مذاهب مختلف در شهر بغداد انجام گرفته است.

ب ـ خطی: ۱. *التحفة السعدیة* که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ موزهٔ بغداد موجود است (نک: نقشبندی، ۲۳۲/۱)؛ ۲. *تحصیل المنافع* در فقه که به گفتهٔ افندی (همانجا) شاید شرح *شرائع* یا شرح *المختصر النافع* محقق حلی باشد. از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانهٔ روضاتی در اصفهان موجود است (جامعه، ۳(۱)/۱۶)؛ ۳. *الجوهرة فی نظم التبصرة*، در فقه که دو نسخه از آن در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی (شم ۵۰۹۰/۱، ۵۶۱۳) موجود است (مرعشی، ۲۸۵/۱۳، ۱۵/۱۵)؛ ۴. *المقتصر من المختصر* که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ مجلس یافت می‌شود (نک: مدرسی، ۱۰۹).

لازم به ذکر است که ابن داوود در شرح حال خود (*الرجال*، ۱۱۲ ـ ۱۱۳) علاوه بر آنچه یاد شده، از تعدادی آثار دیگر در فقه و عقاید و نحو و عروض و منطق یاد کرده که برخی از آنها منظوم است. همچنین به گفتهٔ افندی (۲۵۳/۱ ـ ۲۵۴)، سید حسین مجتهد عاملی رساله‌ای مشتمل بر روایاتی از ائمه (ع) به ابن داوود نسبت داده و از آن در کتابش، *دفع المناواة عن التفضیل والمساواة* نقل کرده است.

مآخذ: ابن داوود حلی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، *سه ارجوزه*، به کوشش حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ افندی، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ بحرالعلوم، محمد صادق، مقدمه بر *کتاب الرجال* ابن داوود حلی، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲ م؛ جامعه، خطی؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ ق؛ شهید اول، محمد بن مکی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ کلباسی، ابوالهدی، *سماء المقال فی تحقیق علم الرجال*، به کوشش محمد علی روضاتی، قم، ۱۳۷۲ ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ م؛ مرعشی، خطی؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ نقشبندی، اسامه ناصر و عامراحمد قشطینی، *المخطوطات الفقهیة*، بغداد، ۱۹۷۵ م؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ ق.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ داوودِ قُمی، ابوالحسن محمد بن احمد بن داوود (د ذیحجهٔ ۳۶۸ق/ژوئیهٔ ۹۷۹م)، محدث و فقیه شیعی. در خاندانی اهل علم زاده شد. پدرش احمد بن داوود محدثی کثیرالحدیث بود که نجاشی (ص ۹۵) او را توثیق کرده است. مادرش خواهر محدث موثق سلامة بن محمد اَرزَنی بود که پس از ازدواج با احمد بن داوود همراه او به قم رفت‌و محمددرآنجا به دنیاآمد. ابن داوود چندی پیش از ۳۳۳ق/۹۴۵م رهسپار بغداد شد و در آنجا اقامت گزید و به تدریس حدیث پرداخت (همو، ۱۹۲، ۳۸۴). از گفتهٔ نجاشی (ص ۳۸۴) که او را شیخ و عالم شیعه بین قمیان در زمان خود معرفی کرده، مرتبهٔ علمی او دانسته می‌شود. همو از ابن غضایری نقل کرده که وی کسی را حافظ‌تر و فقیه‌تر و آشناتر به حدیث از ابن داوود ندیده بوده است (همانجا). ابن داوود بجز پدر و داییش سلامة بن محمد از افراد بسیاری از جمله محمدبن‌حسن‌بن‌احمد بن ولید قمی، محمد بن یعقوب [کلینی]، ابن عقده و پدر شیخ صدوق روایت کرده است (نجاشی، ۳۵، ۶۰، ۸۲، ۱۹۲، ۴۵۵؛ طوسی، *تهذیب*، ۳۰۲/۱؛ در مورد دیگر مشایخ وی نک: نجاشی، ۵۰، ۹۷، ۳۷۳؛ طوسی، *رجال*، ۴۵۴؛ خویی، ۳۳۲/۱۴). علاوه بر پسرش احمد (طوسی، رجال، ۴۴۹) کسانی چون شیخ مفید، ابن غضایری، ابن عبدون، ابو غالب زراری و ابن نوح نیز از او روایت کرده‌اند (زراری، ۲۸؛ نجاشی، ۸۲؛ طوسی، *فهرست*، ۱۳۶). همچنین وی در ۳۶۰ق به محمدبن‌عبدالله‌بن‌عبدالرحمن بن سمیع اجازهٔ روایت داده است (ابن طاووس، عبدالکریم، ۱۴۰ ـ ۱۴۱). ابن داوود در بطحیه درگذشت و همانجا نیز دفن گردید. استخوانهای وی سپس به بغداد منتقل و در مقابر قریش دفن شد (ابن غضایری، ۱۰۴؛ نجاشی، ۳۸۵).

آثار: از تألیفات متعدد او تنها یک نسخهٔ خطی از *کتاب المزار* باقی مانده است (آستان، ۵۱/۲) که احتمالاً همان *کتاب الزیارات والفضائل* است که ابن طاووس (علی) در *اقبال* (صص ۵۶۷ ـ ۵۶۸) از آن نقل کرده است. آثار منسوب به ابن داوود به گزارش نجاشی (ص ۳۸۴) عبارتند از: ۱. *کتاب البیان عن حقیقة الصیام*؛ ۲. *کتاب الحدیثین المختلفین*؛ ۳. *کتاب الذخائر*؛ ۴. *کتاب الرد علی ابن*

قولویه فی الصیام، ۵. *کتاب الرد علی المظهر الرخصة فی‌المسکر*؛ ۶. *کتاب الرسالة فی عمل‌السلطان*؛ ۷. *کتاب السبحة* (یا *کتاب الشیخة*: قهپایی، ۱۳۴/۵، که تصحیف به نظر می‌رسد)؛ ۸. *کتاب صلوات الفرج وادعیتها*؛ ۹. *کتاب العلل*؛ ۱۰. *کتاب فی عمل شهر رمضان*؛ ۱۱. *کتاب الممدوحین والمذمومین* (نیز نک‍: طوسی، همانجا). لازم به ذکر است که کتاب *الرد علی ابن قولویه فی‌الصیام* در ردّ نظر ابن قولویه فقیه معاصر ابن داوود مبنی بر عدم نقصان ماه رمضان نوشته شده بود (ابن طاووس، علی، ۶) و ابن قولویه نیز متقابلاً در دفاع از نظر خود کتاب *الرد علی ابن داوود فی عدد شهر رمضان* را نوشته است (نجاشی، ۱۲۴).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة‌الغری*، نجف، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن غضائری، حسین بن عبیدالله، «تکملة رسالة ابی غالب الزراری فی آل اعین»، همراه کتاب *رسالة فی آل اعین* (نک‍: زراری در همین مآخذ)؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال *الحدیث*، نجف، ۱۳۹۸ق؛ زراری، ابو غالب، *رسالة فی آل اعین*، به کوشش محمد علی ابطحی اصفهانی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *فهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، المکتبة المرتضویة؛ قهپایی، عنایت‌الله، *مجمع‌الرجال*، به کوشش علامه اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۷ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم، ۱۰۴۷ق.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ دایه، شهرت دو تن از دیوانسالاران و دانشمندان برجستهٔ شیعی مذهب دربار عباسیان و سپس طولونیان مصر، در سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰م:

۱. ابوالحسن، یا ابویعقوب یوسف بن ابراهیم بن دایهٔ بغدادی مصری (د ۲۶۵ ق / ۸۷۹م)، معروف به کاتب و حاسب (مسعودی، ۲۶۲/۶، ۴۲۶؛ یاقوت، ۱۵۵/۵؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۴۹/۲) نویسنده و ادیب. وی در بغداد دیده به جهان گشود. در منابع کهن تاریخ تولد او ذکرنشده، ولی سزگین سال تولد او را ۱۸۰ ق/۷۹۶م ذکر کرده است (GAS, I/373). مادر او دایهٔ خلیفه، ابواسحاق ابراهیم‌بن مهدی (خلافت: ۲۰۱ ـ ۲۰۳ ق / ۸۱۷ ـ ۸۱۹م) بود و به همین سبب او و فرزندش ابوجعفر احمد را «ابن دایه» خوانده‌اند. بنابراین یوسف و ابراهیم‌بن مهدی برادر رضاعی بودند (یاقوت، ۱۵۴/۵، ۱۵۹؛ قس: مسعودی، ۳۰۵/۲ که شاید به همین سبب او را یوسف‌بن ابراهیم‌بن مهدی خوانده است).

یوسف از ندیمان ابراهیم‌بن مهدی و ظاهراً از کارمندان دیوانی او بود (ابوالفرج، ۲۶۸/۱، ۱۶/۶؛ مسعودی، ۲۶۲/۶؛ EI^2). از این رو با دانشمندان و پزشکان مشهور چون جبرائیل‌بن بختیشوع و احمدبن هارون شرابی رابطه داشت (یاقوت، همانجا؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۵۷/۲). بعد از مرگ ابراهیم‌بن مهدی، یوسف در ۲۲۵ ق / ۸۴۰م بغداد را به قصد دمشق ترک گفت (یاقوت، همانجا) و در آنجا ظاهراً با عیسی‌بن حکم پزشک رابطه یافت (ابن‌قفطی، ۲۴۹). اما در دمشق نماند و راهی مصر شد و در قاهره اقامت گزید (سوتر، 42). آنگاه به دربار احمدبن طولون (حک ۲۵۴ ـ ۲۷۰ ق / ۸۶۸ ـ ۸۸۴م) پیوست و در آنجا ضمن دبیری، وظیفهٔ ادارهٔ امور مالی را برعهده گرفت (GAS، همانجا). چون یوسف با دولت عباسی و ابن‌مدبر، رئیس دیوان خراج و رقیب پیشین ابن طولون (ابن اثیر، ۱۸۷/۷) ارتباط داشت (EI^2)، احمدبن طولون در حق وی بد گمان شد و او را به زندان افکند، ولی اندکی بعد با شفاعت عدهٔ زیادی از دوستانش از زندان رهایی یافت (یاقوت، ۱۵۵/۵ ـ ۱۵۹).

یوسف‌بن ابراهیم را که گاه با عنوان حاسب (حسابگر) از او یاد می‌کنند، از شاگردان اسماعیل‌بن ابوسهل‌بن نوبخت (از شیوخ امامیه) شمرده‌اند (قس: یاقوت، ۱۵۵/۵) و چون علاوه بر این، دو فرزند وی، قاسم و احمد نیز شیعه بوده‌اند، شیعی بودن یوسف را نیز محتمل دانسته‌اند (امین، ۳۱۶/۱۰). داستانی که یاقوت دربارهٔ یاری ابن‌دایه به یکی از بزرگان طالبیان مصر ذکر کرده (۱۵۸/۵، ۱۵۹)، نیز مؤید این معنی است. یوسف‌بن ابراهیم سرانجام در مصر درگذشت. به نظر می‌رسد که ابن طولون همواره به او بدگمان بوده است. زیرا پس از مرگ او، دو پسرش احمد و قاسم را با کتاب و نوشته‌های او توقیف کرد تا مگر سندی دال بر جاسوسی آنها بیابد، اما چون چیزی نیافت آزادشان کرد (یاقوت، ۱۵۸/۵).

آثار: آثاری به ابن‌دایه نسبت داده شده که تاکنون چیزی از آنها به دست نیامده است. این آثار عبارتند از:

۱. *اخبار ابراهیم‌بن مهدی* که مسعودی (۶۸/۷) به ویژه بر بخشی از آن که مربوط به روزگار عزل و اختفای ابراهیم است، تأکید کرده و چنین می‌نماید که آن کتاب در دسترس او بوده است و ابوالفرج اصفهانی در *اغانی* (مثلاً ۲۵۳/۱، ۲۶۸، ۱۶/۶، ۲۴۹) نیز ظاهراً بیشتر اطلاعات خود را دربارهٔ ابراهیم‌بن مهدی از این کتاب بر گرفته است.

۲. *اخبار ابی‌نواس و المختار من شعره*. ابن‌ندیم این کتاب را به یوسف‌بن دایه نسبت داده است (۱۸۲/۱؛ قس: واصف، ۸).

۳. *اخبار الطب* یا *اخبار الاطباء* یا *اخبار المتطببین مع‌الملوک*، کتابی در تاریخ پزشکان و دستورات طبی آنها به سلاطین دربارهٔ خوردنیها و نوشیدنیها (مسعودی، ۶۸/۷؛ یاقوت، ۱۵۹/۵؛ صفدی، ۵۴/۱). ظاهراً ابن‌قفطی (ص ۲۴۸) و ابن ابی‌اصیبعه (مثلاً ۱۱۸/۱، ۴۹/۲ ـ ۵۷) و ابن حوقل به تصریح خود او (۱۲۴/۱) برخی از اطلاعات خود را از ابن دایه (پدر) گرفته‌اند. این کتاب به فرزند او احمدبن یوسف نیز نسبت داده شده است (GAL, S, I/229).

۴. *کتاب الطبیخ*. یاقوت (۱۵۹/۵) آن را به ابوجعفر احمدبن دایه نسبت داده، امّا این اثر باید از آن یوسف‌بن دایه باشد که به تبع حامی خود ابراهیم‌بن مهدی آن را نوشته است (قس: EI^2).

۲. ابوجعفر احمدبن یوسف‌بن ابراهیم، فرزند ابن دایهٔ سابق‌الذکر، ریاضی‌دان، منجم، مورخ، پزشک و کاتب دستگاه طولونیان مصر. وی احتمالاً پیش از سال ۲۶۰ ق و به قولی میان سالهای ۲۴۵ ـ ۲۵۰ ق /

۸۵۹ ـ ۸۶۴م زاده شد (روزنتال، ۱۸۰؛ EI²) و میان سالهای ۳۳۰ ـ ۳۴۰ ق / ۹۴۲ ـ ۹۵۱م درگذشت (یاقوت، همانجا). از جزئیات زندگی وی آگاه نیستیم و در مآخذ نیز عمدتاً به آثار علمی او اشاره شده است. او را شیعه (ابن طاووس، ۱۲۸) و از علاقه‌مندان و ستایندگان اهل بیت (ابن‌شهر آشوب، *مناقب*، ۳/۷۰؛ همو، *معالم العلماء*، ۱۵۱) شمرده‌اند.

احمد در مصر به تحصیل علم و ادب پرداخت و به ویژه در ریاضیات چندان تبحر یافت که او را یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان اسلامی سدهٔ ۴ ق / ۱۰م و در ردیف ثابت‌بن قره، ابوالوفا، ابن عراق و خجندی دانسته‌اند (GAS, V/288-290). ترجمهٔ آثار ریاضی او به زبان لاتین، در تکمیل دانش ریاضیات در سده‌های میانه تأثیر زیادی داشته است، از جمله لئوناردو فیبوناتچی[1] پیزایی و یوردانوس نموراریوس[2] از ریاضی‌دانان سدهٔ ۱۳م (۷ ق) در آثار خود او را ستوده و از او بهره جسته‌اند (همانجا) و با اقلیدس و بوئتیوس[3] همپایه‌اش دانسته‌اند (شرادر، ۳۹/۱).

آثار: ابن دایه آثار متعددی در زمینهٔ علوم و تاریخ پدید آورده بوده که برخی از آنها به زمان ما نیز رسیده و در کتابخانه‌های مختلف موجود است. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. *رسالة فی النسبة والتناسب* (ابن صاعد، ۵۷؛ ابن قفطی، ۷۸؛ سوتر، 42؛GAS، همانجا) که یکی از آثار مهم ابن دایه می‌باشد، دربارهٔ نسبت و تناسب است و بخش عمدهٔ آن، شرح مقالهٔ پنجم اقلیدس (هـ م) را در بر دارد. نسخه‌های خطی آن در قاهره (خدیویه، ۱۹۸/۵) و الجزیره موجود است. این اثر توسط گراردوس کرمونایی[4] به لاتین[5] ترجمه شده است. اگر چه قبل از ابن دایه، ثابت‌بن قره نیز این روش را در تناسب به کار برده بود، اما کار ابن دایه منظم‌تر و دقیق‌تر بوده است (GAS، همانجا).

۲. *رسالة فی القسی المتشابه* (سوتر، همانجا؛ GAS, V/290). نام دیگر آن *الاقواس المتماثلة* است (شاکر، ۱۸۴/۲). این اثر که رساله‌ای است در قوسهای متشابه، توسط گرهارد کرمونایی به زبان لاتین[6] ترجمه شده است (GAS، همانجا؛ سوتر، 43). دست نوشته‌های ترجمهٔ لاتین در اکسفورد و پاریس (همانجاها) و نسخهٔ خطی عربی آن نیز در آکسفورد موجود است (سوتر، 42؛GAS، همانجا).

۳. شرح بر *کتاب الثمر* منسوب به بطلمیوس (ابن قفطی، ۷۸؛ ابن صاعد، ۵۷؛ GAL, S, I/229). این کتاب با نامهای *کتاب الثمر* (یاقوت، ۱۶۰/۵)، *شرح رسالة فی‌الفلک لبطلمیوس* (عمر، ۱۶)، *ترجمة کتاب الثمرة* (صفدی، ۲۸۳/۸)، *تفسیر الثمرة لبطلمیوس* (ابن طاووس، ۱۲۸)؛ *کتاب الثمرة لبطلمیوس بن قلبوس القوذی مع شرح احمد الطولونی* (آلوارت، V/276) نیز آمده است. نسخ خطی آن در برلین (همانجا) و واتیکان (GAL, S، همانجا) محفوظ است. همچنین نسخه‌ای نفیس از آن دارای تاریخ ۳۷۱ ق به خط عبدالرحمن صوفی رازی در کتابخانهٔ ملک موجود است (جامعه، ۳(۱)/۶) که با توجه به تاریخ درگذشت ابن دایه ظاهراً قدیمی‌ترین نسخه است. در فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک (ملک ۱۸۹/۱) این کتاب ترجمه و شرح ابوعلی حسین‌بن عبدالرحمن صوفی رازی معرفی شده است، امّا با توجه به اینکه در هیچ‌یک از مآخذ به شرح و ترجمهٔ صوفی رازی اشاره نشده است، چنین به نظر می‌رسد که کاتب با مؤلف اشتباه شده باشد.

۴. رساله‌ای دربارهٔ *اسطرلاب*. نسخ خطی آن در اکسفورد و احتمالاً در لیدن محفوظ است (سوتر، 42).

آثار چاپی: ۱. *کتاب المکافاة*، مجموعه‌ای است مشتمل بر ۷۱ داستان از رویدادهای عراق و مصر و سایر کشورهای اسلامی و زندگی اجتماعی عصر طولونیان. این کتاب به ۳ بخش تقسیم می‌شود: ۳۱ حکایت در ثواب و پاداش کارهای نیک، ۲۱ حکایت در اعمال ناپسند و سزای آن و ۱۹ داستان دیگر در عاقبت نیک (حسن العقبی). یاقوت (۱۶۰/۵) و حاجی خلیفه (۶۶۷/۱) و برخی مآخذ دیگر «حسن العقبی» را به عنوان اثری مستقل آورده‌اند، در صورتی که بخشی از *کتاب المکافاة* است. این کتاب نخست در ۱۹۱۴م طبع گردید و سپس در ۱۹۴۱م به کوشش محمدامین افندی عبدالعزیز در قاهره چاپ شده است (شاکر، ۱۸۵/۲). ۲. *کتاب العهود الیونانیة المستخرجة من رموز کتاب السیاسة لافلاطن* یا *العهود الیونانیة* (منجد، ۴۰/۱ ـ ۴۱، ۲۳/۴) یا *کتاب السیاسة لافلاطون* (GAL, S، همانجا) که احتمالاً گزیده‌ای از کتاب *سیاسة* افلاطون است؛ این اثر جزء *کتاب الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام* در ۱۹۵۴م در قاهره و نیز در ۱۹۷۱م در الجزیره با عنوان *الفلسفة السیاسیة عندالعرب* منتشر شده است (منجد، همانجاها).

آثار منسوب: *سیرة احمدبن طولون و ابنه خمارویه* (GAL, S، همانجا)، در ترجمهٔ حال احمدبن طولون و فرزندش. یاقوت (۱۵۹/۵ ـ ۱۶۰) این کتاب را زیر ۳ عنوان و کتاب مستقل: *سیرة ابن ابی الجیش خمارویه* و *کتاب سیرة هارون‌بن ابن ابی الجیش* و *سیرة احمدبن طولون* آورده است و چنین به نظر می‌رسد که اینها آثار مستقلی نبوده و همه بخشهایی از کتاب اخیر هستند؛ *اخبار غلمان‌بن طولون*؛ *کتاب مختصر المنطق* که برای وزیر علی‌بن عیسی‌بن جراح تألیف کرده است (یاقوت، ۱۶۰/۵)؛ *رسالة لابی سلیمان فی الطبایع المرکبة* (سید، ۴۲۹/۱)؛ *اخبار المنجمین* که حاجی خلیفه آن را از آثار پدر او یوسف‌بن دایه دانسته، ظاهراً باید از آن احمدبن دایه باشد، زیرا وی در ریاضیات و نجوم متبحر بوده و چنانکه یاد شد آثاری در این زمینه پدید آورده بوده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، ابوالعباس احمدبن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن

1. Leonardo Fibonacci 2. Jordanus Nemorarius 3. Boethius 4. Gerhardus Cremonsis 5. *Liber Hameti de proportione et proportionalitate.* 6. *Liber de Similibus Arcubus.*

شهرآشوب، محمدبن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، علمیه؛ ابن صاعد اندلسی، احمد، طبقات الامم، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن طاووس، علی‌بن موسی، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابن قفطی، علی‌بن یوسف، تاریخ الحکماء، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ روزنتال، فرانتز، تعلیقات بر الاعلان بالتوبیخ سخاوی، بغداد، ۱۹۶۳م؛ سید، خطی؛ شاکر، مصطفی، التاریخ العربی و المؤرخون، بیروت، ۱۹۸۰م؛ شرادر، دوروتی و.، «ابن دایه»، ترجمهٔ احمد بیرشک، زندگی‌نامهٔ علمی دانشمندان اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صفدی، صلاح‌الدین، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، ۱۳۸۱ ق؛ عمر، محمد عزت، فهرس المخطوطات المصورة، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۷م؛ ملک، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، معجم المخطوطات المطبوعة، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ واصف، محمود افندی، تعلیقات بر دیوان ابی نواس، قاهره، ۱۸۹۸م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
Ahlwardt; EI²; GAL; GAL, S; GAS; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

ابوالحسن دیانت ـ سعیدالله قره‌بگلو

اِبْنِ دُبَیْثی، جمال‌الدین ابوعبدالله محمد بن سعید بن یحیی بن علی (۵۵۸ ـ ۶۳۷ ق/۱۱۶۳ ـ ۱۲۳۹ م)، مورخ، محدّث، مُقری و فقیه شافعی. نسبت «دبیثی» به سبب انتساب جدّ دومش علی به روستای دبیثا واقع در اطراف شهرواسط است. وی در واسط (عراق) زاده شد (ابن خلکان، ۳۹۴/۴؛ ابن دمیاطی، ۱۳/۱) و در همانجا به تحصیل مقدماتی پرداخت و سپس به بغداد رفت و در آنجا به فراگیری علوم قرآنی، حدیث و فقه پرداخت (ابن دبیثی، ۲۷۷/۱) و ظاهراً در همین دورهٔ نوجوانی قرآن را از حفظ داشته است (ابن فوطی، ۱۳۵ ـ ۱۳۶).

ورود وی به بغداد با آغاز خلافت ناصر (۵۷۵ ـ ۶۲۲ ق/۱۱۷۹ ـ ۱۲۲۵ م) و ایجاد جوّ آزادیِ نسبی برای مذاهب مختلف همراه بود. اگرچه ظاهراً ابن‌دبیثی از آن پس در بغداد اقامت گزید، ولی ابن‌نجار قول اقامت وی در بغداد را نپذیرفته است، زیرا می‌گوید: وی چندین‌بار به بغداد سفر کرده است (ابن دمیاطی، ۱۴/۱). وی در ۵۷۹ ق حج گزارد و در حجاز از برخی از مشایخ حدیث شنید (ابن دبیثی، ۱۶۵/۱؛ ذهبی، *المختصر*، ۸۴). او در ۶۱۱ ق/۱۲۱۴ م سفری به اربل داشته و در آن شهر به اسماع و استماع پرداخته (ابن خلکان، همانجا؛ قس: ابن دبیثی، ۱۶۸/۱، ۱۷۲) و ظاهراً سفر وی به موصل نیز در همین ایام بوده است (ابن دبیثی، ۲۷۶/۱). وی ادبیات را نزد استادانی چون مصدق بن شبیب، قرائات را نزد مشایخی چون ابوبکر بن باقلانی و ابن کیّال (ابن دمیاطی، ۱۳/۱ ـ ۱۴؛ ذهبی، *معرفة القراء*، ۵۰۰/۲) و فقه و اصول و کلام را نزد مجیرالدین محمود بن مبارک و ابوالحسن ابن‌بوقی که از فقهای شافعی بودند، فراگرفت (ابن دمیاطی، ۱۳/۱؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۴۱۴/۴). گفته‌اند که مشایخ حدیث وی بالغ بر صدها تن بوده‌اند. او بسیاری از آنان را در *ذیل* خود ذکر کرده است (جم) که از آن جمله‌اند: ابوالفرج ابن جوزی، ابن ابی الفوارس، ابوبکر حازمی، ابن منداثی، ابن مخلد ازدی، ابن کتانی و ابن شاتیل (قس: منذری، ۵۲۸/۳ ـ ۵۲۹؛ ابن ساعی، ۲۷۷/۹).

گاهی وی از مشایخ سایر مراکز علمی چون اصفهان و دمشق اجازهٔ روایت و گاه متون نوشته‌های آنان را دریافت می‌کرد که از جملهٔ آنان می‌توان از ابوالمواهب ابن صَصْرَیٰ یاد کرد (ابن دبیثی، ۱۳۰/۱، ۲۱۲، ۲۴۴). میان ابن دبیثی و برخی از مشایخ او چون ابوموسی مدینی اصفهانی رابطه‌ای متقابل بود و مقام وی نزد استادانش درحدی بود که از وی حدیث نقل می‌کردند (ذهبی، *المختصر*، ۴۷). ازجملهٔ مشهورترین شاگردان و راویان وی می‌توان از یاقوت حموی، ابن نجار، ابن ساعی و ابن نقطه نام برد. مُنذری نیز از وی مکرراً اجازه دریافت کرده است (صفدی، ۱۰۳/۳، به نقل از یاقوت؛ منذری، ۵۲۹/۳؛ ابن ساعی، ۲۶/۹، ۵۸؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۴۱۵/۴). ابن دبیثی در ادبیات نیز چیره‌دست بود و شعر و نثری نیکو داشت (منذری، همانجا؛ صفدی، ۱۰۲/۳). قطعاتی از شعرش در لابه‌لای شرح حال وی نقل شده است (ابن خلکان، همانجا؛ ابن فوطی، ۱۳۶؛ ابن دمیاطی، ۱۴/۱؛ صفدی، ۱۰۳/۳). برخی از مورخان قوت حافظه و حضور ذهن وی را ستوده و آورده‌اند که اغلب آنچه را تدریس می‌کرد، در ذهن داشت (سمعانی، ۳۱۰/۵ ـ ۳۱۱، حاشیه؛ ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۴۱۵/۴؛ صفدی، ۱۰۲/۳). ابن دبیثی در زمان خود یکی از «شهود عدل» در دستگاه قضایی و مدتی نیز متولی وقف عام و ناظر اوقاف مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد بود، لیکن از تمام مناصب مزبور استعفا کرد و از فعالیتهای غیر علمی کناره گرفت (جواد، ۱۰؛ صفدی، ۱۰۳/۳). وی با خلیفه الناصر لدین الله عباسی روابط حسنهٔ علمی داشته است (جواد، همانجا). ابن نجار و جمعی دیگر اخلاق و دیانت وی را ستوده‌اند و ذهبی او را توثیق کرده است (*تذکرة الحفاظ*، ۱۴۱۴/۴). اگرچه ابن دبیثی خود شافعی مذهب بود (منذری، ۵۲۸/۳)، لیکن در میان مشایخ وی به افرادی از مذاهب مختلف حتی حنبلی و شیعی برمی‌خوریم (ابن دبیثی، جم) و این خود بر سعهٔ نظر او دلالت دارد. وجود جمعی از صوفیه در زمرهٔ مشایخ ابن دبیثی، و اینکه او گاه‌گاه آنان را ستوده، به خصوص این نکته که گاهی با عبارت «اهل حقیقت» از صوفیان نام می‌برد (ذهبی، *المختصر*، ۵۸) و نیز همراهی او با ابوعبدالله مغربی صوفی به قصد سفر حج (ابن دبیثی، ۱۶۵/۱) این تصور را تقویت می‌کند که به افکار صوفیه گرایش داشته است.

آثار:

الف ـ چاپی: *ذیل تاریخ مدینة السلام بغداد*، که در واقع ذیلی بر ذیل سمعانی بر *تاریخ* خطیب بغدادی و مشتمل بر شرح حال کسانی است که پس از وفات سمعانی (۵۶۲ ق/۱۱۶۷ م) درگذشته و یا اینکه از قلم سمعانی افتاده‌اند. این ذیل تا تاریخ ۶۲۱ ق را دربر دارد. دو مجلد از این کتاب به کوشش بشّار عوّاد معروف میان سالهای ۱۹۷۴ و ۱۹۷۹ م در بغداد به چاپ رسیده است. *ذیل* ابن دبیثی به نوبهٔ خود مورد تکمیل دیگران قرار گرفته است، ازجمله مُنذری بر آن تعلیقاتی دارد که در حاشیهٔ برخی از نسخ خطی *ذیل* باقی مانده است (نک: معروف، ۴۶). ابن قطیعی ملحقه‌ای بر آن نوشته (حاجی خلیفه، ۲۸۸/۱) و ذهبی آن را

تلخیص کرده است. این تلخیص تحت عنوان *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، به کوشش مصطفی جواد در ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۱ م در بغداد و مجدداً در ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م در بیروت به چاپ رسیده است.

ب ـ آثار منسوب: ۱. *تاریخ واسط*. ابن فوطی در سدهٔ ۸ ق نسخه‌ای از آن را داشته (ابن حجر، ۱۵۹/۳ ـ ۱۶۰) و بنا به گفتهٔ منذری (۵۲۹/۳) کتابی پرحجم بوده است؛ ۲. معجم شیوخه: ذهبی (*تذکرة الحفاظ*، ۱۴۱۵/۴) آن را ذکر کرده است. ظاهراً چنانکه از عبارت منذری برمی‌آید، ابن دبیثی تألیفات دیگری نیز داشته است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دبیثی، محمدبن سعید، *ذیل تاریخ مدینة السلام بغداد*، به کوشش بشار عواد معروف، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن ساعی، علی بن انجب، *الجامع المختصر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *الحوادث الجامعة*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ جواد، مصطفی، مقدمه بر *المختصر* ذهبی، بغداد، مطبوعات المجمع العلمی العراقی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو؛ *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۲ م؛ معروف، بشار عواد، مقدمه بر ذیل (نک: ابن دبیثی در همین مآخذ)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م.

احمد باکتچی

اِبْنِ دِحْیه، مجدالدین عمر بن حسن بن علی بن محمد بن فرح کلبی، مکنی به ابوالخطّاب و معروف به ذوالنّسبین (۵۴۴ ـ ۶۳۳ ق / ۱۱۴۹ ـ ۱۲۳۶ م)، محدث، لغوی، فقیه، مورخ آشنا به ایام عرب و شاعر اندلسی (ابن‌ابار، ۶۵۹/۳؛ ابن خلکان، ۴۴۸/۳ ـ ۴۵۰؛ غبرینی، ۲۶۹). در بَلَنسیه (والانسیا) زاده شد و در قاهره در گذشت و در سَفح المقطم مدفون گردید (ابن خلکان، ۴۵۰/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۹۴/۲۲). ابن دحیه نسب خود را از جانب پدر به دحیه از صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) و از سوی مادر به ابن بسام فاطمی علوی از نسل حسین بن علی (ع) می‌رساند و به همین سبب خود را ذوالنسبین می‌نامید (ذهبی، *المختصر*، ۲۸۸؛ ابن خلکان، ۴۴۹/۳)، اما مخالفانش نسبت او به دحیهٔ کلبی را نفی کرده و گفته‌اند که دحیه بلاعَقِب بوده است (ابن عنین، ۲۲۰؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۶۹۸). او که به تحصیل علم و استفاده از محضر مشایخ و رجال حدیث و تاریخ توجه خاص داشت، در همان ایام جوانی زادگاهش را ترک گفت و بهسیر و سفر پرداخت و در جست‌وجوی علم به شهرهای مختلف اندلس، مراکش، مصر، شام، عراق، حجاز و ایران (خراسان و اصفهان) رفت و در این نواحی نزد دانشمندان بنام زمان شاگردی کرد (ابن خلکان، همانجا). از استادان او کسانی چون ابن بشکوال، ابوبکر بن جدّ، ابوبکر بن خیر و ابن مضا (ابن ابار، ۶۵۹/۳) را در اندلس و ابوجعفر صیدلانی در اصفهان و منصور بن عبدالمنعم فراوی را در نیشابور می‌توان نام برد (ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ ابن خلکان، همانجا). برخی نیز مانند حسن بن احمد بن بیسانی (غبرینی، ۲۷۲) و ابو شامة عبدالرحمن بن اسماعیل (ابو شامة، ۱۶۳) از او اجازهٔ روایت یافته‌اند.

ابن دحیه پس از آنکه از اندلس به مصر سفر کرد، به دربار ملک عادل ایوبی پیوست و از سوی وی به معلمی فرزندش کامل محمد برگزیده شد (ابن ابار، همانجا). بعدها که کامل دارالحدیث را ساخت ابن دحیه را به ریاست آنجا گماشت (ذهبی، *العبر*، ۲۱۷/۳؛ سیوطی، ۲۱۸). در مورد مهارت وی در لغت گفته‌اند که او «حوشیّ اللغة» بود (غبرینی، ۲۷۰) یعنی سخن وی مشحون از غرایب و نوادر لغات و غوامض آن بود. داوری مورخان دربارهٔ ابن دحیه بسیار متفاوت است. در حالی که اندلسیان او را دانشمندی بزرگ می‌دانند و می‌ستایند (EI²)، برخی نیز او را به جعل نسب (ذهبی، *میزان*، ۱۸۷)، انتحال شعری (ابن خلکان، ۲۱۱/۱ ـ ۲۱۲)، وضع حدیث (ابن کثیر، ۱۴۵/۱۳) و گزافه‌گویی در حفظ احادیث و استماع از استادان (ابن جوزی، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۲۰۷ ـ ۲۰۸) متهم کرده‌اند. وی دوبار نیز به سمت قاضی شهر دانیه منصوب شد (ابن‌ابار، ۶۶۰/۳).

آثار:

به ابن دحیه آثار متعددی نسبت داده‌اند که اکثر آنها از میان رفته و فقط نامی از آنها مانده است. آثار مهم او، از موجود و مفقود، به قرار زیر است: *المطرب من اشعار اهل المغرب*، که مجموعهٔ شعر است. این کتاب به کوشش احمد ابیاری، و دیگران در قاهره (۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م) به چاپ رسیده است؛ *التنویرفی مولد السراج المنیر*، در باب مولد پیامبر اکرم که آن را به خواهش مظفرالدین بن زین الدین حاکم اربل (اربیل) نوشته است (ابن خلکان، ۴۹/۳؛ حاجی خلیفه، ۵۰۲/۱). از این کتاب نسخه‌ای در پاریس، به شماره ۱۴۷۶ نگاهداری می‌شود (GAL, I/380)؛ *الصارم الهندی فی الرد علی الکندی*، که آن را در اثبات نظر نحوی خود در مباحثه با تاج‌الدین کندی نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۰۷۰/۲)؛ *النبراس فی تاریخ آل عباس* (همو، ۱۹۲۳/۲) یا *تاریخ خلفاء بنی‌عباس*. این کتاب به کوشش عباس عزاوی در ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م چاپ شده است؛ *نهایة السول فی خصائص الرسول*، که نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۲۵۶۷ در کتابخانهٔ برلین (GAL, I/379-380)محفوظ است. (برای آگاهی از سایر کتابهای ابن دحیه به این مآخذ مراجعه شود: حاجی خلیفه، ۲۰۴/۱، ۴۸۶، ۱۱۶۱، ۱۶۵۳، ۱۶۷۵؛ بغدادی، ۷۸۶/۱؛ خدیویه، ۴۴۵؛ جامعه، ۲۱۰/۱؛ *آلوارت*، II/605,IX/127, 220).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن عنین، محمد بن نصر، دیوان، به کوشش خلیل مردم بک، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامة، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن

احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م، همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ ابی عبدالله ابن دبینی، بیروت،۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ غبرینی، احمد بن محمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ نیز: Ahlwardt; EI²; GAL.

سعید الله قره بگلو

اِبْنِ دَرّاج، ابوعمر احمد بن محمد قَسطَلّی (۳۴۷ـ ۴۲۱ ق/۹۵۸ ـ ۱۰۳۰ م)، شاعر و کاتب اواخر عصر امویان اندلس و اوایل دورهٔ ملوک‌الطوایف در آن سرزمین. از زندگی وی تا حدود ۳۵ سالگی تقریباً هیچ اطلاعی در دست نیست. غالب منابعی نیز که به شرح حال وی پرداخته‌اند، تنها به ذکر مقام او در بارگاه منصور بن ابی عامر و نقل نظرات ستایش‌آمیز ثعالبی و ابن حزم دربارهٔ وی بسنده کرده‌اند، امادیوان او که ظاهراً در زمانی نزدیک به عصر شاعر گردآوری شده و به ویژه عناوینی که گرد آورندهٔ گمنام دیوان در آغاز هر قطعه از سروده‌های وی آورده، منبع گرانبهایی است که می‌تواند برای آگاهی از سیر کلی زندگی و احوال شاعر در نیمهٔ دوم عمرش، پژوهشگران را سودمند افتد.

ابن دراج در خانواده‌ای توانگر (نک: ابن دراج، ۵۴۶؛ قس: مکی، ۲۲؛ بلاشر، 474) از قبیلهٔ بربر نژادِ صِنهاجه به دنیا آمد (نک: ابن حزم، ۵۰۱ ـ ۵۰۲). زادگاه او را در منابع متعدد قسطلّه نوشته‌اند (حُمیدی، ۱۷۷/۱؛ حِمْیَری، *الروض*، ۴۷۹ ـ ۴۸۰؛ ابن بشکوال، ۴۰/۱). خاندان او، بنی‌دراج، از دیرباز در این شهر ساکن بودند و نیای وی دَرّاج، و فرزندانش یکی پس از دیگری مقام ریاست قسطله را برعهده داشتند و به همین سبب نیز این شهر به قسطلهٔ دراج شهرت یافته بود (ابن سعید، *المغرب*، ۶۰/۲؛ قس: مکی، همانجا). موقعیت جغرافیایی این شهر به درستی روشن نیست. بسیاری از پژوهشگران معاصر از جمله بلاشر (همانجا)، لوی‌پرووانسال (ص 192، حاشیهٔ 1)، نیکل (ص56)، گارسیاگومز (نک: مکی، ۳۰) وبالنسیا(ص۶۵) بااستناد به نظر حمیری (ص ۴۷۹) آن را همان قریهٔ کاسلای[1] امروزی، واقع در پرتغال، بر کنارهٔ اقیانوس اطلس می‌دانند، اما محمود مکی با استناد به نظر ابن سعید (*رایات*، ۱۰۴؛ *المغرب*، همانجا)، قسطله را کازالیلای[2] امروز و قریه‌ای از منطقهٔ جیّان و در شمال آن، یا کاستلار دِ سانتیستبان[3] در شمال شرقی جیان پنداشته است (نک: صص ۳۰ ـ ۳۲).

چنانکه اشاره شد، از دوران کودکی و جوانی ابن دراج اطلاعی در دست نیست، ولی می‌توان احتمال داد که در جوانی سفرهایی به قرطبه کرده و در آن شهر که مرکز تجمع شاعران و ادیبان اندلس بود، به فراگیری علم و ادب و آشنایی با محافل ادبی آن سامان پرداخته (نک: بلاشر، همانجا؛ قس: مکی، ۳۶) و دیری نپاییده است که کاتب دیوان انشاء شده است (نک: بلاشر، 475-474)، هر چند در هیچ یک از اشعار وی اشاره‌ای به مناصب دیوانی یا درباری او پیش از عصر عامریان نشده است (قس: مکی، ۳۶ ـ ۳۷). به قدرت رسیدن منصور بن ابی عامر، حاجب بزرگ، که نخستین ممدوح ابن دراج بود (حمیدی، همانجا) سرآغاز دوران شهرت و عزت او گشت. چگونگی ورود ابن دراج به بارگاه منصور روشن نیست، اما چون وی نخستین بار در ۳۸۲ ق/۹۹۲ م منصور را مدح گفته (نک: همانجا؛ قس: مکی، ۱۰، حاشیه) می‌توان گفت که دورهٔ خدمت یا دست کم درخشش او در بارگاه منصور احتمالاً از همین زمان آغاز شده است. البته روایتی از ابن خطیب (۱۰۵/۲ ـ ۱۰۷) حضور او را در جمع شعرایی نشان می‌دهد که در لشکرکشی معروف منصور به بَرشِلونه[4] در ۳۷۴ ق همراه وی بوده‌اند (قس: بلاشر، 475)، اما در صحت این روایت یا دست کم بخشی از آن تردید باید کرد، چه از پاره‌ای قراین، چنین برمی‌آید که ابن خطیب نام عده‌ای از شعرا را که در دوره‌های مختلف مدیحه‌سرای منصور بوده‌اند، یکجا گرد آورده و از آنان به عنوان همراهان منصور در این سفر یاد کرده است (نک: مکی، ۳۸ ـ ۴۰)؛ وانگهی، اگر ابن دراج از ۳۷۴ ق یا پیش از آن در خدمت منصور بوده،طبعاً می‌بایست شعر یا اشعاری در مدح وی سروده باشد، حال آنکه می‌دانیم تاریخ نخستین مدیحهٔ او ۳۸۲ ق است. در هر حال درخشش‌وشهرت‌ابن‌دراج‌از همین تاریخ و با سرودن همین مدیحه که قصیده‌ای است بلند و زیبا آغاز شد (نک: همو، ۳۸، ۴۳). این قصیده را شاعر ظاهراً در معارضه با قصیده‌ای از صاعد بغدادی سروده (حمیدی، همانجا) و در آن از سفر خود به قرطبه و وداع با همسر و دختر هشت ساله‌اش سخن به میان آورده است (نک: صص، ۱۳ ـ ۱۴؛ قس: مکی، ۳۷).

منصور مدیحهٔ او را پسندید و فرمان داد تا نام او را در دیوان عطا ثبت کنند (قس: همو، ۴۳)، بدین سان اونیز همچون دیگرشاعران رسمی بارگاه منصور از مستمری ثابت برخوردار شد (نک: حمیدی، همانجا؛ قس: مکی، همانجا؛ بلاشر، 476)، اما چون به زودی از او نزد منصور سعایت کردند و او را به سرقت شعر دیگران متهم ساختند (حمیدی، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، ۲۰۳/۱۱)، منصور که خود به رغم جنگاوری از علم و ادب نیز بهرهٔ فراوان داشت (نک: حمیدی، ۱۳۱/۱) و طبق عادت، شعرای بارگاه خودرا با شیوه‌های دقیق می‌آزمود (نک: مکی، ۴۱ ـ ۴۲)، ابن دراج را در ۳ شوال ۳۸۲ ق/۲ دسامبر ۹۹۲ م احضارکرد ودرحضورجمع بیاموزد،وچون ابن دراج از این آزمون که بدیهه سرایی درحضور دیگر شاعران بود، (قس: ص ۳۶۵، بیت ۲۲ از قصیدهٔ شم ۱۰۰)، سربلند بیرون آمد، منصور به وی پاداش داد و مقام او را در زمرهٔ شعرای بارگاه خود تثبیت کرد (نک: حمیدی، ۱۷۷/۱؛ حمیری، *الروض*، ۴۸۰؛ همو، صفة، ۱۶۰؛ قس: مکی، ۴۶؛ بلاشر، همانجا). ابن دراج خود در قصیدهٔ مشهوری که در مدح منصور و به

1. Cacella   2. Cazalilla   3. Castellar de Santisteban   4. Barcelona

گفتهٔ حمیدی (۱۷۸/۱) در همان مجلس، سروده به این آزمون و موفقیت خود در آن اشاره کرده (نک: ص ۳۶۵، قصیدهٔ شم ۱۰۰) و افزون بر آن بر احاطهٔ خود به فن کتابت و خطابه نیز تأکید ورزیده است (بیت ۳۸). شاید این امر با منصب دیگر وی یعنی کتابت دیوان انشاء بی‌ارتباط نبوده باشد (قس: مکی، ۴۶)، و جالب آنکه برخی از منابع نیز از وی نخست به عنوان کاتب و سپس شاعر بارگاه منصور یاد کرده‌اند (نک: حمیدی، حمیری، همانجاها؛ یاقوت، ۹۵/۴؛ صفدی، ۴۹/۸؛ قس: عباس، ۲۰۹/۱). از این هنگام به بعد ابن دراج به عنوان شاعر و کاتب رسمی دربار از منزلتی والا برخوردار شد، گر چه بعدها ظاهراً آزمونهای دیگری نیز پیش آمد (نک: ابن خلکان، ۱۳۵/۱؛ قس: عامری، ۳۵۰؛ ابن عماد، ۲۱۷/۳ ـ ۲۱۸؛ مکی، ۴۷)، مقام و مرتبهٔ عالی او در بارگاه عامریان همواره پایدار ماند.

وی اشعار بسیاری در مدح منصور سروده و در لابلای آنها بسیاری از رویدادها و تحولات تاریخی عصر او را که از دورانهای رونق و عظمت اندلس به شمار می‌آید، ثبت کرده است، از جمله ورود برخی پادشاهان ممالک مسیحی اندلس به قرطبه و استقبال قدرتمندانهٔ منصور از آنان است که در پاره‌ای موارد، جز اشعار ابن دراج منبع دیگری از آنها خبر نداده است (نک: صص، ۳۹۵ ـ ۳۹۹، ۴۱۲ ـ ۴۱۶، ۴۳۲ ـ ۴۳۴؛ قس: مکی، ۴۹ ـ ۵۱)، و نیز خبر برخی لشکرکشیهای معروف منصور به سرزمینهای مسیحی اندلس را که با پیروزیهایی بزرگ همراه بود، فقط در اشعار او می‌توان یافت. ابن دراج که در بسیاری از این لشکرکشیها همراه منصور بوده، تصاویری زنده و پرشکوه از نبردهای وی به دست داده است (نک: صص ۱۵ ـ ۱۸، ۳۷۱ ـ ۳۷۸، ۴۰۸ ـ ۴۱۲، ۴۳۵ ـ ۴۳۸، ۴۴۰ ـ ۴۴۳، ۴۵۳ ـ ۴۵۶، ۴۵۹ ـ ۴۶۳؛ قس: مکی، ۵۲ ـ ۵۶؛ بلاشر، 476,479). در یکی از مهم‌ترین این لشکرکشیها، یعنی غزوهٔ شَنتیاقُب[1]، ابن دراج به فرمان منصور و از جانب او فتح نامهٔ معروف را نوشت که به قرطبه نزد هشام بن حکم خلیفه و سایر مراکز مهم اندلس فرستاده شد. گویند وی در این فتح نامهٔ شرحی کامل از این لشکرکشی و عرصه‌های پیکار در عباراتی بدیع و با تعابیری زیبا به رشتهٔ تحریر در آورد. این سند تاریخی که اکنون از میان رفته است، ستایش و شگفتی همگان را برانگیخت و در زمان خود همواره مورد استفادهٔ ادیبان بود (نک: حمیدی، ۱۷۹/۱).

پس از مرگ منصور در ۳۹۲ ق /۱۰۰۲م پسرش عبدالملک مظفر به جای او منصب حجابت یافت. عبدالملک با آنکه عنایت کمتری به شعر و ادب داشت، به احترام پدر همچنان راه و روش او را ادامه داد (ابن بسام، ۴ (۱)/ ۷۹ ـ ۸۰) و شاعران و ادیبان بارگاه وی از جمله ابن دراج را، که ظاهراً نگران تغییر اوضاع بود، محترم داشت و مقام شاعر را همچنان در دیوان عطا تثبیت کرد. ابن‌دراج خود در مدیحه‌ای به این امر اشاره کرده است (نک: صص ۱۸ ـ ۱۹؛ قس: مکی، ۵۷ ـ ۵۸). او در این دوره نیز همچون دورهٔ منصور به عنوان کاتب و مدیحه‌سرای رسمی دربار از منزلتی والا برخوردار بود و همچنان در اشعار خود پیروزیهای نظامی عبدالملک را در سرزمینهای مسیحی تصویر می‌کرد (نک: صص ۲۱ ـ ۲۵، ۴۴۶ ـ ۴۴۸، ۴۵۰ ـ ۴۵۱، ۴۶۶ ـ ۴۶۷؛ قس: مکی، ۵۸ ـ ۵۹). با اینهمه به نظر می‌رسد که او گاه به دلایلی نامعلوم مورد بی‌مهری دربار قرار گرفته و این ظاهراً با وزارت عیسی‌بن سعید یَحْصُبی معروف به قَطّاع که او نیز ممدوح ابن‌دراج بود، بی‌ارتباط نبوده است. شاعر دست‌کم دو قطعه در مدح وی سروده و در یکی از آنها از وضع نابسامان خود شکایت کرده است (نک: صص ۴۳ ـ ۴۸).

این نابسامانی احتمالاً بـا رفتار عیسی با او پیوند داشته، چه مدتی بعد که عیسی در توطئه‌ای بر ضد عبدالملک گرفتار و کشته شد (۳۹۷ ق /۱۰۰۶م)، ابن دراج در قطعه‌ای که در مدح عبدالملک سرود، عیسی را سخت نکوهید و با اشاره به جفایی که از او دیده بود، از مرگ وی ابراز شادمانی کرد (نک: صص ۳۲ ـ ۳۴). پس از مرگ عبدالملک در ۳۹۹ ق /۱۰۰۸م برادرش عبدالرحمن چند صباحی منصب حجابت یافت، اما به زودی به دست محمدبن هشام (مهدی) از مقام خود برکنار و اندکی بعد کشته شد و با مرگ او دستگاه حکومت عامریان فرو ریخت.

با شـروع «فتنه» و بـرچیده شدن خلافت اموی، دورهٔ نـابسامانی و سرگردانی ابن دراج نیز آغاز شد (نک: ابن بسام، ۱ (۱)/ ۶۰؛ ابن سعید، *المغرب*، ۶۱/۲). پس به امید یافتن ممدوحی قدرتمند، از میان مدعیان خلافت در قرطبه نخست محمدبن هشام را مدح گفت (نک: صص ۵۰ ـ ۵۳؛ قس: مکی، ۶۳ ـ ۶۴) و پس از کشته شدن او به مدح قاتل او سلیمان‌بن حکم (المستعین بالله) و بربرهای حامی وی پـرداخت (نک: صص ۵۳ ـ ۷۰؛ ابـن بسام، ۱ (۱)/۶۷؛ قس: مکی، ۲۶، ۶۵، پرز، 352)، اما چون از او نیز نومید شد، به جانب وزیر وی قاسم بن حَمّود علوی متمایل گشت و در قصیده‌ای که در مدح او و اهل‌بیت (ع) سرود از پریشانی خود و خانواده‌اش در کشاکش «فتنه» سخن گفت (نک: صص ۷۰ ـ ۷۴؛ قس: مکی ۶۶). سپس از او نیز جدا شد و در ۴۰۴ ق /۱۰۱۳م قرطبه را ترک گفت و با گذر از تنگهٔ جبل‌الطارق به سَبته نزد علی‌بن حمود برادر قاسم رفت و در آنجا یکی از مشهورترین قصاید خود را در مدح وی و اهل‌بیت (ع) سرود (نک: صص ۷۵ ـ ۸۱؛ قس: ابن‌بسام، ۱ (۱) /۸۷ ـ ۸۸). البته شک نمی‌توان داشت که ستایشهای وی از خاندان علی (ع) در این اشعار نه برخاسته از تمایلات شیعی او که بنا بر ملاحظات سیاسی بوده است (نک: بلاشر، 486). سفر ابن دراج به سبته ظاهراً چندان به درازا نکشیده و او پس از قطع امید از حمودیان به اندلس باز گشته است (نک: مکی، ۶۷). از این زمان تا ۴۰۸ ق ابن دراج در جست‌وجوی حامیانی قدرتمند و ادب‌دوست به بارگاه امیرانی که اغلب از موالی عامریان بودند، از جمله خیران عامری در المریه (ابن دراج، ۸۶ ـ ۹۴)، مبارک و مظفر در

---

1. Santiago de Compostela

بلنسیه (نک: همو، ۱۰۱ ـ ۱۰۸، ۵۲۰ ـ ۵۲۳)، لبیب عامری در طُرطوشه (نک: همو، ۱۰۹ ـ ۱۱۴) و دیگران سفر کرد و قصاید و رسایلی در مدح آنان پرداخت (قس: ابن‌بسام، ۱ (۱) / ۶۰ ـ ۶۱؛ مکی، ۲۷، ۶۸)، اما آن سفرها و این سروده‌ها و نگاشته‌ها که ابن‌بسام (۳ (۱) / ۱۰ ـ ۱۱) آنها را سخت زیبا و دلکش یافته است، او را چندان سودی نبخشید (نک: همانجا) و نیل به شکوه و رونق گذشته برای وی همچنان دور از دسترس ماند (قس: مکی، ۶۸، ۷۱). وی سرانجام در ۴۰۸ ق به سَرَقُسطه نزد منذربن یحیی تُجیبی رفت و مدیحه‌سرای بارگاه او شد (نک: ابن دراج، ۱۲۴؛ ابن بسام، ۱ (۱) / ۶۱). دورهٔ اقامت ابن دراج در سرقسطه، که در آن هنگام به یُمن سیادت تجیبیان از رونق مادی و معنوی برخوردار شده بود (نک: بلاشر، 478-477؛ عنان، ۲۷۴/۲)، دورهٔ آسایش و کامروایی مجدد او نیز بود. منذر مردی ادب‌دوست، و بارگاه پرشکوه او مجمع عالمان و ادیبان بسیاری بود (نک: عنان، ۲۷۴/۲ ـ ۲۷۵؛ بلاشر، همانجا). ابن‌دراج که در این هنگام سالهای آخر عمر خود را می‌گذراند، با ورود به بارگاه وی پس از سالها پریشانی و نابسامانی فراغت تازه‌ای یافت و با قصاید بسیاری که در مدح منذر و فرزندش یحیی سرود، دورهٔ تازه‌ای از شهرت و عزت را آغاز کرد که حدود ۱۰ سال به درازا کشید (نک: ابن بسام، همانجا؛ قس: مکی، ۷۲، ۷۵). بیش از یک‌سوم قصاید ابن‌دراج در این دوره سروده شده است.

در این دوران نیز وی همچون گذشته، ستایشگر پیروزیهای نظامی و سیاسی ممدوحان خود بود (نک: صص ۱۳۷ ـ ۱۴۵، ۱۵۱ ـ ۱۵۸؛ قس: مکی ۷۲ ـ ۷۴) و همهٔ مراسم و رویدادهای بزرگ را از مناسبتهای معمولی گرفته تا ورود امیران مسیحی به سرقسطه در اشعار خود منعکس می‌کرد (نک: صص ۲۰۱ ـ ۲۰۷) و افزون بر این به تدریس لغت و ادب و انساب نیز اشتغال داشت (نک: ابن فضل‌الله، ۲۰۱/۱۱).

در دورهٔ حکومت یحیی بن منذر که پس از مرگ پدر جانشین وی شد، مقام و منزلت ابن دراج همچنان پایدار ماند. با اینهمه ظاهراً در اواخر دورهٔ اقامت در سرقسطه، روابط او با یحیی به تیرگی گرایید، چه خود در قصیده‌ای که در مدح دوست پرنفوذش ابن‌باق سروده از بی‌مهری روزگار شکایت کرده است (نک: صص ۴۶۸ ـ ۴۷۳؛ قس: مکی، ۷۶ ـ ۷۷) و چنین می‌نماید که به همان سبب دورهٔ اقامتش در آن شهر اندکی بعد به پایان رسیده و او به رغم کهنسالی ناچار شده دیگربار در جست‌وجوی منزلگاهی تازه و ممدوحی ادب‌دوست راهی شهرهای دیگر شود. آخرین امیر نامداری که ابن‌دراج او را مدح گفت مجاهد عامری امیر قدرتمند و ادب‌شناس دانیه (نک: حمیدی، ۵۶۴/۲ ـ ۵۶۶) بود. شاعر، احتمالاً در ۴۱۹ ق، وارد دانیه شده و در قصیده‌ای که در مدح مجاهد سروده به حال پریشان خود اشاره کرده است (نک: صص ۴۷۸ ـ ۴۸۱؛ قس: مکی، ۷۸). دو سال آخر عمر ابن‌دراج نیز ظاهراً در دانیه و با آرامش سپری شد و احتمالاً در همین شهر درگذشت (نک: ابن خلکان، ۱۳۸/۱؛ ذهبی، سیر، ۳۶۵/۱۷؛ قس: مکی، ۷۹ ـ ۸۰).

ابن دراج در عصری می‌زیست که در آن، شعر در اندلس به موازات رونق سیاسی رفته رفته راه کمال و پختگی می‌پیمود و شعرای آن در همهٔ زمینه‌های شعر عرب از نَوریّات گرفته تا اُرجوزه و قصیده طبع‌آزمایی می‌کردند (نک: مونرو، 8). تمامی دیوان ابن دراج که خود شاعری نوکلاسیکی و پیرو سنن شرقی است، جز پاره‌ای نوریّات و مرثیه‌ها، از قصایدی تشکیل شده که وی در مدح بزرگان اندلس سروده است. برخی از این قطعات بر خلاف سنت کهن، سراسر مدح است (نک: صص ۹، ۱۸ ـ ۲۲)، اما در پاره‌ای از آنها نیز از ساختمان رایج قصاید کهن پیروی شده و شاعر پس از نسیب و وصف، به مدیح پرداخته (مثلاً نک: صص ۳ ـ ۹، ۱۰ ـ ۱۴؛ قس: بلاشر، 477). گاهی نیز اندوه خویش را از ترک همسر و فرزند کوچکش، جایگزین نسیب کرده است (نک: صص ۲۹۷ ـ ۲۹۹؛ قس. بلاشر، 478-477؛ مونرو، 10).

در شعر ابن دراج استفاده از صنایع بدیعی به اوج خود رسیده است. هنرنمایی در عرصهٔ لغت و تاریخ و انساب، توصیفات طولانی در قصاید، بازی با معانی، بیان پیچیده و پرتکلف و انتخاب بحور و قوافی اغلب ثقیل و دشوار از خصوصیات سبک او در قصیده‌سرایی است (نک: ابن‌بسام، همانجا؛ قس: عباس، ۲۰۷/۱). سروده‌های وی آکنده از شواهد و تصاویر ارزشمند تاریخی است. شاعر، گذشته از آنکه بسیاری از جنبه‌های زندگی در اندلس و تحولات تاریخی آن سرزمین را به‌ویژه در دورهٔ پر آشوب «فتنه» تصویر کرده، بسیاری از تجربه‌های شخصی و روحی خود را نیز در لابلای اشعار خویش گنجانده است (نک: هیکل، ۳۱۱). با اینهمه اندیشه و احساس در شعر وی سخت تحت‌الشعاع مهارتهای لفظی و بیانی قرار گرفته، تکلف و پیچیدگی بیان و معنی در اشعار او گاه به حدی است که جز با رنج فراوان نمی‌توان پی به مضمون آنها برد (نک: عباس، ۲۱۲/۱). شعر ابن دراج همچون اشعار غالب شاعران درباری، بیش از آنکه نشان‌دهندهٔ اصالت و عمق اندیشه باشد، حاکی از میل شدید به تصنع و ظواهر شعری است، چنانکه بلاشر (ص 494) اشعار او را تقریباً یکسره بی‌بهره از تجلیات اندیشه خوانده و او را، برخلاف متنبی، مقلدی چیره‌دست دانسته که بی‌آنکه در بند اصالت و عمق معنی باشد، می‌کوشد تا موضوعات و اسلوبهای رایج شعری را به‌کار گیرد و با حک و اصلاح و پرداخت آنها و البته بدون توسل به انتحال، اشعار پرتصنع و مطنطن بسراید (قس: هیکل، ۳۳۱ ـ ۳۳۲). به همین جهت است که اسلوب شعری او را با سبک «گونگورا ای آرگوته[1]» (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۷م) در شعر اسپانیا مقایسه می‌کنند (نک: بلاشر، 496 - 495؛ قس: نیکل، 56). او که از زمرهٔ شاعران کاتب (الشعراء الکتاب) شمرده می‌شد، همهٔ خصایص مداحان درباری را در خود جمع‌آورده بود و فی‌المثل ابائی نداشت از اینکه به مناسبتی پدر ممدوح خود را شهید بخواند، اما اندکی بعد با تغییر اوضاع و جلوس امیری دیگر ممدوح معزول را «قعیدالشرک» بنامد (نک: صص ۵۱، ۵۴). نثر ابن دراج نیز که جز

---

1. Góngora Y Argote

پاره‌هایی پراکنده از آن بر جای نمانده (نک: صص ۵۴۵ ـ ۵۵۱)، همچون غالب نوشته‌های منثور دورۀ عامریان سبکی مسجع و مصنوع دارد و زیاده‌گویی و نقل نکات ادبی و تاریخی و آمیختن نثر به نظم از خصوصیات آن است (نک: هیکل، ۳۳۳ ـ ۳۳۶).

با اینهمه ابن دراج در شعر و ادب اندلس سهمی بسزا دارد. اهمیت او را در این خصوص از توصیفات و ستایشهای گاه مبالغه‌آمیزی که معاصران و صاحب نظرانِ پس از او از شعرش به عمل آورده‌اند، می‌توان دریافت. از یک سو در خود اندلس بزرگانی چون ابن شهید، ابن حیان، ابن بسام و دیگران سخت او را ستوده‌اند (نک: ابن بسام، ۱(۱)/ ۶۰ ـ ۶۲، ۳(۱)/ ۱۰ ـ ۱۱؛ قس: بلاشر، 492-490) و به ویژه شاگرد نامدار وی ابن حزم (د ۴۵۶ ق) اورا در ردیف متنبی و ابوتمام شمرده است (نک: حمیدی، ۱۸۱/۱؛ ابن بشکوال، همانجا). از سوی دیگر در مغرب و افریقیه و شرق نیز از همان زمان شعر ابن دراج شهرت یافته بود. فی‌المثل، ابن شرف قیروانی (ص ۳۷)، مراکشی (ص ۳۹) و ابن خلدون (۱ (۵) /۱۰۵۹) او را از زمرۀ بزرگان شعر و ادب به شمار آورده‌اند و از آن مهم‌تر، وی هنوز در قید حیات بود که ثعالبی در ایران او را ستایش کرد و تعدادی از قصایدش را در یتیمۀ خویش (۹۰/۲ ـ ۱۰۲) آورد.

از شاگردان مستقیم ابن دراج، جز ابن حزم، مشاهیر دیگری چون ابوعمر احمد بن حسین بن حی تجیبی (نک: ابن خیر، ۴۱۴ ـ ۴۱۵)، محمد بن میمون قرشی سرقسطی (نک: ابن ابار، ۳۹۶/۱)، ابوالفرج مظفر سرقسطی (نک: همو، ۷۱۳/۲) و عبدالملک بن هشام تجیبی سرقسطی (نک: همو، ۶۰۷/۳ ـ ۶۰۸) نیز شناخته شده‌اند. از این میان ابن حزم و ابن حی راویان *دیوان* ابن دراج نیز بوده‌اند. انتشار این *دیوان* در خود اندلس از طریق این دو، و در شرق بیش‌تر از طریق ابن حزم و شاگردانش بوده است (نک: مکی، ۸۲ ـ ۸۷). ابن خیر اشبیلی در قرن ۶ ق نسخه‌هایی از این *دیوان* در دست داشته که برخی در خود اندلس و برخی نیز در بغداد فراهم شده بوده است. (نک: ابن خیر، همانجا؛ قس: مکی، ۸۳).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ همان، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی ـ تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و ریبرا، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن دراج، احمد بن محمد، *دیوان*، به کوشش محمود علی مکی، دمشق، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن شرف قیروانی، محمد بن ابی‌سعید، *رسائل الانتقاد*، به کوشش حسن حسینی عبدالوهاب، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن فضل الله، عمری احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، نسخۀ عکسی کتابخانۀ احمد ثالث استانبول؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمۀ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م؛ حمیدی، محمد بن ابی‌نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش، لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخۀ عکسی دارالکتب؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات* به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ عامری، یحیی بن‌ابی بکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمۀ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به‌کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹؛ مکی، محمد علی، مقدمه و تعلیقات بر دیوان (نک: ابن دراج؛ درهمین‌مآخذ)؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Blachère, Régis, "la vie et l'. oe uvre du poète – épistolier Andalou Ibn Darrag al-Qastelli", Analecta, Damas, 1975; Lévi-Provençal, E., *La péninsule ibérique au moyen-âge*, Leiden, 1938; Monroe, James T., *Hispano-Arabic Poetry*, London, 1974; Nykl, A.R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe Classique*, Paris, 1953.

مهران ارزنده

اِبْنِ دُرُسْتویه، ابومحمد عبدالله بن جعفر بن درستویه بن مرزبان فارسی فَسَوی (۲۵۸ـ ۲۴ صفر ۳۴۷ ق/۸۷۲ ـ ۱۷ مۀ ۹۵۸)، محدث، ادیب، لغوی، نحوی. او در فَسا که در آن روزگار شهری به بزرگی شیراز و خوش آب و هواتر از آن بود، به دنیا آمد (نک: خطیب، *تاریخ*، ۴۲۸/۹؛ یاقوت، *بلدان*، ۸۹۱/۳) و به همین جهت به فارسی و فَسَوی شهرت یافت. نام نیایش «درستویه» از دو کلمۀ فارسی «دُرُست» و پسوند «اویه» تشکیل شده است.

پدرش جعفر از محدثان بزرگ و مشهور زمان خود بود (خطیب، همان، ۴۲۹/۹؛ ابن خلکان، ۴۴/۳) و از علی بن مَدینی و محدثان هم طبقۀ او روایت حدیث می‌کرد (خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۳۲/۱۵). ابن درستویه از کودکی در سفرهای پدر به شیوۀ معمول محدثان، برای جمع‌آوری حدیث، با وی همراه گردید (همان، ۵۳۱/۱۵، ۵۳۲) و تقریباً ۱۲ ساله بود (نک: جبوری، ۱۸ ـ ۱۹) که با پدرش وارد بغداد شد و با محدث بزرگ آنجا، عباس دُوری (د ۲۷۱ ق) ملاقات کرد و با راهنمایی پدر به استماع و روایت حدیث از او و محدثان هم طبقه‌اش پرداخت (ذهبی، *العبر*، ۷۶/۲ ـ ۷۷) و با علمای نحو و لغت و ادب چون ابن قتیبۀ دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ق/ ۸۲۸ ـ ۸۸۹ م) و مُبرِّد (۲۱۰ ـ ۲۸۵ ق/ ۸۲۵ ـ ۸۹۸ م) و ثعلَب (۲۰۰ ـ ۲۹۱ ق/ ۸۱۶ ـ ۹۰۴ م) دیدار کرد. هرچند که ابن درستویه رسماً نزد ابن قتیبه آموزش ندید (نک: ابن شاکر، ۷۰/۱۱؛ قس: ابن انباری، ۱۴۳ ـ ۱۴۴)، اما همان مصاحبت کوتاه با وی که در اوج شهرت و در سنین کمال (حدود ۶۰ سالگی) بود، در عطف توجه او به لغت و ادب بسیار مؤثر افتاد، و این تأثیر بعدها در شکل محتوای آثار وی آشکار گردید.

ابن درستویه از این سفر به زادگاهش بازگشت (نک: جبوری، ۱۹) و ملازمت و مصاحبت ابویوسف یعقوب بن سفیان فَسَوی را که از مورخان و محدثان بزرگ و مردی دنیا دیده و پارسا و به روایتی شیعی

مسلک بود (نک: یاقوت، همان، ۸۹۲/۳؛ قس: سمعانی، ۲۲۳/۱۰)، برگزید (نک: ذهبی، *میزان*، ۴۰۰/۲؛ ابن حجر، ۲۶۷/۳ ـ ۲۶۸) و کتاب *تاریخ* و *مشیخهٔ* او را از وی روایت کرد (ذهبی، *العبر*، ۷۶/۲؛ ابن عماد، ۳۷۵/۲). وی نسخه‌ای از *تاریخ* یعقوب فسوی را به صورت مجموعه‌ای نفیس و صحیح تهیه کرد که قرنها در دسترس دانشمندان بود (نک: خطیب، همان، ۴۲۹/۹؛ ابن انباری، ۱۹۸). این کتاب تحت عنوان *المعرفة و التاریخ الفَسَوی بروایة ابن درستویه* به کوشش اکرم ضیاءالعمری در سه جلد (بغداد، ۱۹۷۴ ـ ۱۹۷۵ م) به چاپ رسیده است.

پس از درگذشت نخستین مربی و استادش، یعقوب فسوی (۲۷۷ ق/ ۸۹۰ م) بار دیگر راهی بغداد شد (قس: جبوری، همانجا). در آن هنگام ابن قتیبه از دنیا رفته بود، و ابن درستویه، شاگردی و مصاحبت مبرِّد را که حدود ۷۰ سال داشت، اختیار کرد (ابن شاکر، همانجا) و *الکتاب* سیبویه را تماماً نزد او خواند و از او روایت کرد و در فهم و تحلیل مضامین کتاب سیبویه و حفظ و نقل آرای وی استاد گردید (قفطی، ۱۱۳/۲). *شرح کتاب سیبویه*، *مناظرة سیبویه للمبرد* و *شرح المقتَضَب*، (نک: آثار) دستاورد همین سالهاست. شرح وی بر کتاب *المقتضب* مبرد حکایت از روایت این کتاب از مبرد توسط ابن درستویه دارد. وی حوزهٔ درس ثعلب را نیز در آخرین دهٔ عمر او (تقریباً ۸۰ سالگی) درک کرد و نحو و لغت را طبق مبانی و اصول مکتب کوفیان از او آموخت و کتاب *الفصیح* را در لغت، از او فرا گرفت و روایت کرد (ابن ندیم، ۸۱) و بعدها به شرح آن پرداخت.

با درگذشت مبرد، پیشوای مکتب بصره و ثعلب، پیشوای مکتب کوفه، ابن درستویه در چهارمین دهٔ زندگانی، به‌عنوان دانشمندی صاحب نظر و نکته‌سنج (قفطی، همانجا) و دقیق و اهل بحث، با معلوماتی وسیع و بیانی خوش (ابوحیان توحیدی، ۱۳۱/۱) جای خود را در مراکز علمی بغداد گشود. و چه بسا همین موفقیتها ابن درستویه را تا پایان عمر در بغداد ماندگار کرد (نک: خطیب، همانجا).

نخستین دورهٔ زندگانی ابن درستویه که بیشتر در سماع و نقل حدیث گذشت (ذهبی، *سیر*، همانجا)، البته بی‌حاصل نماند و او توانست احادیث بسیاری را با اِسناد عالی روایت کند (همان، ۵۳۱/۱۵). بیهقی در *السُّنن الکُبری* (۳۵۵/۵) و خطیب بغدادی در *شَرَف اصحاب الحدیث* (صص ۱۳، ۱۲۰، ۱۲۱) از او حدیث نقل کرده است (قس: جبوری، ۳۵) و بیشتر علمای رجال وثاقت او را در روایت حدیث پذیرفته‌اند (نک: ذهبی، *العبر*، ۷۷/۲؛ قس: ابن کثیر، ۲۳۳/۱۱) و دو حکایتی را که در تضعیف او آمده، مردود شناخته‌اند (نک: خطیب، *تاریخ*، ۴۲۹/۹؛ ابن انباری، ۱۹۷؛ ابن شاکر، همانجا). چیره‌دستی و ذوق و فهم او را در روایت حدیث (خطیب، ابن انباری، همانجاها) از کتابی که در غریب الحدیث تألیف کرده و همچنین از استشهادات فراوان و دقیق او به احادیث نبوی که فقط در کتاب *تصحیح الفصیح* بالغ بر ۸۷ مورد است (نک: جبوری، ۲۰۶)، می‌توان دریافت. ابن درستویه در فصل دوم زندگانی علمی خویش، هنگامی که به فراگیری ادبیات عرب روی آورد (ذهبی، همانجا)، تجربه‌هایی را که در کار حدیث فراهم آورده بود، در نحو و لغت نیز به کار بست (قس: جبوری، ۳۵) و با تکیه بر آنها در ترویج مکتب نحوی و لغوی بصریان همت گماشت (نک: ابن ندیم، ۶۸). وی در موارد تعارض دو مکتب بصری و کوفی آراء بصریان را مقدم می‌داشت. چنانکه ردّی بر کتاب *اختلاف النحویّین* ثعلب کوفی نوشت و کتاب جَرمی را که مشتمل بر نقطه نظرهای ادبی و لغوی بصریان بود، شرح و تفسیر کرد. در مقام تعارض نظرات سیبویه با اقوال دیگر بصریان نیز همواره بر آراء سیبویه پامی‌فشرد و حتی به تألیف کتاب *النصرة لسیبویه علی جماعة النحویّین* دست زد. در عین حال، چنانکه از بررسی کتاب *تصحیح الفصیح* وی (نک: جبوری، ۱۲۳ ـ ۱۲۴) برمی‌آید، ابن درستویه به شیوهٔ محققان، آراء بصریان و کوفیان را در کنار هم می‌آوَرَد و جانب حرمت و بی‌طرفی را فرو نمی‌نهد و در بسیاری جایها از نام استادش ثعلب کوفی بدون تجلیل نمی‌گذرد. با اینهمه اصرار وی بر انتساب به مکتب بصره، ابن ندیم (همانجا) را بر آن داشته است که وی را در این کار سخت متعصب بداند و این نظر از طریق او به دیگران نیز سرایت کرده است (نک: قفطی، ۱۱۳/۲؛ فیروز آبادی، ۱۰۷؛ ذاوودی، ۲۳۰/۱).

در علم نحو سخت تحت تأثیر مبرد بود. چنانکه در *تصحیح الفصیح* بسیار از او نقل کرده است (جبوری، ۲۴). پس از درگذشت مبرد به تدریس کتاب سیبویه به روایت وی پرداخت (نک: زُبیدی، ۱۸۷). پسرش، ابو جعفر احمد و شاگرد ممتازش، ابوعلی قالی از جمله کسانی بودند که یک دورهٔ کامل کتاب سیبویه را نزد او خواندند (همو، ۱۲۱). با اینهمه خود او را هم آراء ویژه‌ای در مباحث نحوی بود که ابوحیان اندلسی (د ۷۴۵ ق) در *تذکرة النُّحاة* (فهرست آن) آورده است. جبوری نیز (صص ۱۲۵ ـ ۱۳۲) آراء خاص وی را در نحو گرد آورده است. ظاهراً همین عنایت برخی از گذشتگان به آثار نحوی وی باعث شده که بیشتر او را نحوی بخوانند (نک: ذهبی، *سیر*، ۵۳۱/۱۵) و جانب علم لغت را که وی در آن بیشتر تبحر داشت، فرو نهند (نک: ابوحیان توحیدی، همانجا). در علم لغت، کتاب *العین* را که اندک‌اندک حتی در انتسابش به خلیل هم تردید می‌شد (قفطی، ۳۴۳/۱؛ قس: ابن خلکان، ۲۴۶/۲ ـ ۲۴۷) و بر اثر کوشش مخالفان می‌رفت تا مجهول‌القدر بماند، بار دیگر در حوزه‌های علم و ادب مطرح ساخت و کتاب *الانتصار لکتاب العین و انه للخلیل* را در دفاع از آن نوشت و آراء مفضّل ضَبّی را که با تألیف کتاب *الرد علی الخلیل* در مقام انکار *العین* و نقض مندرجات آن بر آمده بود، رد کرد. *الفصیح* ثعلب کوفی را نیز که کتابی کم حجم و پرفایده بود (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۷۲/۲) و سرنوشتی مشابه *العین* داشت (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۴۴/۵؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۶؛ سیوطی، *المُزهِر*، ۲۰۷/۱)، به میدان نقد و بررسی کشانید و شرح عالمانه‌ای (قفطی، ۱۱۳/۲) بر آن افزود و راه را برای شروح متعددی که بعدها بر آن نوشته شد، هموار گردانید (حاجی خلیفه،

همانجا) و در جای جای آن (بیش از ۱۰۰ مورد) به آراء خلیل استناد کرد (قس: جبوری، ۴۲).

در فن عروض نیز در پاسخ یکی از دانشمندان کوفه که در رد عروض خلیل کتاب نوشته و آن را بی‌اساس خوانده بود، کتابی جامع، در هفت جلد (ابن خیر، ۳۹۹)، به نام *جوامع العروض* تألیف کرد.

ابن درستویه در رشته‌های مختلف علوم قرآنی نیز صاحب تألیف بود. مهم‌ترین اثر او در این باب کتاب *التوسّط* است که در آن به‌مقایسهٔ کتاب *معانی القرآن* تألیف اخفش، از مکتب بصره و نیز کتابی به‌همین نام اثر ثعلب از مکتب کوفه (ابن ندیم، ۳۷) پرداخت. همچنین به‌تألیف دو کتاب جداگانه به‌نامهای *المعانی فی القرآن* و *تفسیر السّبع الطوال* همت گماشت که ناتمام ماندند. وی به‌خصوص، در علم قرائات که عمدتاً با نحو و لغت سروکار دارد، صاحب نظر بود و کتاب *الاحتجاج للقُرّاء* را در این زمینه تألیف کرد (نک: همو، ۳۸). ابن مِقسَم بغدادی (محمد بن حسن بن یعقوب، د ۳۵۴ ق) یکی از نحویان و مُقریان معاصر ابن درستویه، قرائت ویژه‌ای برای قرآن مجید پیشنهاد کرد که به‌*اختیار ابن مقسم* شهرت یافت. ابن درستویه با نوشتن ردیه‌ای کتاب او را به‌باد انتقاد گرفت و سرانجام او را به‌توبه در محضر فقیهان و قاریان بغداد وا داشت. از اینجا می‌توان دریافت که ابن درستویه تا چه حد به‌حفظ قرائات مشهور پای بند بوده است (قس: جبوری، ۹۹).

گذشته از محدثان بزرگی چون دار قُطنی (ابن شاکر، ۷۰/۱۱)، ابن شاهین، ابن مَنده (ذهبی، سیر، ۵۳۱/۱۵)، ابن المظفّر و ابوعلی بن شاذان (ابن جوزی، ۳۸۸/۶) که از ابن درستویه حدیث روایت کرده‌اند و ابن رِزْقَوَیه که احادیث بسیاری از عباس دوری را به‌روایت او در *امالی* خود آورده (خطیب، *تاریخ*، ۴۲۹/۹)، دانشمندان بزرگی نیز از وی نحو و لغت و ادب آموخته‌اند، از جمله، مرزبانی (د ۳۸۴ ق) که در *الموشّح* در مواضع متعدد از او روایت کرده است (نک: فهرست *الموشح*)، ابواسحاق طبری، بغدادی، فقیه مالکی (ابراهیم بن احمد، د۳۵۵ ق) که *الانتصار لکتاب العین* را به‌خط خود و به‌روایت ابن درستویه نوشته است (جبوری، ۳۳، ۵۱، ۵۲)، ابوطاهر مقری (عبدالله ابن محمد)، از قاریان معروف معاصر وی که گفته‌اند پس از ابن مجاهد، شیخ القراءِ بغداد (د ۳۲۴ ق) کسی چون او در علم قرائات نیامده است و کرمانی، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (نک: زبیدی، ۱۲۰ - ۱۲۱).

شاخص‌ترین شاگرد او ابوعلی قالی اسماعیل بن قاسم بغدادی (د ۳۵۶ ق) است که در *امالی* خود مکرراً در استشهادات شعری از او نقل می‌کند (نک: فهرست *امالی*). وی با تکیه بر مایهٔ علمی و ادبی که از ابن درستویه و دیگر علمای مشرق کسب کرده بود، به‌اندلس رفت و شمار قابل توجهی از کتب مشرقیان را در نحو و لغت و ادب به‌آن دیار برد و خود به‌تدریس و ترویج آنها همت گماشت که از آن میان می‌توان سه کتاب *المکتفی*، *شرح الفصیح* و *العروض* را که همه از تألیفات ابن درستویه است، نام برد (نک: ابن خیر، ۳۱۳، ۳۴۲، ۳۹۹).

دربارهٔ سال وفات ابن درستویه در گزارش ابن ندیم (ص ۶۸) اختلاف فاحشی وجود دارد. وی در گذشت او را در «سیصد و سی و چند» می‌داند، ولی در این مورد گویا شرح حال ابن درستویه با نحوی معاصرش، ابن نحّاس (ابو جعفر احمد بن محمد، د ۳۳۷ ق) که ظاهراً تألیفاتی همنام تألیفات ابن درستویه داشته و مدتی ساکن بغداد بوده (نک: یاقوت، *ادبا*، ۲۲۴/۳ - ۲۲۵، ۲۲۸)، درهم آمیخته است.

آثار چاپی:

۱. *تصحیح الفصیح* (ابن شجری، ۱۲۹/۲) یا *شرح الفصیح* (ابن ندیم، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۵/۳؛ ابن شاکر، همانجا؛ سیوطی، *بغیة*، ۳۶/۲) یا *شرح فصیح ثعلب* (فیروزآبادی، ۱۰۷) که شرحی است بر کتاب *الفصیح* (*فصیح الکلام*) ثعلب کوفی. جلد اول این کتاب، به‌کوشش عبدالله جبوری (بغداد، ۱۹۷۵ م) به‌چاپ رسیده است. از آنجا که ابن درستویه نام بسیاری از آثار خود را در *تصحیح الفصیح* آورده (نک: جبوری، ۱۹۸ - ۱۹۹) ناچار باید این کتاب را در اواخر عمر نوشته باشد. فهرست کتابهایی که در تصحیح ذکر شده، اینهاست: *الارشاد*، *الحَی والمیّت*، *اِبطال الاضداد*، *اِبطال القلب*، *ابطال تعاقب الحروف*، *اتفاق الالفاظ و المعانی*، *افتراق معنی فَعَل وأفْعَلَ*، *التركیب*، *عِلَل الاشتقاق وحججه*، *کتاب الکتّاب* و *الهدایة فی النحو* (نک: جبوری، ۴۷ - ۷۴، ۱۹۹).

۲. *شرح مایُکتَب بالیاء من الأسماءِ المقصورة والافعال*. این رساله که به‌ترتیب حروف الفبا تنظیم شده، برای نخستین بار به‌کوشش عبدالحسین فَتْلی در *مجلة کلیة الآداب* (بغداد، ۱۹۷۳ م) و بار دیگر به‌کوشش محمد بدوی مختون در *مجلة معهد المخطوطات* (شم ۲۳، ۱۹۷۷ م) به چاپ رسیده است.

۳. *کتاب الکتّاب*. این کتاب اخیراً با همین نام به‌کوشش ابراهیم سامرایی و عبدالحسین فتلی در کویت (۱۹۷۷ م) به‌چاپ رسیده و پیش از آن نیز دو بار در بیروت (۱۹۲۱ و ۱۹۲۷ م) به‌کوشش لویس شیخو چاپ شده است. ابن ندیم (ص ۶۸) نام این کتاب را *ادب الکتّاب المتمم* ذکر کرده است. زمخشری در *الکشّاف* (۷۴/۱) این کتاب را *کتاب الکتاب المتمم فی الخط والهجاء* خوانده و از آن نقل کرده است. آن را *الالفاظ للکتاب* (GAL, I/114)، *الکتاب المتمم فی الخط والهجاء* (GAL, S, I / 174)، *کتاب الکتاب المتمم* (حاجی خلیفه، ۱۴۵۱/۲ - ۱۴۵۲) نیز نامیده‌اند. این کتاب مشتمل بر ۱۲ باب است و دانستنیهای نظری و عملی مورد نیاز کاتبان در آن گردآوری شده است. ابن درستویه خود در مقدمهٔ آن می‌گوید: این کتاب در میان خاص و عام رایج خواهد شد و نویسندگان، کتابها و رساله‌های علمی و ادبی خود را بر پایهٔ آن خواهند نوشت و هیچ کس از اهل ادب، از مضامین آن بی‌نیاز نخواهد بود (نک: بستانی، *ف*، ۵۹/۳؛ جبوری، ۷۴ - ۷۷).

آثار خطی:

۱. *الارشاد*. نسخه‌ای از یک کتاب نحو به‌نام *الارشاد* در علم نحو ضمن مجموعه‌ای به‌شمارهٔ ۱۱۱۹ در کتابخانهٔ وزیری یزد موجود است

که احتمالاً تألیف ابن درستویه است (وزیری، ۸۶۴/۳؛ نیز نک: جبوری، ۵۰).

۲. *الحی والمیت* یا *الحیاة والموت* (ابوحیان اندلسی، ۶۲۷)، دو نسخه از این اثر در کتابخانه‌های رباط و استانبول موجود است (GAS, VIII / 107).

۳. *خبر قُسّ بن ساعدة و تفسیره* (ابن ندیم، ۶۹؛ قفطی، ۱۱۴/۲)، سخاوی (ص ۱۶۵) این کتاب را نام برده و ابن کثیر (۲۳۱/۲، ۲۳۶) از آن نقل کرده است. در کتابخانهٔ چستربیتی ضمن مجموعه‌ای به‌شمارهٔ ۵۴۹۸ کتابی ذیل عنوان حدیث قس بن ساعدة موجود است که احتمال دارد همین اثر ابن درستویه باشد (GAS, II / 182).

آثار منسوب: علاوه بر ۸ اثر که ابن درستویه خود در کتاب *تصحیح الفصیح* از آنها نام برده است، کتابها و رساله‌های زیر را نیز به او نسبت داده‌اند: ۱. *الاحتجاج للقراء* (ابن ندیم، ۳۸، ۶۹). قفطی (همانجا) این کتاب را *الاحتجاج للفراء* نامیده است که نمی‌تواند درست باشد (نک: *الرد علی الفراء...*)؛ ۲. *اخبار النحویین* (ابن ندیم، ۶۹) یا *اَخبار النُّحاة* (طاش کوپری زاده، ۱۳۶/۱) یا *طبقات النحاة* (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۰۷/۲ ـ ۱۱۰۸). ریاضی‌زاده (ص ۲۴) کتاب *اخبار النُّجّاب* را برآثار ابن درستویه افزوده است که ظاهراً باید تصحیفی از نام *اخبار النحاة* بوده باشد؛ ۳. *الازمنة*، ناتمام (ابن ندیم، همانجا)؛ ۴. *اسرار النّحو*، ناتمام (فیروزآبادی، ۱۰۷)؛ ۵. *الانتصار لکتاب العین و اَنّهُ للخلیل* (قفطی، فیروزآبادی، همانجاها)؛ ۶. *تفسیر السبع الطوال*، ناتمام (ابن ندیم، ۶۸؛ قفطی، همانجا؛ داوودی، ۲۳۱/۱)؛ ۷. *تفسیر قصیدة شبیل بن عزرة* (ابن ندیم، ۶۹؛ نک: جبوری، ۵۴)؛ ۸. *تفسیر الشیء*، ناتمام (ابن ندیم، همانجا)؛ ۹. *تفسیر کتاب الجَرمی* (خطیب همانجا؛ ابن خلکان، ۴۴/۳) یا *شرح کتاب الجَرمی* (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ابن انباری، ۱۹۷)، زبیدی (ص ۱۱۶). این کتاب را جامع اصول عربیت دانسته و قفطی (۱۱۳/۲) آن را در نوع خود بی‌نظیر خوانده است؛ ۱۰. *تفسیر المفضّلیّات* یا *شرح المفضّلیّات*، ناتمام (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۱۱۴/۲، فیروزآبادی، همانجا)؛ ۱۱. *التوسط بین الاخفش و ثعلب فی معانی القرآن (تفسیر القرآن) و اختیار ابی محمد فی ذلک* (ابن ندیم، ۳۷، ۶۸؛ داوودی، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۵/۳)؛ ۱۲. *جوامع العروض* (ابن ندیم، ۶۹) یا *العروض* (ابن خیر، ۳۹۹). این کتاب همان *الرد علی بُزُرج العروضی* است (قس: جبوری، ۵۶)؛ ۱۳. *الرد علی ابن خالویه فی الکُلّ و البعض* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۴. *الرد علی ابن مقسم فی اختیاره*؛ ۱۵. *الرد علی ابی زَید البلخی فی النحو*؛ ۱۶. *الرد علی ثعلب فی اختلاف النحویین* که در رد کتاب *اختلاف النحویین* ثعلب کوفی نوشته شده است؛ ۱۷. *الرد علی الفراء فی المعانی* (ابن ندیم، همانجا) که رد بر *معانی القرآن* فراء است (نک: جبوری، ۶۰)؛ ۱۸. *الرد علی المفضل بن سلمة* (ابن ندیم، ۶۸) یا *الرد علی المفضّل (الضّبّی) فی الرد علی خلیل* (ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، ۱۰۴/۱۷؛ سیوطی، بغیة، همانجا). کتاب مفضل ضبی *الرد علی الخلیل و اصلاح مافی کتاب العین من الغلط والمحال والتصحیف* نام دارد (ابن ندیم، ۸۰)، ولی ابن شاکر (همانجا) با حذف «فی» از میان نام کتاب، دو کتاب به نامهای *الرد علی المفضل* و *الرد علی الخلیل* به ابن درستویة نسبت داده که تناقضی آشکار است. با اینهمه بعضی فهرست نویسان از او پیروی کرده‌اند (طاش کوپری زاده، همانجا؛ بغدادی، هدیه، ۴۴۶/۱). ابن ندیم (ص ۶۹) *الرد علی من نقل کتاب العین عن الخلیل* و *نقض کتاب العین* (ص ۶۸) را نیز به ابن درستویه نسبت داده است که ظاهراً این دو عنوان باید بر روی هم نام دیگر همین کتاب *الرد علی من نَقَضَ کتاب العین عن الخلیل* بوده باشد (قس: جبوری، ۷۲ ـ ۷۳)؛ ۱۹. *الرد علی من قال بالزوائد و قال یکون فی الکلام حرف زائد* (ابن ندیم، ۶۹)؛ ۲۰. *رسالة الی نجیح الطولونی فی تفضیل العربیة* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۱. *شرح کتاب سیبویه* (ابوحیان توحیدی، ۱۳۱/۱)؛ ۲۲. *شرح المقتضب* که شرحی است ناتمام برکتاب مشهور مبرد؛ ۲۳. *شرح الکلام و بناه* (ابن ندیم، همانجا) یا *شرح الکلام و نکته* (قفطی، همانجا)؛ ۲۴. *غریب الحدیث* (ابن ندیم، ۶۸)؛ ۲۵. *الکلام علی ابن قتیبة فی تصحیف العلماء* (همو، ۶۹؛ جبوری، ۵۹)؛ ۲۶. *المذکر و المؤنث* (ابن ندیم، ۶۸)؛ ۲۷. *معانی الشعر*؛ ۲۸. *المعانی فی القرآن* (ابن ندیم، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۳۲/۱۵؛ قس: جبوری، ۶۹). ابن شاکر (همانجا) نام این اثر را *تفسیر القرآن* ذکر کرده است؛ ۲۹. *المقصور و الممدود* (ابن ندیم، همانجا)؛

۳۰. *المکتفی در علم نحو* (ابن خیر، ۳۱۳)؛ ۳۱. *مناظرة سیبویه للمبرد* (ابن ندیم، ۶۹) که می‌تواند تقریرات درس استادش مبرد بوده باشد؛ ۳۲. *النصرة لسیبویه علی جماعة النحویین* (ابن ندیم، همانجا) که به گفتهٔ قفطی (۱۱۴/۲) ناتمام مانده است. در بعضی نسخه‌های *الفهرست* (ندیم، همانجا) نام کتاب به صورت *النصرة لِسُوَید...* تصحیف شده و از آنجا به منابع دیگر نیز (بغدادی، *ایضاح*، ۳۴۳/۲؛ همو، هدیه، همانجا) سرایت کرده است؛ ۳۳. *نقض کتاب ابن الراوندی علی النحویین* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۳۴. *الهجاء* (همو، ۶۸) که خطیب بغدادی (۴۲۸/۹) آن را از بهترین کتابهای ابن درستویه دانسته و زبیدی (ص ۱۱۶) از نظر موضوع و محتوا آن را ستوده است (نیز قفطی، ۱۱۳/۲). حاجی خلیفه (۱۴۷۲/۲) نام این کتاب را به صورت *الهیجاء* تصحیف کرده است.

در *الفهرست* ابن ندیم (ص ۶۸) *شرح الجرمی* به اشتباه عنوان توضیحی *الهدایة* قلمداد شده است. برخی از محققان معاصر کتاب *الهدایة* را که ضمن مجموعهٔ کتابهای درسی *جامع المقدمات* مکرراً چاپ شده است، همین اثر ابن درستویه پنداشته‌اند (نک: مشار، ۲۴۶، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳)، در حالی که ابواب و فصول آن مطابق *الکافیة* مرتب شده که مؤلف آن (ابن حاجب، د ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸م) حدود ۳۰۰ سال بعد از ابن درستویه می‌زیسته است (نک: جبوری، ۷۳ ـ ۷۴).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن

حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی احمد ثالث‌استانبول، شم ۲۲۲۹؛ ابن شجری، هبة‌الله،*الامالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن ابن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ بستانی ف؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ بیهقی، احمدبن حسین، *السنن الکبری*، به کوشش یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة؛ جبوری، عبدالله، *ابن درستویه*، بغداد، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمدبجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ریاضی‌زاده، عبداللطیف بن محمد، *اسماء الکتب*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۴۰۳ ق؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زمخشری، محمودبن عمر، *الکشاف*، بولاق، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۹ ق؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش ف. روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمداحمد جاد المولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش د. کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة* حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۲۹ ق ؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ قفطی، علی بن‌یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مشار، چاپی عربی؛ وزیری، خطی؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ دِرْهَم، عنوان افراد خاندانی از عالمان و قضات مالکی که در سده‌های ۲ تا ۴ق/۸ تا ۱۰م در عراق می‌زیسته‌اند. نیای بزرگ آنان درهم از اسیران سیستانی بود که در ردیف موالی خانوادهٔ جریر بن حازِم جَهْضَمی ازدی درآمد (ابن حبّان، *الثقات*، ۲۱۷/۶ ـ ۲۱۸). این خاندان ابتدا در بصره می‌زیستند و سپس به بغداد منتقل شدند، اما علاوه بر این دو شهر در مدینهٔ منوّره، فارس و یزد نیز صاحب منصب قضا بوده‌اند. در برخی از منابع از اینان با عنوان آل حمّاد یا بنو حمّاد نیز یاد شده است (قاضی عیاض، ۱۶۶/۳، ۱۶۷). مهم‌ترین افراد خاندان ابن درهم اینانند:

۱. ابو اسماعیل حَمّاد بن زید بن درهم، معروف به ازرق (۹۸ ـ ۱۷۹ق/۷۱۶ ـ ۷۹۵م)، محدّث بصری. او نخست شغل بزازی داشت، اما پس از چندی به فراگیری علم روی آورد (قاضی عیاض، ۵۵۹/۲). در مورد منزلت علمی حماد گفته شده که مالک بن انس در حجاز، حماد بن زید در بصره، سفیان ثوری در کوفه و اوزاعی در شام پیشوایان حدیث و فقه زمان خود بوده‌اند (ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۱۷۶ ـ ۱۷۷؛ مزی، ۲۴۵/۷). حتی بعضی حماد را برتر دانسته‌اند (نک: ذهبی، ۴۶۰/۷). علمای رجال او را از ثقات شمرده و نوشته‌اند که ۴ هزار حدیث در حافظه داشته است (ابن سعد، ۲۸۶/۷؛ عجلی، ۱۳۰ ـ ۱۳۱؛ ابن معین، *معرفة الرجال*، ۹۴/۱، ۱۰۸). او چون نابینا بود، از حفظ حدیث می‌گفت (ابن حبّان، *مشاهیر*، ۱۵۷). از مشایخ وی کسانی چون ایوب سختیانی، هشام بن عروه و عمروبن دینار قابل ذکرند (ابن معین، *تاریخ*، ۲۱۴/۴؛ ابن منجویه، ۱۵۶/۱). طوسی (ص ۱۷۳) او را از اصحاب امام صادق (ع) شمرده است. وی با اینکه از اقران مالک بن انس بود، از او روایت کرده است (قاضی عیاض، ۲۵۷/۱). نامهای مشایخ وی را ابن منجویه (همانجا)، مزی (۲۴۰/۷ ـ ۲۴۲) و ذهبی (۴۵۷/۷) به تفصیل آورده‌اند. و از راویان وی می‌توان عبدالله بن مبارک، عبدالرحمن بن مهدی، سفیان بن عیینه، وکیع، خلف بن هشام بزّاز و یحیی بن سعید قطان را یاد کرد (نک: ابن سعد، ۳۴۲/۷ ـ ۳۴۸؛ ابن ابی حاتم، *الجرح و التعدیل*، ۱(۲)/۱۳۷؛ مزی، ۲۴۲/۷ ـ ۲۴۵؛ ذهبی، ۴۵۷/۷ ـ ۴۵۸). از نظر عقیده، ابن سعد (۲۸۶/۷) او را عثمانی خوانده و در روایتی از وی آمده که هر کس قائل به فضل علی (ع) بر عثمان باشد، در حقیقت قائل به خیانت اصحاب پیامبر (ص) است (ابو نعیم، ۲۵۹/۶). حماد بن زید با معتقدان به خلق قرآن و قَدَر مخالف بود و با ابو حنیفه و قیاس تا آنجا مخالفت داشت که وقتی خبر وفات او را شنید، خدای را سپاس گفت (ابن معین، *تاریخ*، ۱۸۸/۴، ۳۲۷؛ ابو نعیم، ۲۵۸/۶ ـ ۲۵۹). احادیث و روایات حماد در صحاح اهل سنت مانند صحیح بخاری (۱۰۹/۱، ۱۹/۷، ۲۳۸)، صحیح مسلم (۲۱/۱، ۲۳، ۲۷)، سنن ترمذی (۴۸۱/۴) و دیگر کتب حدیث چون مسند احمد (۴/۵)، سنن دارمی (ص ۵۵۸) و سنن دار قطنی (۲۲۱/۱) نقل شده است. همچنین ابن ابی حاتم (*تقدمة*، ۱۷۸ ـ ۱۸۱)، قاضی عیاض (۸۷/۱، ۱۳۰)، ابن صلاح (صص ۱۰۲، ۱۴۸) و ذهبی (۶۹/۷، ۷۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۲) اقوال و نظریات وی را در جرح و تعدیل راویان آورده‌اند.

۲. ابو اسماعیل حمادبن اسحاق بن اسماعیل بن حماد بن زید ابن درهم (۱۹۹ ـ ۲۶۷ق/۸۱۴ ـ ۸۸۱م)، محدث، فقیه و قاضی مالکی. تاریخ تولد او را ۱۹۸ ق نیز نوشته‌اند (خطیب، ۱۵۹/۸). وی در بصره زاده شد و در همانجا رشد یافت و نزد عالمانی چون ابومصعب زهری، ابو محمد حکمی، عبدالله بن مسلمة قَعْنَبی و دیگران حدیث شنید و فقه را نزد احمد بن معذّل بن غیلان بصری فرا گرفت (همانجا؛ قاضی عیاض، ۱۸۱/۳). کسان زیادی از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند که از آن جمله، ابراهیم بن حماد فرزند وی، محمد بن جعفر خرائطی، حسین بن اسماعیل محاملی و محمد بن خلف بن حیّان را می‌توان نام برد (وکیع، ۲۶۸/۱؛ خطیب، همانجا). حماد بن اسحاق با خلفا مصاحبت داشت (ذهبی ۱۶/۱۳) و از خواص الموفق ابو احمد بن

متوکل شمرده می‌شد (قاضی عیاض، ۱۸۲/۳). او در جنگ بین الموفق و محمد بن عبدالله بن طاهر میانجی صلح و حامل نامه‌های دو طرف جنگ بود (طبری، ۳۳۵/۹ ـ ۳۳۶). مدتی نیز عهده‌دار منصب قضا در بغداد بود (خطیب، همانجا). پس از خلع المعتز در ۲۵۵ق/۸۶۹م و روی کار آمدن المهتدی با اینکه وی نیز چون دیگران سند خلع را امضا و گواهی کرده بود (طبری، ۳۹۲/۹)، ولی از آنجا که المهتدی اطلاع یافته بود که حماد با الموفق در مکّه مکاتبه داشته است، بر وی خشم گرفت و المهتدی دستور داد او را تازیانه زنند و سپس به اهواز تبعید کنند (وکیع، ۲۸۰/۳؛ قاضی عیاض، ۱۸۲/۳). وی در شوش درگذشت (خطیب، قاضی عیاض، همانجاها).

به گفته ابن ندیم (ص ۲۵۲) وی دارای آثار متعددی بوده، اما اکنون تنها اثری که از وی باقی مانده، کتاب: *ترکة النبی (ص) والسبل التی وجهها فیها* است که فرزند وی ابراهیم آن را روایت کرده است. در این کتاب مؤلف کوشش کرده، ثابت کند که پیامبر اسلام (ص) ارثی به جای نگذاشته و آنچه از او باقی مانده صدقه است. نسخه‌ای از این کتاب ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، تاریخ، ۷۶، مجامیع، ۲۷۲).

۳. ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن حماد بن زید ابن درهم (۱۹۹ یا ۲۰۰ـ ۲۸۲ق/۸۱۵ یا ۸۱۶ـ ۸۹۵م)، محدث، فقیه و قاضی مالکی. او در بصره زاده شد (ابن جوزی، ۵(۲)/۱۵۱) و از همان دوران کودکی در آنجا به تحصیل و استماع حدیث پرداخت (ذهبی، ۳۳۹/۱۳). نزد احمد بن معذّل بن غیلان بصری فقه آموخت و از علی بن مدینی حدیث شنید (ابو اسحاق شیرازی، ۱۶۴) و قرائت را از عیسی بن مینا قالون فرا گرفت (قاضی عیاض، ۱۷۱/۳؛ در مورد دیگر مشایخ نک: خطیب، ۲۸۴/۶؛ قاضی عیاض، ۱۶۸/۳). مبرّد دربارهٔ او گفته که اگر اسماعیل خود را به امور حکومتی مشغول نکرده بود، در نحو و ادب ریاست را از ما می‌گرفت (ابو اسحاق شیرازی، ۱۶۵). جمعی از او فقه، حدیث و علوم قرآنی آموخته‌اند که از آن میان نسایی، ابن مجاهد، ابو بشر دولابی و ابراهیم بن حماد پسر برادرش قابل ذکرند (خطیب، همانجا؛ قاضی عیاض، ۱۶۸/۳ ـ ۱۶۹). او را اولین کسی دانسته‌اند که مذهب مالک را در عراق بسط و رونق داد (نک: ابن ندیم، ۲۵۲؛ خطیب، ۲۸۴/۶ ـ ۲۸۶؛ قاضی عیاض، ۱۷۰/۳). نیز او را از نخستین فقیهان مالکی شمرده‌اند که در رد شافعی تألیف داشته است (همو، ۲۷/۱). اشتغال وی به مناصب حکومتی نخستین بار در زمان خلیفه المتوکل در ۲۴۶ ق پس از مرگ سوار بن عبدالله بود که به قضای ناحیهٔ شرقی بغداد منصوب گردید و گویا بعد از مدتی به عنوان قاضی عسکر المهتدی نیز انتخاب شد و تا ۲۵۵ ق در این مقام بود. بعد از دستگیری برادرش حماد بن اسحاق و تبعید وی، اسماعیل نیز برکنار و مخفی شد. در ۲۵۶ ق پس از مرگ المهتدی و روی کار آمدن المعتمد وی بار دیگر به قضای ناحیهٔ شرقی بغداد منصوب شد و تا ۲۵۸ق در این مقام بود، سپس با درخواست خود او از المعتمد به ناحیهٔ غربی بغداد منتقل و قضای این ناحیه به او واگذار شد. سرانجام در ۲۶۲ ق قضای هر دو ناحیهٔ بغداد به او سپرده شد. بعضی نوشته‌اند که پس از مرگ ابن ابی الشوارب قاضی القضاة او را به جانشینی وی منصوب کردند و قضای شهرهای مدائن و نهروانات را نیز به او دادند (خطیب، ۲۸۷/۶ـ ۲۸۸؛ قاضی عیاض، ۱۷۷/۳ ـ ۱۷۸). طبری (۴۷۶/۹، ۵۱۶) نوشته است که وی به هنگام جنگ میان معتمد عباسی و یعقوب لیث واسطه و حامل نامه‌ای از جانب معتمد به سوی یعقوب بود. همچنین برای کمک و رفع احتیاجات مردم بارها با عبیدالله بن سلیمان وزیر مکاتبه کرد. ابواسحاق درهنگام دستگیری اسماعیل بن بلبل وزیر به وسیلهٔ معتضد، از او دفاع کرد (تنوخی، ۸۲/۱).

آثار: ابن ندیم (ص ۲۵۲)، قاضی عیاض (۱۷۹/۳ ـ ۱۸۰) و دیگران آثار متعددی از وی نام برده‌اند که بیشتر در علوم قرآنی، حدیث و فقه بوده است:

چاپی: *فضل الصلاة علی النبی (ص)* که به کوشش محمد ناصرالدین البانی در ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م در دمشق به چاپ رسیده است.

خطی: *احادیث ایوب السختیانی* که ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (ظاهریه، مجامیع، ۲۶)؛ *احادیث مالک بن انس* که به گفتهٔ سزگین (GAS, I/476) نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای در ظاهریه وجود دارد (قس: ظاهریه، مجامیع، ۴۸۹)؛ *احکام القرآن* که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ جامع قیروان (تونس) یافت می‌شود (GAS، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکّن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰ م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش، م. فلایشهامر، قاهره ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن معین، یحیی، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نور سیف، مکة المکرمة، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل القصّار، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵ م؛ ابن منجویه، احمد بن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ تنوخی، مُحسّن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش، عبوذ الشالجی، بحمدون، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دار قطنی، علی ابن عمر، *سنن*، به کوشش ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ، مجامیع)؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج

قشیری، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم‌الکتب؛ نیز: GAS.

علی رفیعی

اِبْنِ دِرْهَم، نک: جعد بن درهم.

اِبْنِ دُرَیْد، ابوبکر محمدبن حسن بن درید ازدی (ح۲۲۳ ـ ۱۸ شعبان ۳۲۱ ق / ۸۳۸ ـ اوت ۹۳۳)، لغت‌شناس، نحوی، ادیب و شاعر عرب. نسب او را همگان، از ابوطیب لغوی (ص ۸۴) گرفته تا خطیب (۱۹۵/۲) و یاقوت (*ادبا*، ۱۲۷/۱۸) به قبیلهٔ ازد رسانده‌اند. این قبیلهٔ بزرگ یمنی، پیش از ظهور اسلام، به عمان کوچید و به ازد عمان مشهور شد. خاندان ابن‌درید نیز از بزرگان قبیله بود. بنا به روایتی که از خود وی نقل شده است (خطیب، ۱۹۶/۲)، او در کوی صالح بصره زاده شد (نک: ابن‌ندیم، ۶۷؛ ابن‌انباری، ۱۷۵؛ ابن‌جوزی، ۲۶۱/۶؛ یاقوت، همانجا)، اما در اینکه چند سال زیست، اندکی اختلاف کرده‌اند و چون تاریخ وفات مسلم است، ناچار تاریخ ولادت جابه‌جا شده و تاریخهای زیر به دست آمده است: ۲۲۸ق (ابوطیب، همانجا؛ زبیدی، ۱۸۴؛ ابن‌خلکان، ۳۲۸/۴)، ۲۲۴ق (ابوطیب، همانجا) و ۲۲۳ق که صحیح‌ترین آنهاست، از قول خود او یا شاگردش ابوالحسین نقل شده است (ابن‌ندیم، همانجا؛ مرزبانی، ۴۲۶؛ خطیب، همانجا). دربارهٔ دوره‌های مختلف زندگی او اطلاعات مختصر، اما نسبتاً مفیدی در منابع گرد آمده است، ولی چون به سدهٔ ۷ق و *وفیات* ابن‌خلکان می‌رسیم، این اطلاعات بسیار گسترده و دقیق‌تر می‌گردد؛ اگرچه احساس می‌شود که ابن‌خلکان روایات خود را از آثار قالی، شاگرد ابن‌درید، برگرفته، اما باز سایهٔ تردید از ذهن پژوهنده پاک نمی‌گردد و نخستین شبهه از دوران کودکی او پدیدار می‌شود: گویند وی دوران کودکی را در بصره گذراند و همانجا (ابن‌ندیم، همانجا؛ یغموری، ۳۴۲؛ به خصوص تنوخی، محسن، ۲۵۰؛ یاقوت، *ادبا*، همانجا، که روایات خود را از قول تنوخی نقل کرده است، اما ندانستیم از کجا) و یا در عمان (مرزبانی، ۴۲۵؛ خطیب، ۱۹۵/۲؛ ابن‌جوزی، همانجا) پرورش یافت. ابن‌خلکان (۳۲۵/۴) به پرورش او در بصره اشاره کرده می‌افزاید که نزد ابوحاتم سجستانی (د۲۵۵ق)، ریاشی (د۲۵۷ق)، ابن‌اخی الاصمعی و اشناندانی (د۲۸۸ق) درس خواند و تا قیام زنگیان و تاراج بصره و قتل ریاشی یا اندکی قبل از آن، در بصره ماند و چون احوال را پریشان دید، با عمویش حسین به عمان گریخت. این سخن بدان معنی است که وی تا ۳۴ سالگی در بصره بوده و در این صورت، روایاتی که پرورش او را در عمان دانسته‌اند، بی‌اعتبار می‌گردد. به هر حال وی که گویا پدر را از دست داده بود، تحت تکفل عمویش حسین‌بن درید قرار گرفت.

وی ابوعثمان اشناندانی را به تربیت و تعلیم ابن‌درید گماشت و او از همان کودکی هوشمندی و قدرت حافظهٔ خود را آشکار ساخت؛ داستانی که محسن تنوخی (همانجا) آورده بر این امر گواه است: حسین از برادرزادهٔ خویش که شعر حارث‌بن حلزه را نزد اشناندانی می‌خواند، خواست که معلقهٔ آن شاعر را حفظ کند و کودک را وعده‌هایی نیز داد. سپس، چون عمویش همراه معلم از غذا خوردن بازآمدند، وی نه معلقه که همهٔ دیوان حارث را حفظ کرده بود (نیز قس: خطیب، ۱۹۶/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۲۹/۱۸ ـ ۱۳۰). احتمالاً چند سال پس از این دوران آموزش بود که اشناندانی در گردشی بر رودخانهٔ بصره شروع به املای *معانی الشعر* بر او کرد (اشناندانی، ۳). پس از آن ابن‌درید روانهٔ عمان شد و ۱۲ سال در آنجا ماند (ابن‌خلکان، ۳۲۵/۴). از این دوران، تنها یک روایت عمده باقی مانده است، از این قرار که او خود گوید (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۴۱/۱۸) در عمان با صلت‌بن مالک شاری (امام فرقه‌ای از خوارج) همراه بود. چون باران و سیل فراوان آمده بود و خانه‌ها ویران می‌شدند، مردم از صلت خواستند به درگاه خداوند نیایش کند تا باران بند آید. وی فردای آن روز چون به دعا می‌شد، ابن‌درید را نیز همراه خود برد. به گفتهٔ مسعودی، صلت‌بن مالک در ۲۸۰ق به دست مأموران خلیفه کشته شد (۱۴۳/۸) و محمدبن نور به یاری مزدوران حبشی خویش، سپاه صلت را که بیشتر ازدی بودند، درهم شکست. ابن‌درید که از کشته شدن افراد قبیلهٔ خویش دلتنگ بود، در قطعه شعری به مزدوران محمدبن نور تاخت و آن سپاه را «فرومایگان» و «سیاه‌پوستان کوتاه قد» خواند (نک: *دیوان*، ۱۱۰ و حاشیه). ظاهراً اندکی پیش از این ماجرا بین قبایل مختلف عمان، از جمله شاخه‌ای که ابن‌درید از آن برخاسته بود، نزاع درگرفت و خونها ریخته شد. ابن‌درید نیز در رثای افراد قبیله‌ای که در «روضه» کشته شده بودند، قصیده‌ای در ۴۷ بیت (*دیوان*، ۸۹ ـ ۹۲) سرود و سپس در قصیده‌ای دیگر که این بار بر ۶۰ بیت بالغ است، از مردان قبیله خواست که به خونخواهی برخیزند (*دیوان*، ۹۲ ـ ۹۷). ابن‌درید در این دیار خاطره‌های افسانه‌گون بسیاری از خود به جای گذاشته است. بخشی از آنها را عزالدین تنوخی از دوستی عمانی شنیده و در مقدمهٔ *وصف‌السحاب* ابن‌درید نهاده است (صص ۹۶ ـ ۹۸).

اگر در اقامت ۱۲ سالهٔ او در عمان تردید نکنیم، باید چنین نتیجه بگیریم که وی، در ۲۶۹ق که ۴۶ ساله بود، دوباره به بصره بازآمد (ابن‌خلکان، ۳۲۵/۴). شاید در همین سفر بود که بر خانهٔ خرابه‌ای گذشت و شعری بر دیوار آن نوشت (یغموری، ۳۴۳؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۳۲/۱۸). نیز شاید در همین زمان بود که با ابوعبدالله مفجّع شاعر شیعی مذهب هجا رد و بدل کرد (ابن‌ندیم، ۹۱) و یحیی‌بن عبدالوهاب و ابن‌یحیی از اعیان بصره را مدح گفت (*دیوان*، ۶۳ ـ ۶۴) و یا کار نزاعش با ابونصر احمد ابن حاتم باهلی به اقامهٔ دعوا نزد ابوخلیفه، قاضی معروف بصره (د۳۰۵ق؛ دربارهٔ وی نک: مسعودی، ۱۲۸/۸ ـ ۱۳۴؛ در مورد قصیده نک: GAL, I/113) انجامید و قاضی در حضور بزرگان بصره به نفع او حکم کرد (زبیدی، ۱۸۲). حسین عموی ابن‌درید نیز احتمالاً در همین هنگام درگذشته است (نک: *دیوان*، ۶۹ ـ ۷۰). این بار وی بیش از ۳۰ سال در بصره ماند. بی‌گمان وی در این فاصله بارها به سفر رفته، شاید از عمان نیز دیدن کرده باشد و شاید

بخشی از روایات عمانی، در خلال این سفرها رخ داده باشد، اما هیچ سندی ما را در این باب راهنمایی نمی‌کند. تنها می‌گویند که وی از عمان به سوی «جزائرالبحر» روان شد (مرزبانی، ۴۲۵؛ خطیب، ۱۹۵/۲) و به جزیرهٔ ابن‌عماره (ابن‌ندیم، ۶۷؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۲۸/۱۸: «ابن‌عمر» که بی‌گمان تحریف است) رفت و از آنجا روی به فارس نهاد. این مسیر تلفیقی است از ابن‌خلکان و دیگر منابع؛ این منابع مسیر او را گاه عمان ـ جزائرالبحر ـ فارس نوشته‌اند (ابن‌ندیم، مرزبانی، همانجاها) و گاه عمان ـ جزائر ـ بصره ـ فارس (خطیب، همانجا).

چگونگی رفتن او به فارس و پیوندش به آل میکال در ایران، مکان و زمان این پیوند چندان روشن نیست، زیرا حکومت و احوال آن خاندان نیز گنگ مانده است: شاه بن میکال (د ۳۰۲ ق/ ۹۱۴ م) از فرماندهان سپاه طاهریان بود و در بغداد، کوفه، بصره و جاهای دیگر به نام ایشان می‌جنگید، اما منابع ما دربارهٔ ۳۰ سال آخر زندگی او به کلی خاموشند؛ برادرزادهٔ او عبدالله بن محمدبن میکال (د ۳۰۸ ق/ ۹۲۰ م) پس از آنکه چندی نزد صفاریان وزارت کرد، به خلیفه مقتدر پیوست و شاید در آغاز خلیفه او را بر فارس گمارده باشد. به هر حال وی در اواخر عمر، ولایت اهواز را به عهده داشت: فرزند او ابوالعباس اسماعیل (د ۳۶۲ ق/ ۹۷۳ م) در نیشابور زاده شد و در فارس و اهواز دانش آموخت (نک: ه‍ د، آل میکال). همهٔ منابع ما تنها به سفر ابن درید به فارس و احیاناً پیوند او به آل میکال اشاره می‌کنند، بجز حاکم نیشابوری (روایت در *انساب* سمعانی، ۵۳۱/۱۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۸/۷) و ابن خلکان (۳۲۵/۴) که تصریحی در این باره دارند: حاکم گوید چون عبدالله ولایت بخشهایی از اهواز را یافت، ابن درید را به تربیت فرزند خواند. با توجه به تاریخ وفات عبدالله و تولد اسماعیل، این حادثه باید چند سال پیش از ۲۹۷ ق رخ داده باشد، اما ابن خلکان چنین آورده که «وی در فارس، هم‌صحبت دو پسر (محمد، د ۲۵۰ ق و شاه) میکال شد. این دو، در آن هنگام ولایت فارس را به عهده داشتند. ابن درید جمهرة را برای آنان نگاشت و ایشان نیز دیوان فارس را به او سپاردند و چنان شد که نامه‌های دولتی همه با نظر او صادر می‌شد و هیچ امری بدون امضای او انجام نمی‌گرفت. سپس در کنار آن دو امیر مالی عظیم فراهم آورد، اما چون سخت بخشنده بود، چیزی برایش باقی نماند. چون آن دو را با «مقصوره» مدح گفت، ۱۰ هزار درهم صله ستاند، و چون فرزندان میکال عزل شدند و به خراسان انتقال یافتند، وی فارس را ترک گفت و در ۳۰۸ ق وارد بغداد شد» (همانجا). ضعف و گنگی این روایت که مورد استناد همهٔ نویسندگان معاصر هم قرار گرفته، پوشیده نیست؛ اولاً: احتمالاً محمدبن میکال، پیش از آنکه ابن درید به ایران آید، در گذشته بوده؛ ثانیاً: هیچ نمی‌دانیم که آیا شاه بن میکال هرگز در فارس حکومت کرده یا نه؛ ثالثاً: به میکالی اصلی یعنی ابوالعباس اسماعیل که شاگرد وی بوده، هیچ اشاره‌ای نرفته است؛ رابعاً این دو برادر هرگز عزل و به خراسان تبعید نشده‌اند و آنچه کار را دشوارتر می‌کند، روایت دیگری است در یاقوت (*ادبا*، ۱۴۲/۱۸): وی در این روایت اشاره می‌کند که امیر ابونصر احمد میکالی ــ که رئیس نیشابور بود ــ همراه ابن درید به گردشگاه رفته است. اما این ابونصر، در ۴۱۶ ق، یعنی ۹۵ سال بعد از ابن درید وفات یافته است و معلوم نیست چگونه می‌توانسته با وی به گردشگاه رود. بدین سان ملاحظه می‌شود که به هیچ‌وجه نمی‌توان مانند برخی از معاصران (مثلاً نک: ابن سالم، ۱۰ ـ۱۴) بر این روایات، خاصه روایات ابن خلکان که درست نمی‌دانیم از کجا سرچشمه گرفته، اعتماد کرد وسالهای زندگی او را به مراحلی دقیق تقسیم‌بندی نمود.

در هر حال، تردید نیست که وی زمانی به تربیت اسماعیل میکالی همت گماشت که او نوجوانی برومند بود که بازار علم را گرم می‌داشت و می‌دانیم که این اسماعیل در ۲۷۰ ق تولد یافته است، نیز دیدیم که به قول حاکم نیشابوری، عبدالله پدر اسماعیل، در اواخر عمر که والی بخشهایی از استان اهواز شده بود، ابن درید را نزد خود خواند، هرچند که بنا به دیگر روایات، وی در فارس به ایشان پیوسته است. در این صورت پیوستن او به آل میکال در آخرین سالهای سدهٔ ۳ ق معقول‌تر به نظر می‌رسد. سپس، در اینکه وی چند سال در خدمت ایشان بوده نیز به قطع سخن نمی‌توان گفت. سخن ابن خلکان (همانجا) بر این تصریح دارد که وی در ۳۰۸ ق به بغداد رفت. این تاریخ از آن جهت درست می‌تواند بود که در همان سال، عبدالله درگذشت، و از آن جهت نادرست که شاگرد و ممدوحش اسماعیل، حدود ۱۰ سال پیش از این تاریخ به نیشابور و از آنجا به هرات نزد احمد سامانی (د ۳۰۱ ق) رفت و سپس ریاست نیشابور به او محول شد. اما در این امر تردید نداریم که وی در کهنسالی آل میکال را ترک گفته و به بغداد رفته است (مرزبانی، ۴۲۵؛ خطیب، ۱۹۵/۲؛ ابن جوزی، ۲۶۱/۶).

اینک روایات دیگری در دست داریم که کار را از نظر زمان و مکان اندکی آسان‌تر می‌کند: یاقوت (*ادبا*، ۱۳۷/۱۸ ـ ۱۳۸) از قول ابوعلی بیهقی تصریح می‌کند که ابن درید، زمانی که اسماعیل در «فارس» بوده «مقصوره» را به او تقدیم کرده است. همین روایت در مورد جمهرة نیز تکرار می‌شود: ابن ندیم (ص ۶۷) می‌نویسد که وی آن کتاب را در فارس املا کرد (نک: یاقوت، همان، ۱۳۱/۱۸ ـ ۱۳۲؛ سیوطی، *المزهر*، ۹۴/۱)، سپس یاقوت (همان، ۱۳۸/۱۸) روایت جالب توجه دیگری را آورده، از این قرار که ابوالعباس اسماعیل خود گوید ابن درید در ۲۹۷ ق، جمهرة را از اول تا آخر بر من املا کرد. بدین سان با آنکه مدارک و اسناد تاریخی، به چگونگی احوال میکالیان در فارس اشاره نمی‌کنند، اما در اینکه ابن درید دیرزمانی در آن دیار بوده، تردید نیست. همانجا بود که وی حجربن احمد جویمی (د ۳۲۴ ق/ ۹۳۶ م) را مدح گفته است (*دیوان*، ۶۴؛ یاقوت، همان، ۱۴۳/۱۸).

از مجموعهٔ این روایات چنین می‌توان استنباط کرد که ابن درید قبل از ۲۹۷ ق، اندکی پس از هفتاد سالگی به ایران رسید و در ۳۰۸ ق یا اندکی پیش از آن به بغداد رفت. به گفتهٔ ابن خلکان (۳۲۵/۴ ـ ۳۲۷) وی چون به بغداد رسید، در منزل علی بن محمدبن الحواری فرود آمد.

در آن هنگام دیگر مردی کهنسال (هشتاد وچندساله) بود و آوازهٔ دانشش در لغت و شعر همه جا پیچیده بود. از این‌رو خلیفه مقتدر، او را بزرگ‌داشت و هر ماه ۵۰ دینار برای او مقرر ساخت که تا پایان عمرش برجا بود. چون به ۹۰ سالگی رسید، مفلوج شد. نخست او را به تریاق شفا دادند، اما چون از هیچ خوراکی پرهیز نمی‌کرد، دوباره آن بیماری گریبانش بگرفت، چندانکه نیمی از بدنش کاملاً بی‌حرکت شد و در دستهایش نیز دیگر توانی نماند. با اینهمه حافظه و هوش خود را از دست نداد، آنچنانکه شاگردش قالی هر چه از او می‌پرسید، پاسخ می‌داد و حتی او را گفت که چون درگذرد، قالی در کار علم بی‌پناه خواهد ماند. آخرین سخنی که قالی از او شنید، یک ضرب‌المثل جاهلی بود (نک‌: ابن شاکر، ۲۲۳/۱۰؛ صفدی، ۳۴۰/۲ ـ ۳۴۱).

ابن درید چون درگذشت در گورستان عباسیهٔ بغداد در جانب شرقی، پشت بازار «سلاح» (ابن ندیم، ۶۷) یا گورستان خیزران (خطیب، ۱۹۷/۲؛ ابن انباری، ۱۷۸؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۲۷/۱۸) به خاکش سپردند و جحظه شعری در رثایش سرود. حادثه‌ای که در آن روز رخ داد و نظر همه را جلب کرد، آن بود که از در دیگر گورستان، جنازهٔ جبایی متکلم معروف را‌به درون می‌آوردند و مردم گفتند: «لغت و کلام هر دو مردند»(تنوخی، محسن، ۲۱۰؛ خطیب، ابن انباری، یاقوت، همانجاها؛ ابن خلکان، ۳۲۸/۴).

در میان استادان و شاگردان و راویان ابن‌درید، گروه بسیاری از دانشمندان لغت و نحو و ادب به چشم می‌خورد. از استادان او، پیش از این به اشنانداني، ابوحاتم، رياشی و ابن‌الاخی الاصمعی اشاره کردیم، اما نام استادان او را تا ۲۲ تن رسانده‌اند (سنوسی، ۲۱ ـ ۲۳؛ قس‌: سورتی، ۵/۱؛ هارون، ۵ ـ ۶) که از آن میان تَوَّزی (د ۲۳۳ ق) نیز شایستهٔ ذکر است. شاگردان و راویان او نزدیک به ۶۴ تن بوده‌اند (سنوسی، ۲۴ ـ ۳۰؛ قس‌: سورتی، ۵/۱ ـ ۶؛ هارون، ۶ ـ ۸) و بی‌گمان هیچ استادی را نمی‌شناسیم که اینهمه نویسنده و دانشمند بزرگ از میان شاگردان و راویانش برخاسته باشند. از جملهٔ آن گروه، اینان از همه مشهورترند: ابوعلی قالی (زبیدی، ۱۶۲، ۱۸۷) که روایات بسیاری از او نقل کرده است (نک‌: قالی، فهرست *امالی*)، مرزبانی (خطیب، ۱۹۵/۲؛ مرزبانی، ۴۲۵)، سیرافی (خطیب، همانجا؛ یمانی، ۹۳)، ابن شاذان (خطیب، همانجا؛ ابن‌شاکر، ۲۲۲/۱۰)، ابوالفرج اصفهانی (یاقوت، همان، ۱۲۸/۱۸؛ ابن‌شاکر، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۰۶/۱۷)، ابن خالویه (یمانی، ۱۰۱؛ سیوطی، بغیة، ۸۰/۱)، رمانی (یمانی، ۲۲۱)، حمزهٔ اصفهانی (*التنبیه*، ۷۵، ۹۱، ۹۲؛ *سوائر الامثال*، ۳۳۰)، آمدی (ص ۲۶۹)، ابوعلی فارسی (ابن خلکان، ۳۲۷/۴)، شمشاطی (۳۰۶/۱، ۳۶۷، ۴۱/۲، ۱۰۸)... و سرانجام ابوالحسین علی ابن‌احمد که بیشتر با عنوان «غلام ابن درید» از او نام برده‌اند. وی در بغداد، از «مقصورهٔ» استادش دفاع می‌کرده و انتقادها را پاسخ می‌گفته است (داوودی، ۱۲۶/۲).

در بغداد بود که بیشتر این بزرگان بر ابن‌درید گرد آمدند، و اگر این دوره از زندگانی او نبود و قالی، مرزبانی، سیرافی، ابوالفرج و امثال آنان وی را ندیده و احوال و اقوالش را نقل نکرده بودند، شاید اینهمه اثر از وی باقی نمی‌ماند و اطلاع ما از زندگی او، از این هم کمتر می‌شد. وی در بغداد شهرت و اعتباری داشت: از ماهیانه‌ای که مقتدر برایش مقرر کرده بود، بهره‌مند بود؛ گاه به مجالس قاضی معروف عمربن محمدبن یوسف رفت‌وآمد داشت (نک‌: ابن درید، *دیوان*، ۷۹؛ ابن‌شاکر، ۵۰/۱۱)، یک‌بار وزیر علی‌بن جراح (د ۳۳۴ ق/۹۴۶م) را مورد عتاب قرار داد (*دیوان*، ۸۰؛ قس‌: یاقوت، *ادبا*، ۱۳۸/۱۸)، و حتی سلیمان‌بن مخلد (وزارت: ۳۱۸ ـ ۳۱۹ ق / ۹۳۰ ـ ۹۳۱م) را از آن جهت که مستمری علما را کاسته بود، هجا گفت (*دیوان*، ۷۵ و حاشیه). دانشمندانی که در آن روزگار به خدمت شیخ کهنسال می‌رفتند، وی را سخت بزرگ داشته‌اند. شاید وصفی که خطیب بغدادی (۱۹۶/۲؛ قس‌: ابن انباری، ۱۷۶؛ یاقوت، همان، ۱۲۹/۱۸) از او کرده، از همه کوتاه‌تر و جامع‌تر باشد: او «دانشمندترین شعرا و شاعرترین دانشمندان» بود. مسعودی (۳۰۴/۸) نیز وی را ــ چون در لغت به نهایت رسیده و در آن باب نوآوریها کرده ــ جانشین خلیل می‌داند. ابوطیب لغوی هم که دربارهٔ او نظر مشابهی داشته، از این اندوه می‌خورد که نتوانسته است او را به سبب کهنسالی استاد ببیند، در عوض، از بزرگانی که او را دیده‌اند، اخذ علم کرده است (ص ۸۴). حافظهٔ شگفت او ــ حتی در پیری ــ موجب اعجاب همگان شده است. پیش از این دیدیم که او برخی آثار را از حفظ املا یا روایت می‌کرده است. ابوطیب (همانجا) او را با خلف احمر قیاس کرده، می‌گوید: علم و شعر در سینهٔ هیچ‌کس به اندازهٔ سینهٔ خلف و ابن‌درید جمع نیامده است (نیز نک‌: یاقوت، همان، ۱۲۸/۱۸ ـ ۱۲۹). ابوالحسن احمدبن یوسف ازرق گوید هرگز ندیده کسی دیوان شعری بخواند و او آن اشعار را حفظ نباشد (تنوخی، محسن، ۲۵۰؛ خطیب، ۱۹۶/۲).

ابن‌درید مردی سخت نیک نفس و خوش‌خوی و بخشنده بود (نک‌: زبیدی، ۱۸۴؛ مرزبانی، ۴۲۵). ظاهراً به سبب این بخشندگی از اموال کلانی که میکالیان به وی بخشیده بودند، چیزی برایش باقی نماند (قس‌: زبیدی، همانجا). از این‌رو چون سائلی به در خانهٔ وی آمد، چیزی جز خمرهٔ نبیذی در خانه نداشت که آن را هم به سائل بخشید و خرده‌گیریهای غلام را به هیچ نگرفت (ابن انباری، ۱۷۷؛ یاقوت، همان، ۱۳۵/۱۸ ـ ۱۳۶). نرم‌خویی او را بیشتر در مجالس درسش می‌توان مشاهده کرد: با فقیهی نیشابوری که به شوخ‌چشمی او را در شرح کلمه‌ای خطاکار خوانده بود، به نرمی رفتار کرد (تنوخی، محسن، ۵۳)؛ غلط‌خوانیهای شاگردی جوان و خوشروی و نیز انتقاد یکی از حاضران را با بردباری تحمل کرد (یاقوت، همان، ۱۳۹/۱۸)، هر چند که این ماجرا موجب شد که کسی در دو بیتی ظریفی، مجلس درس استاد را به شکارگاه آهوان زیبا تشبیه کند (همان، ۱۳۹/۱۸ ـ ۱۴۰)، اما آنچه بیش از همه اعجاب پژوهشگر را نسبت به گشاده‌دلی او برمی‌انگیزد، گفتاری است که در مقدمهٔ جمهرة (۲/۱ ـ ۳) دربارهٔ شیوهٔ

خود و پیشگامان علم آورده است: وی پس از آنکه به بی‌توجهی مردمان نسبت به کسب دانش، دشمنی ایشان با آنچه خود نمی‌دانند، اشاره می‌کند، فروتنانه می‌گوید این کتاب را به منظور خرده‌گیری از دانشمندان معاصر و گذشته نگاشته است، و او را آن نرسیده که به چنین کاری دست راند، بلکه باید به راه ایشان رود و از آنان تقلید کند. سپس چون می‌خواهد به دشواری استفاده از کتاب *العین* خلیل اشاره کند، نخست او را سخت می‌ستاید و بزرگ می‌دارد.

تنها نقطهٔ سیاهی که در این زندگی پربار حرمت‌آمیز پدیدار می‌شود، همانا میل شدید او به باده‌خواری است. ابن‌شاهین و دیگر شاگردان هربار به خانهٔ او درمی‌شدند، شراب صافی می‌یافتند و عودهایی که بر دیوار آویخته بود، و از این حال شرمسار می‌گشتند، حال آنکه سن ابن درید از ۹۰ درگذشته بود (ابن انباری، ۱۷۶؛ یاقوت، همان، ۱۳۰/۱۸). روایت ازهری از این نیز روشن‌تر و خشونت‌آمیزتر است. وی گوید (۳۱/۱) که به خانهٔ او رفته و چنان مستش دیده که از سخن گفتن عاجز بود. در روایات دیگر آمده است که وی به همین سبب، دیگر به دیدن او نرفته است (ابن جوزی، ۲۶۲/۶؛ یاقوت، همان، ۱۳۱/۱۸). به سبب همین عادت است که دلجی در کتاب خود، *الفلاکة والمفلوکون*، او را در شمار «مفلوکان» نهاده است و باز شاید به همین سبب باشد که دارقطنی گفته است «دربارهٔ او سخن بسیار است» (ابن‌جوزی، ۲۶۲/۶). اما متأخران این عادت ناشایست را بر وی روا ندانسته و خواسته‌اند او را به نحوی تبرئه کنند. سیوطی اطمینان دارد که او پس از چندی باده‌نوشی، توبه کرده است (بغیة، ۷۷/۱). به روزگار ما، سنوسی (ص ۱۸) نیز می‌خواهد، با توجه به سخنان حکمت‌آمیز ابن‌درید و دشمنی اهل زمانه با او، از این اتهام پیراسته‌اش سازد، اما در واقع مردمان زمان را با وی سر ستیز نبود و دشمنیها، ظاهراً هرگز از حد چشم و همچشمی و حسادت در نگذشته است. تنها دو مورد معارضهٔ خاص با وی در روایات آمده که هر دو مورد نیز به کتاب *جمهرة* او مربوط است: رقیبش نفطویه نحوی (د ۳۲۳ ق/۹۳۵م) هنگامی که کتاب *جمهرة* را دید، هجایی روان و کوتاه و ساده به این مضمون ساخت: «ابن‌درید گاوی است که کتابی به نام *جمهرة* ساخته، اما این کتاب، همان *العین*، خلیل است که وی دگرگون کرده است» (ابن انباری، ۱۷۹؛ یاقوت، همان، ۱۳۸/۱۸؛ سیوطی، بغیة، ۷۸/۱). بیهقی که ماجرای املای *جمهرة* را نقل می‌کند، از اینکه مردی چون ابن‌درید هم از زخم‌زبان مردم در امان نمی‌ماند، اظهار تأسف می‌کند (یاقوت، همان، ۱۳۷/۱۸ ـ ۱۳۸؛ سیوطی، همانجا). ازهری می‌گوید نفطویه به من گفته بود که ابن‌درید مورد اعتماد نیست (۳۱/۱). هجایی که ابن‌درید در حق نفطویه سروده، در نکته‌سنجی و ظرافت، چیزی از آن هجای نخست کم ندارد (نک: *دیوان*، ۷۶)، اما سخن نفطویه بود که همه‌جا شهرت یافت. مورد دوم روایتی است که ازهری در مقدمهٔ *تهذیب* خود آورده و ما قبلاً به آن اشاره کردیم. نخست ابن‌درید را به جعل در لغت و ساختن الفاظ بی‌ریشه متهم می‌کند و سپس می‌گوید بارها در بغداد به خانهٔ او می‌رفته و به روایات او گوش فرا می‌داده تا آن روز که وی را مست یافت، به تورق کتاب *جمهرة* پرداخت، اما در آن چیزی که بر دانش عظیم دلالت کند، نیافت، و به عکس کلماتی در آن دید که یا از وجه درست خارج بودند یا او ریشهٔ آنها را نمی‌شناخت، اما برخی را در کتاب خود آورده تا بعدها معلوم شود (قس: یاقوت، همان، ۱۳۱/۱۸).

ابن‌درید، از آنجا که در کار دین تعصبی نورزیده، هیچ اشارتی به مذهب خویش نکرده است و لاجرم همهٔ پژوهشها به چند احتمال ختم می‌گردد. وی چون خود اهل عمان، و در آن دیار، با پیشوای یکی از فرقه‌های خوارج همنشین بوده (نک: آغاز مقاله)، ممکن است گمان رود که خارجی بوده است و همچنین می‌دانیم که قبیلهٔ اوازد غالباً خارجی بوده‌اند (حتیٰ در سدهٔ ۷ ق، نک: یاقوت، *بلدان*، ۷۱۷/۳) و پیش از این هم دیدیم که او سپاهیانی را که با خوارج جنگیده‌اند، نکوهش می‌کند. اما لحن توهین‌آمیز او نسبت به «دزدی خارجی که میان ازدیان خواری می‌پراکند» (*دیوان*، ۹۹، بیت ۹)، یا آنجا که می‌گوید «شُرات» صلت را امیرالمؤمنین می‌خواندند (یاقوت، *ادبا*، ۱۴۱/۱۸)، این نظر را نقض می‌کند (نک: سنوسی، ۱۹ ـ ۲۰). از سوی دیگر، ابن شهرآشوب (ص ۱۴۸) نام او را در شمار شعرای شیعه آورده، به همین جهت غالب نویسندگان معاصر شیعی او را پیرو مذهب خویش خوانده و گاه شعری را که در مدح اهل بیت (ع) به وی منسوب است (و در *دیوان* نیامده)، دلیل آن دانسته‌اند (نک: حر عاملی، ۲۵۶/۲ ـ ۲۵۹؛ صدر، ۱۵۸؛ امین، محسن، ۱۵۵/۹)، اما مهاجاة او با شاعری شیعی به نام مفجع (ابن ندیم، ۹۱) همچنانکه خوانساری اشاره کرده (۳۰۸/۷)، ناقض این رأی است. شاید بهتر بود این نویسندگان به یکی از کتابهای او به نام *المجتنی* و نقل‌قولهایی که از امام علی (ع) کرده است و آنجا که «علیه‌السلام» را به دنبال نام او نهاده، استناد می‌کردند. هر چند که این سند نیز چندان استوار نیست، زیرا وی، در جاهای دیگر از عبارات «رضی‌الله عنه»، «کرم الله وجهه»، «رحمه‌الله» استفاده کرده است (نک: سنوسی، ۲۰ ـ ۲۱). شافعیان نیز کوشیده‌اند او را به مذهب خویش ملحق کنند، چنانکه سبکی (۱۳۸/۳) و اسنوی (۵۱۶/۱) نام او را در *طبقات الشافعیة* آورده‌اند و ابن قاضی شهبه نیز او را شافعی دانسته است (ص ۸۳). اساس استناد ایشان چیزی جز دو قصیده‌ای که وی در ستایش و رثای شافعی سروده، نیست (نک: *دیوان*، ۷۰ ـ ۷۲). شخصیت علمی ابن درید را که به قول ابوطیب (ص ۸۴) ۶۰ سال در علم صدارت داشته و در سراسر زندگی جز به تألیف و تدریس مشغول نشده و از دایرهٔ کشاکشهای سیاسی و مذهبی روزگار خود پای بیرون کشیده است، از چند جنبه باید بررسی کرد. هر چند که او را نباید با برخی کسان که در زمینهٔ همهٔ معارف روزگار صاحب تألیف و نظر بودند، قیاس کرد، زیرا همهٔ آثاری که از ابن‌درید می‌شناسیم، گرد لغت و شعر و روایت آن دور می‌زند. شیوهٔ او در جمع‌آوری این آثار نیز همان شیوهٔ راویان بزرگ بوده است.

با آنکه در روزگار او، نگارش و ابزار آن دیگر همه جا فراهم بود، باز ملاحظه می‌کنیم که به آیین سلف، بیشتر بر حافظه اعتماد می‌کرد و در این کار چندان نیرویافته بود که لغت‌نامهٔ عظیمی چون جمهرة را چند بار از حفظ املا کرد. راست است که وی گاه جزوه‌ای هم در کنار داشته، اما او ــ اگر هم در آن می‌نگریست ــ باز آنچه را که خود می‌خواست روایت می‌کرد (روایت جالبی در این باب در *المنتظم* ابن جوزی، ۲۶۲/۶)؛ یا هنگامی که ابن مقله و ابوحفص بن شاهین کتاب مفضّل بن سلمه در ردِ خلیل را بر وی می‌خواندند، او بی‌آنکه در کتابی نظر اندازد، به تأیید یا تکذیب روایات می‌پرداخت. از مجموعهٔ همین اظهار نظرهای شفاهی بود که ابن شاهین کتابی در ۱۰۰ ورقه تدارک دید (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۷/۱۸). ابن درید بیشتر شهرت عظیم خویش را مدیون آن نقشی است که در تاریخ لغت‌نویسی عرب به عهده داشته است. می‌دانیم که مایهٔ نخستین فرهنگ‌نویسی در زبان عربی، لغت‌نامه‌های تک موضوعی است که از قرن دوم روایت و نگارش آنها آغاز شده بود. انبوهی از این نوع کتاب به بزرگانی چون اصمعی منسوب است و بسیاری از آنها نیز به دست ما رسیده است. ابن درید هم از این آیین کهن عدول نکرد و چندین اثر به همین شیوه نگاشت که از آن جمله است کتابهای او در بارهٔ «اسب»، «سلاح»، «زین و لگام» و «ابر و باران». حتی شعر «مقصور و ممدود» او نیز از این غرض به دور نیست. در آن روزگار، در کنار این شیوهٔ لغت‌نویسی، نویسندگان به تهیهٔ کتابهای واقعی لغت نیز روی می‌آوردند و در این کار همه به نحوی از خلیل (د ۱۷۵ ق) تقلید می‌کردند. خلیل برای نخستین بار ــ شاید تحت تأثیر قاموسهای سانسکریت ــ کتابی تدوین کرد که می‌بایست شامل همهٔ کلمات عرب می‌گردید. شیوهٔ او در جمع آوری کلمات عرب، ترکیب دو حرف، سه حرف و چهار حرف، بر اساس اشتقاق کبیر است. ترتیبی هم که او اختیار کرده ــ گویا مانند برخی قاموسهای هندی ــ بر مخارج حروف استوار است: حرفی که در دستگاه صوتی انسان از دورترین نقطه برمی‌خیزد، در آغاز قرار گرفته است. این شیوه را هم اسماعیل قالی در *البارع* و هم ازهری در *التهذیب* تقلید کرده‌اند (در بارهٔ تاریخ تدوین لغت تا ابن درید نک: هیوود، 67-20؛ یعقوب، ۴۵ ـ ۶۶، ۷۷ ـ ۹۶؛ عطار، ۵۳ ـ ۱۰۰). ابن درید، هنگام تدوین *جمهرة*، در جمع‌آوری واژگان عرب نیز از خلیل تقلید کرد، اما او دریافت که کتاب خلیل و ترتیب مخارج حروف چندان است که هیچ کس نمی‌تواند به آسانی واژهٔ مورد نظر خود را در آن بیابد. از این رو کوشید، ضمن ضبط اشتقاق کبیر، کتاب خویش را برحسب ترتیب الفبایی ــ که در آن روزگار چندان هم غریب نبود ــ تنظیم کند. او خود در مقدمهٔ جمهرة، با حفظ حرمت گذشتگان خاصه خلیل، به این موضوع اشاره کرده است (۳/۱). این شیوه هر چند که به سبب مراعات اشتقاق کبیر چیزی از غموض وپیچیدگی کار خلیل نکاست (نک: هیوود، 47)، اما بی‌گمان در پیدایی قاموسهای الفبایی بعدی بی‌تأثیر نبوده است. شاید در آغاز، همین عدم موفقیت در رفع غموض بود که ازهری و ابوعلی قالی را از تقلید او بازداشت.

ابن درید این کتاب را نخست در ۲۹۷ ق در فارس بر اسماعیل میکالی از حفظ املا کرد (یاقوت، همان، ۱۳۸/۱۸) و سپس در بصره (همان، ۱۳۱/۱۸ ـ ۱۳۲) و عاقبت در بغداد (ابن ندیم، ۶۷؛ یاقوت، همانجا). این املاهای سه گانه (یا دو گانه، زیرا ابن ندیم به املای بصره اشاره نکرده است) موجب اختلاف فراوان در نسخه‌ها شد و برای آنکه از هر گونه خلط جلوگیری شود، نسخهٔ فارس را به علامتی مشخص کردند (مارگلیوث در متن *ادبا*، علامت را «غلامه» خوانده و عبارت را مشوش کرده است)، اما بهترین نسخه‌ها، آن بود که ابوالفتح عبیدالله بن احمد نحوی از روی چند نسخه تدارک دیده و بر مؤلف خوانده بود (ابن ندیم، همانجا). با اینهمه گویا مؤلف خود نیز نسخی به دست خودنوشته بوده است. سیوطی (*المزهر*، ۹۵/۱) گوید که قالی نسخه‌ای به خط مؤلف داشته که به ۳۰۰ مثقال زر از وی می‌خریدند و او ابا می‌کرد. ولی عاقبت به سبب تنگدستی ناچار شد آنرا به ۴۰ مثقال بفروشد (البته بر این داستان که سیوطی به خط فیروزآبادی خوانده، چندان اعتماد نیست). همچنین سیوطی نسخه‌ای از آن یافته که کاتب بر ابن خالویه خوانده و استدراکات او را در حاشیه افزوده است (همانجا). بدین سان ملاحظه می‌شود که جمهرة، به رغم هجای نفطویه و خرده‌گیریهای ازهری شهرتی عظیم یافته بود.

کتاب *الاشتقاق* او اگر چه شبیه به کتب لغت است، اما دانش او را در علم انساب باز می‌نماید. در این کتاب وی انبوهی نام قبیله و انسان را همراه انساب آنان و اشتقاق لغوی الفاظ گردآوری کرده است.

چندین کتاب دیگر از آثار ابن درید بر اطلاع وسیع او از شعر و اخبار و امثال عرب دلالت دارد: *امثال علی بن ابی‌طالب* (ع)، *ذخائر الحکمة*، شروح قصاید بزرگ عرب و به خصوص *الفوائد و الاخبار* و «اخباری» که از قول او نقل شده است. در این میان کتاب از دست رفتهٔ *اربعین حدیثاً* اهمیت خاصی یافته است. این کتاب که گویا شامل ۴۰ داستان از حکایات عرب بوده و مؤلف برای شاگردش اسماعیل تدارک دیده بود، به نحوی نوشته شده بوده است که به قول حصری (۲۷۳/۱) بدیع‌الزمان همدانی را بر آن داشت که به تقلید از آن، ۴۰۰ مقامه تدوین کند. این رأی، نظر بسیاری از نویسندگان معاصر را جلب کرده، به آن استناد کرده‌اند (نک: ضیف، *العصر*، ۴۲۵؛ همو، *الفن*، ۲۴۸؛ مبارک، ۲۴۳/۱ ـ ۲۴۴؛ عبدالجلیل، ۲۰۳) و بدین سان خواسته‌اند ابن درید را مبدع مقامه‌نویسی قلمداد کنند.

در کنار اینهمه آثار خشک لغوی، ابن درید به شعر نیز می‌پرداخت و در آن دستی تمام داشت. مسعودی (۳۰۴/۸) هنر او را سخت می‌ستاید و می‌نویسد که شعرش، بیش از آن است که در کتاب او گنجد. بسیاری شعر او را ابن انباری هم تأیید می‌کند (ص ۱۷۵)؛ اما سخن قفطی (۱۰۰/۳) که گوید دیوانش را کسی در ۵ مجلد دیده است، اندکی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. دیوانی که اینک گردآوری شده، بسیار کوچک است و تقریباً در همهٔ اشعار آن آثار لغت‌دانی آشکار است. با

اینهمه در برخی اشعار، چون گلایه از زبان مردم روزگار (دیوان، ۲۱) یا رثای حسین بن درید (ص ۶۹)، احساس شاعرانه بیشتر آشکار است. دو قطعه هجا نیز در دیوان آمده است (صص ۷۵ ـ ۷۶) که از ظرافت به دور نیست: یکی در باب مردی نحوی سروده شده که «چون فعلی است که از دو جهت معتل است» و دیگری در باب نفطویه، که از خداوند می‌خواهد او را به نیمه اول اسمش (نفت) بسوزاند. اما در واقع تنها شعری که او را به شاعری نامور گردانیده، همانا «مقصورهٔ» معروف اوست. «مقصوره» را وی ــ چنانکه گذشت ــ در فارس، در مدح شاگردش اسماعیل میکالی، و پدر او عبدالله و به منظور آموزش سرود. این شعر در زمان حیات ابن درید شهرتی شگفت یافت و همه جا پراکنده شد. سبکی (۱۳۹/۳ ـ ۱۴۰) طی داستانی روایت می‌کند که ابومنصور فقیه، در ۳۳۹ ق در شهر عدن بود، معلمی را می‌دید که «مقصوره» را به شاگرد خود می‌آموخت. چون به مدح ابوالعباس میکالی رسید، از ابومنصور پرسید که «ای خراسانی، آیا ابوالعباس را زادگانی هم هست؟» سپس چون دانست که او هنوز زنده است، شگفتی کرد و گفت: «من این قصیده را از فلان سال تدریس می‌کنم.» باز در زمان حیات ابن درید و اندکی پس از او بود که گروهی به معارضهٔ آن پرداختند و از آن میان، مسعودی (۳۰۶/۸) به ابوالقاسم علی نامی اشاره می‌کند. نیز می‌دانیم که ابوالعباس میکالی در ۳۴۶ ق آن را از حفظ برای اطرافیان می‌خواند (یاقوت، *ادبا*، ۷/۷). ابن درید از این قصیدهٔ ۲۵۶ بیتی (*دیوان*، ۱۱۵ ـ ۱۳۷) بی‌گمان غرضی آموزشی داشته است، زیرا اولاً آن را برای شاگردش اسماعیل سروده، و ثانیاً انبوهی از کلمات مقصور عربی را (لااقل ۲۵۶ کلمه، یا به قول بغدادی، یک سوم مقصوره‌ها را، نک: ضیف، *العصر*، ۲۵۱) به قصد معرفی این کلمات، در آن جای داده است. وی همین هدف را در قصاید دیگری به نامهای «المذکر و المؤنث» (دیوان، ۱۴۳ ـ ۱۴۴) و «مقصور و ممدود» (*دیوان*، ۱۳۸ ـ ۱۴۲) دنبال کرده است. بدین سان می‌توانیم مانند ضیف (*الفن*، ۲۴۶ ـ ۲۵۴)، به دنبال اشعار تعلیمی ابان بن عبدالحمید لاحقی (هـ م) و علی بن جهم حدود یک قرن پیش از ابن درید، قصیده «مقصوره» را نیز از نخستین انواع شعر تعلیمی عربی به شمار آوریم. با اینهمه، تسلط کم نظیر ابن درید بر واژگان عرب و خیال و احساس پرتوان او باعث شده است که خواننده، کمتر احساس تکلف و تصنع کند. قصیده از آغاز تا پایان، چنان با زندگی و عاطفهٔ شاعر درآمیخته که همهٔ نویسندگان گذشته و حال، در آن، به عنوان اثری هنری نگریسته‌اند. وی قصیده را به شیوهٔ قصاید کهن، با «نسیب» آغاز می‌کند و سپس از دست روزگار ناله سر می‌دهد و سرزنشش می‌کند، پس از آن به فخر و خودستایی می‌رسد و در ذیل آن اشترانی را که حاجیان را به مکه می‌برند، و اسبانی را که دلاوران را بر پشت دارند، و مردان بخشندهٔ عرب را وصف می‌کند و به اسب و شمشیر خویش می پردازد. در پس این معانی است که غرض اصلی قصیده ــ مدح دو امیر میکالی ــ پدیدار می‌شود. وی در مقدمهٔ مدح به یاد عراق و اهل آن دیار دلتنگی می‌کند و سپس میهمانداری و بخشندگی آنان را می‌ستاید و به یاری این قرینه‌سازی، مضامین مدح و بزرگواری امیران را بارزتر می‌سازد. اینک باید توجه داشت که ابیات مدح در این قصیدهٔ عظیم، از ۱۵ بیت در نمی‌گذرد. بخش آخر قصیده، وصف احوال روحی خویشتن و گله از روزگار و مردمان زمانه، و نیز انبوهی معانی حکمت‌آمیز است (در این باره، نک: مقدسی، ۲۵۶ ـ ۲۶۸).

آثار چاپی:

۱. *الاشتقاق* یا *اشتقاق اسماء القبائل* (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۶/۱۸). این کتاب به کوشش ووستنفلد در گوتینگن (۱۸۵۴ م) و نیز در قاهره به کوشش عبدالسلام محمد هارون (۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م) به چاپ رسیده است.

۲. *تعلیق من امالی ابن درید*. این اثر به کوشش مصطفی سنوسی (کویت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م) همراه با مقدمه‌ای مفصل در شرح حال ابن درید و شرح نسخ خطی کتاب چاپ شده است.

۳. *جمهرة اللغة*، که از آثار ارزشمند ابن درید به شمار است، به کوشش شیخ محمد سورتی و سالم کرنکو (حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق) در سه جلد منتشر شده است. این کتاب مورد توجه بسیاری از دانشمندان قرار داشت، از جمله صاحب بن عباد که آن را مختصر کرد و جوهرة *الجمهرة* نام نهاد (امینی، ۴۵/۴).

۴. *دیوان*، که همان مجموعهٔ اشعار ابن درید بوده و در منابع پراکنده است. یک بار به کوشش محمد بدرالدین علوی گردآوری شد و در قاهره (۱۳۶۶ ق/۱۹۴۶ م) به چاپ رسید. بار دیگر عمر بن سالم آن را به ترتیب موضوعات مرتب و در تونس (۱۹۷۳ م) چاپ و منتشر کرد. بسیاری از اشعار ابن درید که به صورت خطی در برخی کتابخانه‌ها موجود است، در این *دیوان* جمع آمده است، اما هنوز بسیار ناقص است.

۵. «صفة السرج و اللجام»، این اثر ضمن مجموعهٔ *جرزة الحاطب* و *تحفة الطالب* به کوشش ویلیام رایت، در لیدن (۱۸۵۹ م) به چاپ رسیده است. سپس در *مجلة کلیة الاداب* بغداد (شم ۱۳) چاپ شد، نیز در ۱۹۷۰ م به کوشش ابراهیم سامرایی در بغداد چاپ و منتشر شد.

۶. «صفة السحاب والغیث و اخبار الرواد وما حمدوا من الکلام» (الکلاء؛ GAL, I/114)، این کتاب نیز به کوشش ویلیام رایت در لیدن، ضمن مجموعهٔ *جرزة الحاطب* و... (۱۸۵۹ م) چاپ شده است.

۷. «کتاب الفوائد والاخبار»، به کوشش ابراهیم صالح در *مجلة مجمع اللغة العربیة* دمشق (۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م، شم ۵۷ (۱)/۱۱۵ ـ ۱۴۹) چاپ شده است. نیز به کوشش همو، در بیروت، ضمن *نوادر الرسائل*، (۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م) چاپ شده است.

۸. *المجتنی*، مجموعهٔ اقوال حکمت‌آمیز پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین تا حسن بن علی (ع)، این کتاب نخستین بار در حلب (۱۳۲۷ ق) سپس به کوشش کرنکو در حیدرآباد (۱۳۴۲ ق) و نیز در دمشق (۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م)، همچنین در حیدرآباد (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰ م) و در

دمشق (۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م) چاپ شده است.

۹. «المقصور و الممدود یا المقصورة الکبری» و «المقصورة الصغری» ضمن *دیوان* وی به چاپ رسیده است (نک: صص ۱۳۸ ـ ۱۴۲).

۱۰. *المقصورة*، که در مدح امرای آل میکال سروده شده نخستین بار به کوشش هیتسما و با ترجمهٔ لاتینی در ایتالیا (۱۷۷۳ م) به چاپ رسیده است، نیز ضمن *دیوان* چاپ و منتشر شده است (نک: *دیوان*، ۱۱۵ ـ ۱۳۷).

شروح *المقصورة*: یکی از شروح، شرح خود ابن‌درید است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سید یزید بن صالح در مغرب موجود است (نک: گنون، ۱۸۶). بروکلمان از ۱۸ شرح نام برده (GAL, S, I/172-173؛ قس: GAS, IX/86) و به شروح *المقصورة* در برلین نیز اشاره دارد.

تخمیسات *المقصورة*: (برای تخمیسات نک: GAL, I/113): یکی از تخمیسات، به نام *تخمیس مقصورة ابن درید الازدی*، تألیف موفق‌الدین عبدالله بن عمر انصاری، به کوشش عبدالصاحب عمران دجیلی، در بیروت (۱۹۷۷ م) چاپ شده است.

۱۱. *الملاحن*، این کتاب نخستین بار به کوشش رایت، در لیدن (۱۸۵۹ م) و سپس به کوشش توربکه در هایدلبرگ (۱۸۸۲ م) و پس از آن در مصر (۱۳۲۳ ق) و سرانجام به کوشش ابراهیم اطفیش الجزائری در قاهره (۱۳۴۷ ق) به چاپ رسیده است.

۱۲. «من اخبار ابی بکر بن درید»، این کتاب که ظاهراً توسط یکی از شاگردان ابن درید جمع‌آوری شده و شامل اقوال ابن درید است، به کوشش عبدالحسین مبارک در مجلهٔ *المورد* (۷(۱)/۱۵۳ـ۱۷۰، بغداد، ۱۹۷۸م) چاپ شده است.

۱۳. «وصف المطر و السحاب و مانعته العرب الرواد من البقاع»، این اثر نخست در مجموعهٔ *جرزة الحاطب و تحفة الطالب* به کوشش ویلیام رایت (لیدن، ۱۸۵۹ م) و سپس به کوشش عزالدین تنوخی در *مجلة المجمع العلمی العربی* (شم ۳۸، دمشق، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م)، نیز مستقلاً در دمشق (۱۹۶۳ م) چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. *الاخبار المنثورة*، اوراق پراکنده‌ای از اجزای ۴، ۵ و ۶ آن در کتابخانهٔ خالدیهٔ بیت‌المقدس موجود است (نک: آقا بزرگ، ۳۱۱/۱)؛ ۲. *افعل و فعلت یا فعلت و افتعلت* (ابن ندیم، ۶۷)، نسخه‌ای از آن در اسکوریال (نک: GAS, IX/860) و نسخهٔ عکسی از آن در کتابخانهٔ عمومی اوقاف بغداد (نک: جبوری، ۲۴۹) موجود است؛ ۳. *امثال علی بن ابی‌طالب (ع) یا مجموعة اقوال لعلی بن ابی طالب (ع)* (GAL, S, I/173؛ GAS, VIII/104)؛ ۴. *الامثال النبویة*، نسخه‌ای از آن در فاس، کتابخانهٔ کتانی (نک: منجد، ۱۸۵) موجود است؛ ۵. *ذخائر الحکمة*، ظاهراً تنها یک نسخه از آن نزد امین (امین، محسن، ۱۵۶/۹) موجود بوده است؛ ۶. *شرح بانت سعاد* کعب بن زهیر (GAL, S, I/69)؛ ۷. *شرح قصیدة النذیر* ابن سائب کلبی (GAS, I/270)؛ ۸. *شرح لامیة العرب* شنفری (GAL, S, I/54)؛ ۹. قصاید: الف ـ «قصائد فی الشطرنج» نسخه‌ای از آن در لاله لی (نک: مرکزی، ۵۰۴/۱ ـ ۵۰۵) موجود است؛ ب ـ «قصیدة فی وصف الاسد»، در کتابخانهٔ کوپریلی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۲۹۶ نگهداری می‌شود (کوپریلی، ۵۸/۲)؛ ج ـ «قصیـــده»‌ای از وی ضمن مجموعه‌ای در برلین (*آلوارت*، شم 5407) موجود است؛ د ـ «قصیده»‌ای در هجای ابونصر احمد بن حاتم باهلی (GAL, I/113) و نیز شعری هجایی از ابن درید در دانشگاه لیدن (ورهوره، VII/423) موجود است، اما روشن نشد که در هجای چه کسی سروده شده است؛ ۱۰. *کتاب یشتمل علی الالفاظ المشترکة الواقعة بین العرب العرباء و معانیها* (نک: سنوسی، ۳۳)؛ ۱۱. *المقتبس*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم 8509) نگهداری می‌شود؛ ۱۲. *منتخب من الاشعار*. ابن درید خود گوید: از آنجا که مردمان شعرخوانی در محافل و مجالس را دوست دارند و حفظ برخی ابیات قصاید بر آنان دشوار است، این کتاب را فراهم نموده و به ترتیب حروف هجا مرتب کرده و در هر حرف ۱۰ بیت تدارک دیده‌ام. این نسخه در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۸۷/۲ ـ ۸۹)، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۳۵۳ موجود است؛ ۱۳. *الوشاح*. این کتاب به قول یاقوت (*ادبا*، ۱۳۶/۱۸) به روش *المحبّر* ابن حبیب نگاشته شده است، نسخه‌ای از آن در اسکوریال (نک: سید، ۳۷۶/۸) موجود است (نیز نک: ZDMG, 110/259).

آثار یافت نشده: ۱. *الآداب و الامثال* (مدرس، ۵۱۹/۷)؛ ۲. *الاربعین* (GAL, S, I/173)؛ ۳. *الاستدراک علی الخلیل* (*فی العین*) (GAS, VIII/103)؛ ۴. *الامالی*، تقریباً بیشتر منابع به این کتاب اشاره کرده‌اند، از جمله: یاقوت (*ادبا*، ۱۳۶/۱۸) و صفدی (۳۴۰/۲)، اما تاکنون نشانی از آن به دست نیامده است. سنوسی در مقدمهٔ *تعلیق من امالی ابن درید* (ص ۳۴)، امالی او را جزء آثار مفقود وی گذارده است. با این حال زرکلی (۸۰/۶) گوید: جزء هفتم آن را در خزانهٔ رباط دیده است، اما بی‌شک این نسخه می‌بایست همان نسخه‌ای باشد که سنوسی به عنوان *تعلیق* چاپ کرده است. غریب آنکه حسن امین در موسوعة (۳۹۵/۱) گوید: دارالکتب مصر آن را چاپ کرده است؛ ۵. *الانباز* (نک: ابن درید، *جمهرة*، ۲۸۴/۲؛ هارون، ۱۵)؛ ۶. *الانواء*، تقریباً بیشتر منابع به این کتاب اشاره کرده‌اند. به خصوص بغدادی (۴۹۱/۱) که آن را نزد خود داشته است (نک: GAS, VII/353)؛ ۷. *البنون والبنات* (سنوسی، ۳۵)؛ ۸. *التوسط*. ابن ندیم (ص ۶۷) از قول ابوالحسین دریدی گوید: در مجلسی بودم که ابو علی بن مقله و ابو حفص کتاب مفضل بن سلمه را که در رد الخلیل نگاشته شده بود، نزد ابن درید می‌خواندند، ابن درید به روایات کتاب مفضل گوش فرا می‌داد، برخی را تأیید و برخی را تکذیب می‌کرد. ابن حفص نیز مجموعهٔ اقوال ابن درید را جمع‌آوری کرده، *التوسط* نام نهاد (نک: GAS, VIII/103)؛ ۹ و ۱۰. *الخیل الصغیر و الخیل الکبیر*، تمام منابع، تقریباً از ابن ندیم به بعد، به این دو کتاب اشاره کرده‌اند و ظاهراً هر دو

در سدهٔ ۷ ق/۱۳ م در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود بوده است (نک: GAS, VIII/104)؛ ۱۱. *رواد العرب* (ابن ندیم، ۶۷) که به صورتهای مختلفی در منابع آمده است: *زوار العرب* (ابن خلکان، ۳۲۴/۴)؛ *رواة العرب* (قفطی، ۹۶/۳)؛ *دواب العرب* (ابن قاضی شهبه، ۸۴)؛ ۱۲. *السلاح*، ظاهراً این کتاب نیز در سده ۷ ق/۱۳ م در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود بوده است (نک: GAS، همانجا)؛ ۱۳. *غریب‌الحدیث* (ابن‌ندیم، ۹۶)؛ ۱۴. *اللغات* (ابن‌ندیم، ۶۷؛ نک: GAS, VIII/105)؛ ۱۵. *ماسئل عنه لفظاً فاجابه عنه حفظاً* (GAS, VIII/103)؛ ۱۶. *المتناهی* در لغت (GAS، همانجا)؛ ۱۷. *المطر* (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۶/۱۸؛ صفدی، ۳۴۰/۲)؛ ۱۸. *المقتنی* (ابن‌ندیم، ۶۷).

در منابع به چند کتاب دیگر نیز از ابن‌درید برمی‌خوریم که ظاهراً آنها را به پایان نرسانده است: ۱. *ادب‌الکتاب* که به شیوهٔ *ادب‌الکاتب* ابن‌قتیبه نگاشته شده است (ابن‌ندیم، ۶۷)؛ ۲. *تقویم اللسان* (یاقوت، همانجا). ظاهراً این دو کتاب می‌بایست یکی باشد و به احتمال قوی *تقویم اللسان* است که به شیوهٔ ادب الکاتب نگاشته شده است؛ ۳. *غریب‌القرآن* (ابن‌ندیم، یاقوت، همانجاها).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ آمدی، حسن‌بن‌بشر، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، نزهة‌الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن‌درید، محمدبن حسن، *جمهرة‌اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ همو، دیوان، به کوشش عمربن سالم، تونس، ۱۹۷۳م؛ ابن‌سالم، عمر، مقدمه و حاشیه بر دیوان (نک: ابن‌درید در همین مآخذ)؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ خطی احمد ثالث، شم ۲۹۲۲/۱۰؛ ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم‌العلماء*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوطیب، عبدالواحدبن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۹ق / ۱۹۷۰م؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ اشناندانی، سعیدبن هارون، *معانی الشعر*، به روایت ابن‌درید، به کوشش عزالدین تنوخی، دمشق، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ امین، محسن، *اعیان‌الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ امینی، احمد، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانةالادب*، بیروت، دار صادر؛ تنوخی، عزالدین، مقدمه و تحقیق «کتاب وصف المطر و السحاب» ابن‌درید، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م، شم ۳۸، جزء اول؛ تنوخی، محسن‌بن علی، *جامع‌التواریخ (نشوار المحاضرة)*، به کوشش د.س. مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۱م؛ جبوری، عبدالله، «فهرس‌المخطوطات المصورة المحفوظة فی مکتبة الاوقاف العامة ببغداد»، *مجلهٔ المورد*، بغداد، مجلد ۶، جزء ۲، ۱۹۷۷م؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ همو، *سوائر الامثال علی افعل*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت ۱۳۴۹ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات‌الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲ق؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی وعبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ سنوسی، مصطفی، تحقیق و مقدمه بر *تعلیق من امالی ابن‌درید*، کویت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ سورتی، محمد، مقدمهٔ اول بر *جمهرةاللغهٔ* ابن‌درید، بغداد، ۱۳۴۵ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولی بک ودیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شمشاطی، علی‌بن محمد، *الانوار و محاسن الاشعار*، به کوشش محمد یوسف و عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، ۱۳۲۸ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق / ۱۹۵۱م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، *الفن و مذاهبه*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عطار، احمد عبدالغفور، تحقیق و مقدمه بر *الصحاح* جوهری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵م؛ کوپریلی، خطی؛ کنون، عبدالله، «المخطوطات العربیة فی تطوان»، *معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۵م، ج ۱، جزء ۲؛ مبارک، محمد زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۹۳۱م؛ مدرس، محمد علی، *ریحانةالادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، پاریس، ۱۸۷۴م؛ مقدسی، انیس، «المقصورة الدریدیة»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م، شم ۴۵، جزء ۲؛ منجد، صلاح‌الدین، «نوادر المخطوطات فی‌المغرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م، ج۵، جزء ۱؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه و حاشیه بر *الاشتقاق* ابن‌درید، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوب، امیل، *المعاجم اللغویة العربیة بداوتها وتطورها*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ یغموری، یوسف‌بن احمد، *نورالقبس المختصر من المقتبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین فی تراجم النحاة واللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; GAS; Haywood, J.A., *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965; *Voorhoeve*; ZDMG.

آذرتاش آذرنوش - ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ دُرَیْهِم، ابوالحسن تاج‌الدین علی‌بن محمدبن عبدالعزیز تَغلبی شافعی موصلی (۷۱۲ - صفر ۷۶۲ ق / ۱۳۱۲ - دسامبر ۱۳۶۰م)، ریاضی‌دان، منجم و عالم به اسرار و خواص حروف. برخی درگذشت وی را در ۷۶۶ ق (شوکانی، ۴۷۷/۱) و یا ۷۷۲ق (ابن‌قاضی شهبه، ۱۴۵/۳) نیز ذکر کرده‌اند که با توجه به گفتهٔ صفدی (*اعیان*، ۶۰/۷ - ۶۱) در مورد درگذشت وی در ۷۶۲ ق و اینکه خود صفدی در ۷۶۴ ق / ۱۳۶۲م در گذشته، درست نیست. ابن‌دریهم در سنین کودکی بود که پدرش درگذشت و ثروت بسیاری به جا گذاشت. خاندان شیخ البلد موصلی کمال‌الدین و معین‌الدین ابن الریحانی بر ثروت وی چنگ انداختند و ابن‌دریهم را جز به اندکی از این ثروت آگهی ندادند. از این روی او با کوشش و پشتکار بسیار بدون داشتن مشوقی به تحصیل علم پرداخت و قرائات قرآن را نزد شمس‌الدین ابوبکربن علم‌الدین سنجر موصلی فرا گرفت و فقه و ریاضیات را نزد زین‌الدین علی موصلی معروف به ابن‌شیخ العونیه آموخت و کتاب *التسهیل* را نیز نزد وی مباحثه کرد و کتابهای *الهادی* و *المُلحة* و *الفیّهٔ* ابن‌معطی و *الفیّهٔ*

ابن‌مالک را حفظ نمود و کتاب *الحاوی الصغیر* را نزد قاضی شرف‌الدین عبدالله‌بن یونس مباحثه کرد و در مصر کتب حدیث را نزد علاءالدین ترکمانی، شمس‌الدین اصفهانی، نورالدین همدانی و دیگران استماع کرد و بعضی از کتب اثیرالدین ابوحیان محمدبن حیان را نزد او آموخت و از او و دیگر مشایخ اجازهٔ روایت دریافت کرد (صفدی، *اعیان*، ۶۱/۷ ـ ۶۲). هنگامی که ابن‌دریهم به حد کمال و بلوغ رسید اندکی از ثروت پدرش را به او بازپس دادند و گویا با آن مال اندک به شام و مصر سفر کرد. وی در ۷۳۲ یا ۷۳۳ ق به عنوان تجارت و درزّی خواجگان به مصر رفت و پس از مدتی به شهر خود بازگشت و سپس به شام رفت و ثروت زیادی از راه تجارت به دست آورد، اما دیری نپایید که این ثروت از بین رفت. چنانکه خود او اشاره کرده است وی در دیوان خاص متجاوز از ۲۰۰ هزار درهم داشت (که گویا عمال حکومت مصادره کرده بودند) و او بارها برای استرداد آن به دمشق یا قاهره مسافرت کرد، اما توفیقی نیافت (همان، ۶۱/۷ ـ ۶۳).

ابن‌دریهم در مصر با ملک الکامل شعبان (شعبان اول، سیف‌الدین از امراء دولت ممالیک، امارت: ۷۴۶ ق / ۱۳۴۵م) و دیگر بزرگان این دولت روابط نزدیکی داشت، اما دشمنی مظفر حاجی، برادر ملک شعبان با وی او را مجبور ساخت که از مصر خارج شود و او در ۷۴۸ق به دمشق رفت. صفدی در همانجا به حضور ابن‌دریهم رسیده و نیز با او مکاتبه داشته و اشعاری را برای وی فرستاده است (*الوافی*، ۶۸/۲۲ ـ ۶۹). ابن‌دریهم پس از توقف کوتاهی که در این شهر داشت، نامه‌ای از امیرسیف‌الدین بهادر، دبیر امیر سیف‌الدین بیبغاروس نایب مصر به امیرسیف‌الدین قرابغا دبیر امیرسیف‌الدین ارغون شاه نایب شام مبنی بر اخراج ابن‌دریهم از شام رسید. از این روی به خانهٔ وی ریختند و آن را غارت کردند و کتب وی را از بین بردند و او را در ۷۴۹ ق از دمشق اخراج کردند. ابن‌دریهم به حلب رفت، اما پس از درگذشت سیف‌الدین بهادر در ۷۵۰ ق به دمشق بازگشت تا برای به جای آوردن مناسک حج به مکه برود، ولی موفق نشد و بار دیگر به حلب بازگشت (همو، *اعیان*، ۶۳/۷). وی سپس به مصر رفت که شاید بتواند اموال خود را به دست آورد ولی گویا بدون اینکه توفیقی یابد به دمشق بازگشت و در جامع اموی رتبهٔ مدرسی یافت. سپس در دیوان جامع عضویت یافت و پس از آن در دیوان اسیران نیز صاحب رتبه‌ای گردید و بار دیگر در ۷۶۰ ق به مصر سفر کرد و این بار از جانب الناصر حسن (امارت: ۷۵۷ق / ۱۳۵۶م) به عنوان مأمور به حبشه اعزام گردید، ولی خود او از این مأموریت و سفارت اکراه داشت (ابن‌حجر، ۱۲۷/۴ ـ ۱۲۸). گویا این آخرین مسافرت وی بوده (صفدی، *اعیان*، ۶۱/۷)، زیرا پیش از رسیدن به حبشه در شهر قوص (یکی از شهرهای مصر: یاقوت، ۲۱۰/۴) درگذشت (ابن حجر، ۱۲۸/۴).

ابن‌دریهم به علومی مانند قرائت، حدیث، فقه، اصول فقه، کلام، تفسیر و ادبیات عرب نیز آگاهی داشت (صفدی، *اعیان*، ۶۲/۷؛ همو، *الوافی*، ۶۸/۲۲). وی شعر نیز می‌گفت و صفدی (*اعیان*، ۶۷/۷) ۲ بیت از اشعار وی را ذکر کرده است، اما ابن‌حجر (۱۲۸/۴) نظم او را متوسط و با تکلف دانسته است. وی در لغت عرب نظریات جالبی داشته، از جمله اینکه در کلام عرب کلمه‌ای رباعی یا خماسی الاصل وجود ندارد که حرفی از حروف ذولقی مانند لام و نون و راء یا حروف شفوی مانند فاء و میم و باء در آن نباشد، مگر به ندرت مانند کلمهٔ «عَسْجَد». قلقشندی بعضی نظریات وی دربارهٔ زبانهای مختلف را بیان کرده است (۲۳۱/۹ ـ ۲۳۲) و همچنین راه‌حلها و اشکال و نظریات وی در فن حل‌المترجم را (که گویا ازکتاب *حل‌المتراجم* وی نقل کرده) به تفصیل آورده است (همو، ۲۳۹/۹ ـ ۲۴۶). مؤلفانی که شرح زندگانی او را ذکر کرده‌اند، سخنی از شاگردان او به میان نیاورده‌اند، جز ابن‌قاضی شهبه (۶۴/۴) که بدرالدین محمدبن احمدبن علی‌بن سلیمان مُعَرّی حلبی را در فقه شاگرد وی شمرده است.

آثار: صفدی تعداد زیادی از آثار او در فنون مختلف را نام برده است که متأسفانه به علت ناخوانا بودن این بخش از *اعیان العصر* تعیین دقیق شمارهٔ آنها و بر شمردن نام بعضی از آنها میسر نیست (نک: *اعیان*، ۶۱/۷، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷). ابن‌حجر (۱۲۸/۴ ـ ۱۲۹) و حاجی خلیفه (۹۷۲/۲، ۹۸۷، ۹۹۷، جم) و بغدادی (ص ۷۲۳) به برخی از آثار وی اشاره کرده‌اند. قلقشندی (۳۳۵/۱۴ ـ ۳۳۶) اثری از وی دربارهٔ بسمله یاد کرده که صفدی بر آن تقریظ نوشته است. شمار اندکی از آثار متعدد وی (به صورت خطی) که باقی‌مانده اینهاست:

۱. *غایة المغنم فی‌الاسم الاعظم*، که در بعضی منابع به شکل *غایة النعم فی الاسم الاعظم* (شوکانی، ۴۷۷/۱) آمده است و نسخه‌های آن در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۷(۲)/۵۴۲)، دارالکتب مصر (GAL, II/214)، رباط (GAL,S,II/213)، بیرمینگام (هاپوود، IV/214) و برلین (آلوارت، II/508) موجود است.

۲. *قصیدة فی مدح الرسول* (ص)، شامل ۳۰ بیت با شرح مفردات لغات آن که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۳۴۷ ـ ۳۴۸) موجود است.

۳. *نهج الصواب فی قبح استکتاب اهل الکتاب*، در فقه، که دو نسخه از آن یکی در مکتبة العربیهٔ دمشق و دیگری در دارالکتب مصر موجود است (زرکلی، ۶/۵).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن محمد، *طبقات‌الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعظیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدرالطالع*، به کوشش محمد زبارة الیمنی، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ قلقشندی، احمدبن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL; GAL, S; Hopwood, D., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Birmingham, 1963.

علی رفیعی

اِبْنِ دُقْماق، صارم الدین ابراهیم بن محمد بن آیْدَمر العلائی (ح

۷۵۰-۸۰۹ ق / ۱۳۴۹-۱۴۰۷م)، مورخ حنفی مذهب مصری (ابن حجر، *انباء*، ۱۶/۶). وی در قاهره دیده به جهان گشود و همانجا درگذشت. پدر بزرگش آیدمر عزالدین دقماق (د ۷۳۴ ق / ۱۳۳۴م) [دُقماق و تُخماق واژه‌ای ترکی به معنی چکش بزرگ چوبی است] نقیب لشکر و از امیران ملک ناصر محمدبن قلاوون، از فرماندهان ممالیک مصر بود (همانجا؛ همو، *الدرر*، ۵۱۳/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۲۰/۱). ابراهیم نخست در زُمرهٔ نظامیان درآمد، سپس به تحصیل علاقه‌مند شد و نزد برخی از فقهای حنفی فقه آموخت، آنگاه به ادبیات روی آورد و سرانجام علم تاریخ را برگزید و در آن مهارت یافت و آثار بسیار ارزشمندی در این زمینه تألیف کرد (همو، ۱۲۱/۱؛ سخاوی، ۱۴۵/۱).

مقریزی مجموعهٔ تألیفات و نوشته‌های او را بیش از ۲۰۰ می‌داند (ابن تغری بردی، همانجا). در اواخر عمر مدتی به سمت والی شهر دِمیاط منصوب شد، اما پس از اندکی از مقام خود معزول گردید و به قاهره بازگشت (ابن حجر، *انباء*، ۱۶/۶-۱۷؛ سخاوی، همانجا). وی که یک حنفی متعصب بود، به اتهام نقل مطلبی توهین‌آمیز علیه امام شافعی، از سوی جلال‌الدین قاضی شافعی قاهره، مورد بازپرسی و محاکمه قرار گرفت و با اینکه این اتهام را رد کرد و یادآوری نمود که مطلب مورد نظر را از کتابی که نزد خاندان طرابلسی بوده، نقل کرده است، به حکم قاضی تعزیر و زندانی شد (ابن حجر، *انباء*، ۷۹/۵).

با وجود اینکه ابن دُقماق آثار متعددی به رشتهٔ تحریر در آورد، اما از ادبیات عرب بهرهٔ کافی نداشت و در نوشتن از زبان عامیانه استفاده می‌کرد (همان، ۱۷/۶؛ سخاوی، همانجا). سرانجام پس از حدود ۶۰ سال زندگی در ذیحجهٔ ۸۰۹ ق/مهٔ ۱۴۰۷م درگذشت (ابن حجر، همانجا). حاجی خلیفه در چندین جای کتاب خود، سال درگذشت ابن دقماق را ۷۹۰ ق (۱۷۴/۱، ۲۷۸، ۳۹۶) آورده است. گرچه سیوطی نیز او را متوفی در همین سال دانسته، لکن سنش را بیش از ۸۰ ذکر کرده است (۳۲۱/۱). از سوی دیگر، ابن ایاس تولد ابن دقماق را ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۴م یاد کرده است (۷۷۶/۱)، اما با در نظر گرفتن گزارش مورخان هم عصر وی، چون ابن حجر و دیگران، می‌توان گفت که سال ولادت و مرگ او همان است که در آغاز ذکر شد. وی در نوشتن کتابهایش از آثار دانشمندانی نظیر الکندی، ابن سعید مؤلف کتاب *المغرب*، ابن یونس و دیگران سود جسته (ابن دقماق، ۳/۱، ۵۵، ۱۱۷) و خود نیز مورد اعتماد مورخان و نویسندگان هم زمان و سده‌های بعد بوده است (سخاوی، همانجا).

آثار: معروف‌ترین آثار علمی او که تا کنون باقی مانده یا نام آنها در منابع معتبر آمده عبارتند از:

۱. *الانتصار لواسطة عِقدالامصار*، کتابی است در ۱۰ جلد (حاجی خلیفه، ۱۷۴/۱) شامل شرح اوضاع جغرافیایی و تاریخ ۱۰ شهر بزرگ اسلامی که هر شهر در یک جلد وصف شده است. جلدهای ۴ و ۵ *الانتصار* که ظاهراً تنها اجزاء باقی مانده آن است (واندیک، ۸۶) و در دارالکتب مصر نگاهداری می‌شود به کوشش فولرس رئیس کتابخانهٔ سلطانی در ۱۳۱۰ ق/۱۸۹۳م در بولاق به‌چاپ رسید (GAL, II/62). مندرجات کتاب دربارهٔ شهرهای فسطاط و اسکندریه است. *الدرة المضیّة فی فضل مصر والاسکندریة*، منتخبی است که ابن دقماق از کتاب *الانتصار* خود فراهم کرده است (حاجی خلیفه، ۳۰۵/۱، ۷۴۳).

۲. *نزهة الانام فی تاریخ الاسلام*، تاریخ عمومی اسلام در ۱۲ جلد، شامل رویدادهای تا ۷۷۹ ق/ ۱۳۷۷م (GAL، همانجا) که برحسب سنوات ترتیب یافته است (ابن دقماق، ۱۱۴/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۲۱/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱/۲). نسخهٔ کاملی از این کتاب تا کنون به دست نیامده است، اما بخشهایی از آن در کتابخانه‌های معتبر جهان موجود است که عبارتند از: نسخهٔ کتابخانهٔ فیض‌الله افندی، استانبول (شم ۱۴۵۹)، مشتمل بر وقایع ۲۷۲-۴۹۹ ق / ۸۸۵-۱۱۰۶م (İA, V(2)/723)؛ نسخهٔ گوتا (شم ۱۵۷۰)، شامل رویدادهای ۴۳۶-۵۵۲ ق/ ۱۰۴۴-۱۱۵۷م و سالهای ۵۶۵-۵۶۶ ق / ۱۱۷۰-۱۱۷۱م؛ نسخهٔ گوتا(شم ۱۵۷۱)، گزارش رویدادهای ۷۱۰-۷۱۲ ق/ ۱۳۱۰-۱۳۱۲م و ۷۴۲-۷۴۳ ق / ۱۳۴۱-۱۳۴۲م؛ نسخهٔ گوتا (شم ۱۵۷۲)، شامل سالهای ۷۶۸-۷۷۹ق/۱۳۶۷-۱۳۷۷م؛ نسخهٔ پاریس (شم ۱۵۹۷)، شامل سالهای ۶۲۸-۶۵۹ ق / ۱۲۳۱-۱۲۶۱م (GAL، همانجا). نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۲ در کتابخانهٔ کوپریلی استانبول (GAL, S, II/49) از تألیفات ابن دقماق نیست، بلکه به ذهبی تعلق دارد (İA، همانجا).

۳. *الجوهر الثمین فی سیر الملوک و السلاطین* یا *الجوهر الثمین فی سیر الخلفاء والسلاطین* که به توصیهٔ ابوسعید برقوق ملک ظاهر، آن را به رشتهٔ تحریر در آورده است. این کتاب تاریخ اسلام از خلفای راشدین تا ۷۹۷ ق را در بردارد. فصول مربوط به خلفای راشدین، بنی امیه، بنی عباس و ایوبیان مصر بسیار مختصر و بخش‌های ممالیک با جزئیات بیشتری شرح داده شده است و آگاهیهای زیادی دربارهٔ مناسبات سلطان برقوق با عراق، آسیای صغیر و آلتین اردو در آن وجود دارد. ابن تغری بردی (۱۲۱/۱) و سخاوی (۱۴۶/۱) جزو آثار ابن دُقماق از کتابی به نام *اخبار الدولة الترکیة* نام می‌برند که به نظر می‌رسد همین *الجوهرالثمین* باشد. این کتاب به کوشش محمد کمال‌الدین عزالدین علی در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) چاپ شده است.

۴. *نظم الجمان فی طبقات اصحاب امامنا النعمان*. این کتاب در طبقات حنفیه (ابن حجر، *انباء*، ۱۶/۶) و در ۳ جلد است. جلد اول در مناقب ابوحنیفه و ۲ جلد دیگر در زندگی فقها و بزرگان حنفی (حاجی خلیفه، ۱۹۶۱/۲) تا آغاز سدهٔ ۹ ق است. جلد دوم و سوم آن شامل ۸ طبقه می‌شود (آلوارت، IX/437). نسخه‌های آن: کتابخانهٔ سلیمانیه، به شمارهٔ ۲۵۱ (GAL, S, II/50) و شمارهٔ ۱۸۲۷، شامل جلد دوم به خط مؤلف دربارهٔ زندگی حنفیان ۴ سدهٔ نخستین اسلامی (İA، همانجا)، برلین (شم ۱۰۰۲۲)، شامل جلد سوم کتاب به خط خود مؤلف

(آلوارت، IX/438)، پاریس (شم ۲۰۹۶)، مونیخ (شم ۴۳۷/۹)، (دوسلان، 372؛ GAL,II/62).

۵. *ترجمان الزمان فی تراجم الاعیان*، در شرح زندگی رجال که به ترتیب الفبا تنظیم یافته است (حاجی خلیفه، ۳۹۶/۱؛ بغدادی، ۱۸/۱). نسخهٔ کامل این کتاب تا کنون یافت نشده است. نسخهٔ ناقص آن در کتابخانهٔ توپکاپی بخش احمد ثالث به شمارهٔ ۲۹۲۷ موجود است (عبدالبدیع، ۸۹/۲؛ GAL, S, II/50).

۶. *عقدالجواهر فی سیرة الملک الظاهر* (حاجی خلیفه، ۱۱۵۱/۲)، که شرح زندگی و رویدادهای دورهٔ ملک برقوق است (سخاوی، ۱۴۶/۱). ابن دقماق این کتاب را مختصر کرد و آن را *ینبوع المظاهر فی سیرة الملک الظاهر*، نام نهاد (بغدادی، همانجا).

۷. *فرائد الفوائد*، که در تعبیر خواب است (همانجا).

۸. *الدر المنضد فی وفیات اعیان امة محمد* (همانجا).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغُمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳-۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳-۱۹۷۴م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقدالامصار*، بولاق، ۱۳۱۰ ق/۱۸۹۳ م؛ بغدادی، *هدیه*، حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م؛ سیوطی، *حُسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، به کوشش محمدعلی البیلاوی، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ نیز:

Ahlwardi; De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris,1883; GAL; GAL,S; İA.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ دَقیق العید، ابوالفتح محمدبن علی بن وَهْب بن مُطیع قُشَیْری منفلوطی مصری مالکی شافعی، ملقب به تقی‌الدین (۶۲۵ - ۷۰۲ ق/ ۱۲۲۸ - ۱۳۰۳ م)، محدّث، فقیه، اصولی، قاضی، ادیب و شاعر. نسب وی به بَهْزبن حکیم قشیری بازمی‌گردد (ابن فرحون، ۳۱۸/۲) ودقیق العید لقب جدّ او وهب است (ابن قاضی شهبه، ۳۰۲/۲). مادر او دختر شیخ مقترح (از علمای بزرگ مصر) بوده است (ادفوی، ۵۷۱). ابن دقیق العید در یَنْبُع حجاز متولد شد (صفدی، ۱۹۳/۴) و در قوص (مصر) مسکن اصلی پدرش نشو و نما یافت و مقدمات علوم از جمله قرائت قرآن مجید را در آنجا فرا گرفت و فقه مالکی را نزد پدر و نیز فقه شافعی را از پدر و بهاءالدین هبة الله قِفطی — از شاگردان پدرش — آموخت. پس از آن به قاهره رفت و در آنجا هم از ابومحمد ابن عبدالسلام بهره گرفت (ادفوی، ۵۷۵) و از ابوالحسن ابن مُقَیَّر و ابن رَوّاج و سبط وجمعی دیگر استماع حدیث کرد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۴۸/۵) و سپس به دمشق سفر کرد (ابن شاکر، عیون *التواریخ*، ۳۷) و نزد ابن عبدالدائم و ابوالبقاء خالدبن یوسف به استماع حدیث پرداخت (ذهبی، ۱۴۸۲/۴). وی همچنین در طلب و استماع حدیث به اسکندریه و شهرهای دیگر سفر کرد و از افراد بسیاری استماع حدیث نمود که عبارتند از عبدالعظیم منذری، ابوالحسن محمدبن انجب صوفی بغدادی، ابوعلی حسن بن محمد تیمی بکری، ابوالحسن عبدالوهاب بن حسن دمشقی و بسیاری دیگر که ادفوی به تفصیل نام آنها را ذکر کرده است (صص ۵۶۹ - ۵۷۲). او در دانش و فقاهت از استاد خود ابن عبدالسلام پیش افتاد (ابن ایاس، ۱(۱)/۴۱۱). صفدی (۱۹۴/۴) او را امام و صاحب فنون و محدّثی نیکو و فقیهی دقیق و باوقار و دارای عقلی وافر و کم‌سخن دانسته است که صیت اشتهارش در زمان حیات خود او و استادانش در همه جا پیچید. به علاوه او را عارف به مذاهب مالکی و شافعی معرفی کرده و نوشته است که وی ابتدا مالکی مذهب بود، اما بعد مذهب شافعی را پذیرفت. وی را مجدّد فقه شافعی در آغاز سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م دانسته‌اند (همو، ۱۹۷/۴؛ سبکی، ۲۰۹/۹) و سبکی برخی از نظرهای فقهی او را آورده است (۲۴۴/۹ - ۲۴۹). ابن دقیق العید پس از این سفرها به قوص بازگشت و در مدرسهٔ نجیبیّه و مدارس دیگر به تدریس پرداخت و سپس به قاهره رفت و در آنجا دُر مدارس فاضلیه، کاملیه، صالحیه و در مدرسهٔ مجاور مقبرهٔ شافعی به تدریس پرداخت (ادفوی، ۵۹۷؛ اسنوی ۲۲۹/۲). بسیاری از علما و اصحاب حدیث از جمله: فتح‌الدین ابن سیدالناس، قطب‌الدین ابن منیر، علاءالدّین قونوی، علم‌الدین اخنائی (صفدی، ۱۹۴/۴ - ۱۹۵)، شمس‌الدین محمدبن ابی القاسم بن عبدالسلام، شمس‌الدین محمدبن احمدبن حیدره، شمس‌الدین محمدبن احمدبن عَدْلان، اثیرالدین ابوحیّان محمدبن یوسف غرناطی و جمعی دیگر از او استماع حدیث کرده‌اند (ادفوی، ۵۷۲) و ذهبی به تصریح خود، ۲۰ حدیث از وی شنیده است (*تذکرة*، همانجا).

ابن دقیق العید از نظر اجتماعی نیز دارای مقامی ممتاز و نزد سلاطین و امرای زمان خود از احترام برخوردار بوده است. چنانکه صفدی (۱۹۴/۴) به موردی از آن که او وقتی بر سلطان حسام‌الدین لاجین وارد شد و سلطان به احترام وی از جای برخاست و در جایی فروتر از او نشست، اشاره کرده است. وی مدتی مقام قضای مالکیّه را در قوص به عهده داشت (اسنوی، همانجا)، اما بعد از آن به قاهره رفت و پس از مدتها کناره‌گیری از این مقام، قاضی القضاتی شافعیه را پذیرفت (۶۹۵ ق) و سالها در آن مقام باقی ماند (ابن کثیر، ۲۷/۱۴؛ سبکی، ۲۱۲/۹؛ ذهبی، همانجا). ابن دقیق العید درزمان قاضی القضاتی به اقداماتی اصلاحی دست زد (ادفوی، ۵۹۷؛ ابن حجر، ۳۵۲/۵). همچنین هنگامی که تقی‌الدین بن بنت الاعز از مقام قاضی القضاتی عزل و به اشارهٔ شمس‌الدین ابن سلعوس وزیر مجمعی از فقها تشکیل شد که وی را تکفیر کنند، ابن دقیق العید جان وی را نجات داد (صفدی، ۱۹۵/۴ - ۱۹۷). ابن دقیق العید با عبدالحق ابن سبعین اندلسی نیز ملاقات و گویا با وی بحث و مناظره داشته است (ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۳/۲ - ۲۵۴). ابن دقیق العید در شعر و ادب نیز دستی داشته است. محتوای اشعار وی بیشتر پند، وصف وضع خود و ذکر مفارقت دوستان، مدح و ستایش پیامبر (ص) و قصایدی دیگر است. بسیاری از اشعار وی را صفدی (۱۹۹/۴ - ۲۰۸)، ادفوی

(صص ۵۸۳، ۵۸۹ ـ ۵۹۵)، ابن الوردی (۳۶۰/۲)، ابن شاکر (*عیون التواریخ*، ۳۸ ـ ۴۰؛ *فوات الوفیات*، ۴۴۳/۳ ـ ۴۵۰)، سبکی (۴۲۳/۳، ۴۳۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۲۱۴/۹، ۲۳۰ ـ ۲۳۰) و دیگران آورده‌اند.

ابن دقیق العید در قاهره درگذشت و در تشییع جنازهٔ وی بسیاری از مردم و نیز امرا و اعیان دولت و نایب السلطنهٔ مصر شرکت کردند (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۳۷). جنازهٔ او در قرافة الصغری کنار آرامگاه استادش ابن عبدالسلام به‌خاک سپرده‌شد (ابن‌ایاس، ۱(۱)/۴۱۱).

آثار: ابن دقیق العید صاحب آثار و تألیفات بسیاری است که قسمتی از آنها اکنون در دست نیست و در مدارک بعد از او (سبکی، ۱۲/۲، ۱۸، ۱۹، ۳۲۹؛ ابن قاضی، شهبه، ۹۴/۲، ۱۷۷، ۲۹۲) بعضی از آنها مورد استفاده قرار گرفته، مانند کتاب *شرح العنوان* (*شرح عنوان الوصول فی الاصول*) که سیوطی از آن استفاده کرده است (۲۴/۱). آثار چاپی ابن دقیق العید به این شرح است:

۱. *احکام الاحکام،شرح عمدة الاحکام*، چنانکه از نامش پیداست شرحی است بر کتاب عمدة الاحکام عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی جَماعیلی دمشقی. وی این شرح را برای شاگرد خود عمادالدین اسماعیل بن محمدبن اثیر حَلَبی املا و ابن اثیر حلبی آن را جمع‌آوری کرده و *احکام الاحکام فی شرح احادیث سیدالانام (ص)* نامیده است. این کتاب براساس احادیثی از صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته شده و سخاوی آن را تحشیه کرده است (بغدادی، ۱۲۰/۲). از این کتاب چاپهای مختلفی شده است که یک بار در قاهره (۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م) و سپس در بیروت (۱۹۸۱، ۱۹۸۲ م) هر یک در ۲ مجلد (۴ جلد) و در همانجا (۱۹۸۷ م) به کوشش احمد محمد شاکر منتشر شده است. گزیده‌ای از این کتاب با نام *المنتقی من احکام الاحکام،شرح عمدة الاحکام* در بغداد (۱۹۶۸ م) به چاپ رسیده است.

۲. *الاقتراح فی بیان الاصطلاح*، که در آن اصطلاحات متداول علم حدیث و کیفیت سماع و ضبط روایات و شناخت محدثان و راویان و احادیث متّفق علیه در صحیح بخاری و صحیح مسلم مورد بررسی قرار گرفته است. این کتاب در بیروت (۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م) منتشر شده است.

۳. *الالمام فی احادیث الاحکام*، شامل احادیث نبوی در فقه که شروح مختلفی بر آن نوشته شده است. اولین شرح آن *الامام* نام داشته که خود مؤلف بر آن نوشته است. گفته‌اند اگر کامل شده بود، به ۲۵ جلد می‌رسید (صفدی، ۱۹۳/۴). ابن تیمیه آن را کتاب *الاسلام* نامیده و گفته که کسی مانند آن ننوشته است (ادفوی، ۵۷۵ ـ ۵۷۶). کتاب *الالمام* مشهورترین و مهم‌ترین کتاب ابن دقیق العید است. به گفتهٔ زرکلی جزئی از نسخهٔ خطی شرحی که خود مؤلف بر آن نوشته در ازهریّه موجود است (۲۸۳/۶)، اما در فهرست ۶ جلدی ازهریه مطلبی دربارهٔ آن یافت نشد. شمس‌الدین محمدبن ناصرالدین دمشقی نیز بر *الالمام* شرح نوشته است و قطب‌الدین عبدالکریم بن عبدالنور حلبی آن را خلاصه کرده و *الاهتمام بتلخیص کتاب الامام* (*الالمام*)، نامیده است و شمس‌الدین محمدبن احمد معروف به ابن قدامهٔ مقدسی حنبلی نیز آن را با عنوان *المُحَرَّر* خلاصه کرده است. این خلاصه را جمال‌الدین یوسف‌بن حسن الحموی شرح و علاءالدین علی بن بلبان فارسی خلاصه کرده است (حاجی خلیفه، ۱۵۸/۱). این کتاب یک بار در ریاض بدون تاریخ و بار دیگر به کوشش محمد سعید مولوی در دمشق (۱۹۶۳ م) و بار دیگر در (۱۹۷۶ م) در بیروت به چاپ رسیده است.

۴. *تحفة اللبیب فی شرح التقریب* (زرکلی، همانجا)، شرحی است بر کتاب *التقریب* ابوشجاع احمدبن حسن بن احمد اصفهانی و احتمالاً همان کتاب است که ابن قاضی شهبه از آن به نام *شرح مختصر ابی شجاع* نام برده است (۳۰۲/۲). نسخه‌ای خطی از تحفه در برلین موجود است (*آلوارت*، شم 4482) و نسخه‌ای‌عکسی از آن به نام *عقداللبیب شرح متن غایة التقریب* که احتمالاً تصحیف شده است، در معهد المخطوطات قاهره موجود است (*فهرس التمهیدی*، ۲۲۱)

۵. *شرح الاربعین حدیثاً النّوویّة*، در احادیث صحیح نبوی (ص) که دوبار در قاهره بدون تاریخ و یک بار در بیروت (۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است.

۶. *شرح مختصر ابن حاجب*، در فقه مالکیه.

۷. *تقریظ رسالهٔ زجر المفتری علی ابی الحسن الاشعری*، که اصل رساله از ابوالعباس احمدبن محمدبن عمر قرطبی است. این تقریظ و خطبهٔ شرح مختصر در *طبقات الشافعیة* سبکی به چاپ رسیده است (۴۳۸/۳ ـ ۴۴۴، ۲۱۲/۹، ۲۳۱ ـ ۲۴۴.)

۸. نامه‌ای که ابن دقیق العید به نائب خود قاضی اخمیم نوشته است و اصل نامه در *الطالع السّعید* ادفوی چاپ شده است (صص ۵۹۷ ـ ۵۹۹) و نسخه‌های خطی نیز از آن موجود است.

علاوه بر اینهاکتاب *نبذة فی علوم الحدیث* است که نسخه‌های خطی از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (GAL,II/75) و قصایدی هم از وی ضمن مجموعهٔ شعر خطی در موزهٔ عراق (شم ۱/۶۳۳۹) وجود دارد (نقشبندی، ۵۴۹).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن شاکر،محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ استانبول، شم ۲۷۶؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمدالاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیّة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن الوردی، زین الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ادفوی، جعفربن ثعلب، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمد حسن وطه الحاجری، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ زرکلی، *الاعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمداحمد جاد المولی و

دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش، س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نقشبندی، اسامه نصار و ظمیاء محمدعباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL.

علی رفیعی

اِبْنِ دَلایی، ابوالعباس احمدبن عمر بن انس بن دَلْهاث عُذری (۳۹۳ ـ ۴۷۸ ق / ۱۰۰۳ ـ ۱۰۸۵ م)، محدث، فقیه، حافظ، مورخ و جغرافی‌دان اندلسی. اشتهار وی به ابن دلایی به دلیل انتساب وی به دلایة[1] شهری نزدیک المریه[2] در اندلس بوده است (سمعانی، ۴۳۴/۵) چنانکه شهرت وی به مرییی نیز به علت انتساب او به المریه است (یاقوت، ۵۱۷/۴). معروفیت او به عذری نیز از آن روی است که به قبیلهٔ عذره منسوب بوده است، چنانکه خود در کتاب *ترصیع الاخبار* ذیل فصلی که مربوط به البیره[3] و توابع آن است، به این نکته تصریح کرده است که وی از نسل زغیبة بن قطبه از قبیلهٔ عذره است (عَدوی در ابن حزم، ۲۳۴، بی‌شک تصحیف عذری است). زغیبه نیای بزرگ ابن دلایی از اطرافیان ابوایوب بن خلیفه عبدالرحمن بن معاویه (د ۱۷۲ ق / ۷۸۸ م) از امیران اموی اندلس بود و بعد به ولید بن عبدالملک اموی (د ۹۶ ق / ۷۱۵م) پیوست و در اختلافی که پس از مرگ عبدالرحمن بن هشام (د ۱۸۰ ق / ۷۹۶ م) و سلیمان برادرش روی داد، به هواداری از سلیمان برخاست، اما بعد به هشام پیوست و به قولی کشته شد. منزلگاه خاندان و نیاکان ابن دلایی، دلایه (اهوانی، «ب»، ۹۰ ـ ۹۲)، جیّان[4] و ثغر اندلس بوده است (ابن حزم، ۴۰۰) که نیای پنجم وی، عمران به گفتهٔ یاقوت از کسانی بود که در ربض قُرطُبه در ۲۰۲ ق / ۸۱۷ م علیه حَکَم قیام کرد (۵۸۲/۲). ابن دلایی مقدمات علوم را در زادگاه خویش فرا گرفت و به گفتهٔ یاقوت پیش از رفتن به مشرق نزد ابومحمدعلی بن حزم اندلسی و ابوعمر یوسف بن عبدالبر استماع حدیث کرد (۵۱۷/۴). در ۴۰۷ ق / ۱۰۱۶ م (ابن بشکوال، ۶۶/۱) و یا در ۴۰۸ ق (ذهبی، سیر، ۵۶۷/۱۸) در حالی‌که نوجوانی بیش نبود، با پدر و مادر خود به مشرق سفر کرد و در رمضان ۴۰۸ ق وارد مکهٔ معظمه گردید و از عالمان آنجا و جماعتی از محدثان عراق و خراسان و شامات که به مکه رفته بودند، حدیث شنید. او صحیح بخاری را از ابوذر عبد بن احمد هروی معروف به ابن سماک فرا گرفت (ابن بشکوال، ۶۷/۱) و صحیح مسلم را از ابوالعباس احمدبن حسن بن بُندار رازی آموخت (ذهبی، همانجا) و پس از ۸ سال (همانجا) و یا ۹ سال اقامت در مکه (کراچکوفسکی، ۲۷۳/۱) از آنجا خارج شد. سمعانی نوشته است که وی به مصر نیز سفر کرده و از جماعتی از عالمان آن دیار حدیث شنیده (۴۳۵/۵)، در حالی‌که ابن بشکوال و دیگران تصریح کرده‌اند که در مصر از کسی حدیث نشنیده است (۶۷/۱؛ یاقوت، ذهبی، همانجاها). ابن دلایی پس از بازگشت به اندلس به نقل روایات و نشر احادیث پرداخت و در آنجا از دانشمندان و محدثان اندلسی مانند ابوعلی حسین بن عبدالله بن یعقوب بجّانی و ابوالقاسم مهلب بن ابی صُفْرهٔ اسدی و دیگران حدیث شنید (حُمیدی، ۲۹۹/۱؛ ابن بشکوال، ۶۷/۱). ابن دلایی اهتمام بسیاری به حدیث و ضبط صحیح روایات و نقل آنها داشته (ابن بشکوال، همانجا) و عنایت وی به حدیث بیش از تاریخ و جغرافیا بوده است. این اهتمام در درجهٔ اول به قرائت امهات کتب حدیث مخصوصاً صحیحین بخاری و مسلم بوده است، چنانکه در شرح حال بیشتر علمای سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م اندلس آمده است که نزد ابن دلایی صحیح بخاری و صحیح مسلم را شنیده‌اند (اهوانی، «د»). ابن بشکوال (همانجا) و یاقوت حموی او را ثقه و کثیرالروایه و عالی‌السند توصیف کرده‌اند. ابن دلایی به سبب عمر طولانی شاگردان بسیاری تربیت کرده و شمار بسیاری از علمای بزرگ اندلس نزد وی حدیث شنیده و از او روایت کرده‌اند و حتی افرادی چون ابن حزم و ابن عبدالبر که پیش از رفتن وی به مشرق استاد او بودند، پس از بازگشت ابن دلایی به اندلس از او حدیث شنیدند و روایت کردند (یاقوت، ۵۸۲/۲، ۵۱۷/۴). ذهبی نوشته که در بزرگی و افتخار وی همین بس که دو تن از بزرگان اندلس، ابن حزم و ابن عبدالبر، از او حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (*العبر*، ۲۹۰/۳). ابن حزم در *جمهرة انساب العرب* (ص ۲۳۴) و ابن عبدالبر در کتاب *الصحابة* و دیگر تصنیفات خویش از او نقل کرده‌اند (یاقوت، ۵۸۲/۲). از دیگر شاگردان برجسته و نامدار وی یکی ابوعبدالله محمدبن ابی نصر حمیدی (د ۴۸۸ ق / ۱۰۹۵م) است که خود گوید در اندلس از وی حدیث شنیده‌ام (۲۱۴/۱). دیگری ابوعُبَید بکری (د ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴م) جغرافی‌دان معروف اندلسی است (یاقوت، ۵۸۲/۲) که این دو تن نیز در کتب خود از او روایت کرده‌اند (نک: حمیدی، ۲۱۳/۱ ـ ۲۱۷). جای شگفتی نخواهد بود اگر گفته شود نوشتهٔ عذری یکی از مآخذ اصلی اثر جغرافیایی شاگرد او بکری بوده است (کراچکوفسکی، ۲۷۴/۱). شاگرد دیگر او ابوعلی حسین بن سکرّهٔ صدفی (د ۵۱۴ ق / ۱۱۲۰م) است (ذهبی، سیر، ۵۶۸/۱۸). محمدبن علی بن شبّاط (د ۶۷۸ ق / ۱۲۷۹ م) نویسندهٔ کتاب *السمط* به نقل از ابوحفص توزری گوید که ابوعلی صدفی گفته است که من استماع صحیح مسلم را در مسجد مریة در شرق اندلس نزد ابوالعباس عذری به انتها رسانیدم. همان ابوعلی صدفی گفته است که در ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸ م در بلنسیه[5] از وی حدیث شنیدم (وزیر، ۱(۲) / ۳۹۸). با توجه به نکاتی که ذکر شد، روشن می‌شود که ابن دلایی در مریه و در بلنسیه حوزهٔ درس تشکیل داده بوده است. وی به سرقسطه[6] نیز سفر کرده بوده، چنانکه خود به این موضوع اشاره کرده است (ص ۲۳).

آثار: ابن دلایی نویسنده‌ای پرکار بود. حُمیدی اشاره کرده که وی بیشتر آثار خود را در مکه نوشته است (۲۱۴/۱). ابن خیر اندلسی

---

1. Dalias 2. Almeria 3. Elvira 4. Jaen 5. Valencia [6.] Saragossa

از کتاب *افتضاض ابکار اوائل الاخبار* و *فهرست* نام برده است. جزئی از کتاب وی که در مورد بربرها و فصلهایی از اولیات بوده، توسط ابومحمد عبدالله بن احمد بن سعید بن یربوع (د ۵۲۲ ق / ۱۱۲۸م) از کتاب *افتضاض ابکار اوائل الاخبار* استخراج شده است (صص ۲۲۲، ۴۳۰). یاقوت نیز دو کتاب به وی نسبت داده است: *اعلام النبوة* و *نظام المرجان فی المسالک و الممالک* (۵۸۲/۲). کتاب *اعلام النبوة* ظاهراً همان *دلائل النبوة* است که ذهبی و دیگران به آن اشاره کرده‌اند (سیر، ۵۶۸/۱۸؛ یافعی، ۱۲۲/۳؛ ابن عماد، ۳۵۸/۳) و *نظام المرجان فی المسالک والممالک* او به اسامی *المسالک و الممالک* (ذهبی، همانجا) و *المسالک و الممالک الشرقیة* و *المسالک و الممالک الغربیه* (اهوانی، «ز»، نقل از *تحفة العجائب*) و *البلدان* (وزیر، ۱(۲)/۳۹۸) نیز معرفی شده است. از این آثار چیزی باقی نمانده است. تنها اثر باقی ماندهٔ او کتابی است به نام: *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار و البستان فی غرائب البلدان والمسالک الی جمیع الممالک* به زبان عربی در جغرافیای تاریخی. نسخه‌ای منحصر به فرد از این کتاب در مکتبة البدیری در قدس و میکروفیلمی از آن در ۴۸ برگ در معهد المخطوطات جامعة الدول العربیة موجود است. این کتاب در ۱۹۶۵ م در مادرید به کوشش عبدالعزیز اهوانی در ۲۳۸ صفحه (شامل مقدمه، متن، حواشی، تعلیقات و فهرستهای عمومی) به چاپ رسیده است. این کتاب به تصریح مصحح، جزء هفتم از کتابی بزرگ در جغرافیاست و عنوان «السفر السابع» که در آغاز نسخه قید شده مؤید این نکته است. این قسمت از کتاب دربارهٔ جغرافیای تاریخی اندلس است (اهوانی، «هـ»، «و») و مؤلف در آن ۹ ناحیه (منطقه یا استان) از اندلس را مورد بحث قرار داده است. این ۹ ناحیه به این شرحند: بلاد تُدمیر[1]، بلنسیه، سرقسطه، البیره، اشبیلیه[2]، لبلة[3]، شذونه[4]، الجزیره، قرطبه. در پایان کتاب قصیده‌ای در مدح خلیفه الناصر آمده است. ابن دلایی در بیان جغرافیایی این نواحی به شیوه‌ای مخصوص سخن رانده است، به این شکل که ابتدا نام ناحیه و یا مرکز ناحیه را ذکر کرده است و سپس نام شهرها، غرایب و عجایب، راهها، اقلیمها ودرآخرهرناحیه شورشها و نام شورشیان آن ناحیه را یکی پس از دیگری بیان کرده است. در این کتاب گاهی از قبیله‌های مهاجمی که به نواحی مذکور هجوم آورده و مسلط شده‌اند، مانند قبایل مضر، یمانی، تُجیبیّون، بنوسلمه و حمدون و گاهی هم از هجوم مجوسیان و نیز از حکام وفرمانروایان مناطق مزبور سخن به میان آمده است. ابن دلایی ظاهراً در این قسمت از کتاب حوادث تاریخی را از فتنهٔ بین دو قبیلهٔ مضر و یمانیان شروع کرده و تا حوادث سال ۴۶۱ ق / ۱۰۶۹م، زمان وفات المعتضد عباد بن محمد بن عباد از حاکمان لبله به پایان برده است (نک: صص، ۱ ـ ۱۰۸). کتاب وی را می‌توان به دو قسمت تقسیم کرد: بخشی از آن منحصراً روایت و نقل از دیگران است که در این قسمت (ص ۷) مشخصاً خود او از ابراهیم بن یعقوب اسرائیلی طرطوشی (زنده در ۳۵۴ ق / ۹۶۵م) و ابوعبدالله محمد بن فورتش قاضی سرقسطه (ص ۲۲) و احمدبن محمدبن موسی رازی (د ۳۴۴ ق / ۹۵۵) و فرزند وی عیسی بن احمد رازی (د ۳۷۹ ق / ۹۸۹م) و شخص ناشناخته‌ای به نام حکیم عبدالملک نام برده است (صص ۲، ۴۹، ۶۴، ۸۷). بخش دوم کتاب یافته‌های شخصی و مشاهدات عینی و حضور او در متن حوادث و یا نقل از افرادی است که خود شاهد آن حوادث بوده‌اند. از این دست حوادث است مطالب مربوط به شهر المریه (در بیشتر صفحات) زادگاه خود و بنی صمادح (ص ۸۴ به بعد) و مطالبی راجع به جنگهای محمدبن ابی عامر (د ۳۹۳ ق / ۱۰۰۳م) در شهرهای مختلف اندلس که آنها را تا ۳۷۶ ق / ۹۸۶م دنبال کرده است (ص ۷۴ به بعد) و همچنین اظهارات وی در مورد مجاری آبها و چشمه‌ها و نهرها که در ذیل بلاد تدمیر (ص ۱) از آن نام می‌برد. در مجموع از بررسی کتاب وی چنین مستفاد می‌شود که ابن دلایی تمایل عجیبی به ذکر و تصدیق عجایب و غرایب در کتاب خود داشته است، به صورتی که در ذیل ذکر هر ناحیه عنوانی به نام غرایب آورده و به نقل مطالب غریبی پرداخته است که دیگران نقل کرده‌اند و یا خود دیده است (ص ۸۹ و صفحات دیگر). در ذکر مطالب تاریخی بیشتر متکی به روایت از مورخین اندلسی پیش از خود است، تا به مشاهدات شخصی خود (نک: اهوانی، «ج»)، اما حقیقت این است که این داوری در مورد بخش اول از دو بخش کتاب که اشاره شد، درست است، ولی همان مطالب اندکی که ناشی از مشاهدات و تجربیات و یافته‌های شخصی اوست بسیار ارزنده است.

کراچکوفسکی او را برتر از ابن عبدالبر دانسته و می‌نویسد که او نه تنها به مطالعهٔ کتاب، بلکه به مشاهدات خود نیز متکی بود (۲۷۳/۱). ادریسی در مقدمهٔ *نزهة المشتاق* تصریح کرده است که یکی از منابع وی کتاب ابن دلایی بوده (ص ۵) و یاقوت در *معجم البلدان* ذیل کلمهٔ کداء (صحرا) به نقل از ابن حزم مطالبی از ابن دلایی آورده است (۲۴۱/۴). زکریای قزوینی در *آثار البلاد* مخصوصاً مواد مربوط به اسپانیا و اروپای غربی (ص ۲۱۶ به بعد) را از کتاب وی نقل کرده است. حاجی خلیفه نیز در مقدمهٔ *جهان نمای* خود یکی از مصادر خود را کتاب ابن دلایی ذکر کرده است (کراچکوفسکی، ۶۳۲/۲). جغرافی دانان معاصر نیز، مانند خلیل ابراهیم صالح سامرایی در *الثغر الاعلی الاندلسی* (ص ۷۴ به بعد و حاشیهٔ ۶ همین صفحه)، از کتاب وی استفاده کرده‌اند. ابن دلایی به قولی در بلنسیه درگذشت (یاقوت، ۵۱۸/۴) و پس از اینکه پسر وی انس بروی نماز گزارد، در مقبرهٔ «حوض» المریّة به خاک سپرده شد (ابن بشکوال، ۶۷/۱).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن دلایی، احمدبن عمر، *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ۱۹۳۱م؛ ادریسی، محمدبن محمد، *نزهة المشتاق*، به کوشش چرولی و دیگران، رم، ۱۹۷۰م؛ اهوانی، عبدالعزیز، حاشیه بر *ترصیع* (نک: ابن

1. Tudmir 2. Sevilla 3. Niebla 4. Sidonia

دلایی در همین مآخذ)؛ حمیدی، محمدبن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ سامرایی، خلیل ابراهیم صالح، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی یولیا نویچ، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۷م؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمدحبیب الهیله، تونس ۱۹۷۰م؛ یافعی، عبدالله بن احمد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ق؛ یاقوت، *بلدان*.
علی رفیعی

اِبْنِ دمْیاطی، نک: ابن ایبک.

اِبْنِ دُمَیْنه، ابوالسَّریّ عبدالله بن عبیدالله، شاعر بدوی اوایل عهد عباسی. وی از قبیلهٔ بنی‌عامر بن تیم‌الله (شعبهٔ خَثْعَم) برخاسته بود. مادرش دمینه دختر حُذَیفه از قبیلهٔ سَلول بود (ابوالفرج، ۱۵۱/۱۵). ابن‌قتیبه (۶۱۷/۲) و ابن‌عبدربه (۸۰/۶) نام او را عبیدالله ابن عبدالله ضبط کرده‌اند، اما هم زبیربن بکّار که اندکی پیش از آن‌دومی‌زیسته (نک: ابن‌دمینه، ۵؛ قس: ابوتمام، ۱۰۱/۲)، او را عبدالله‌بن عبیدالله خوانده و هم در شعر مزاحم‌بن عمرو که معاصر او بوده، چنین آمده است (ابوالفرج، ۱۵۱/۱۵ ـ ۱۵۲). سزگین (GAS, II/445)، ظاهراً به تقلید از خالدیان (نک: نفاخ، ۱۱) جد او را عمرو دانسته‌وبرخی دیگرازمتأخران (EI²؛ زرکلی، ۱۰۲/۴) احمدخوانده‌اند. این نام اخیر ظاهراً از آنجا برخاسته که برخی از مآخذ (مثلاً ابوالفرج، ۱۵۱/۱۵) چنین آورده‌اند: «عبدالله‌بن عبیدالله احد بنی‌عامر...» و گویی آن نویسندگان، «احد» را «احمد» خوانده‌اند. آنچه در زندگی ابن‌دمینه سخت جالب توجه و شگفت است، آن است که خوانندهٔ آثار و احوال او، همهٔ سنتها و آیینها، زبان و شیوهٔ گفتار، فضا و روح جاهلیت را در وجود شاعری مسلمان که صد و چند سال پس از انتشار اسلام در جهان می‌زیسته، باز می‌یابد. وی در قلب جزیرةالعرب زاده و پرورده شد و در آنجا، گویی از چند قرن پیش، زمان از حرکت باز ایستاده بود: مردمان، هنوز به شیوهٔ کهن گرفتار تعصبات قبیله‌ای بودند؛ شاعران به شیوهٔ امرؤالقیس عشق می‌ورزیدند؛ خود، به ارادهٔ خود یا به اعتبار سنتهای قبیله‌ای، انتقام می‌گرفتند و خونبها می‌ستاندند و شریعت اسلام را ــ حتی اگر می‌شناختند ــ چندان به کار نمی‌بستند و از نفوذ فرهنگهای بیگانه و گرایشهای تازهٔ دربارهای اموی و عباسی جز افسانه‌هایی نشنیده بودند. به این جهت است که تعیین محدودهٔ زمانی شاعر بر پژوهشگران دشوار شده است: یکی بی‌محابا او را جاهلی دانسته (زیدان، ۱۷۸/۱)، دیگری در زمان هارون‌الرشیدش نهاده است (نفاخ، ۴۰) و برخی از قدما او را شاعر «اسلامی» خوانده‌اند (بکری، *سمط اللآلی*، ۱۳۶/۱؛ سیوطی، ۴۲۵/۱). متأخران نیز بیشتر بر آنند که وی در دوران اموی، یا اموی و آغاز عباسی می‌زیسته است (مثلاً نک: EI²). اما از قدما، تنها ابن‌شاکر است که تاریخی (۱۴۳ق) برای وفات او ذکر کرده (نک: نفاخ، ۳۵ ـ ۳۶). بستانی (بستانی ف) و کحاله (۸۱/۶) و زرکلی (۱۰۲/۴) سال ۱۳۰ق را پیشنهاد کرده‌اند، اما نفاخ (صص ۳۴ ـ ۴۰) مرگ او را میان سالهای ۱۸۰ تا ۱۸۳ق نهاده است (اگرچه ۱۸۰ق را ترجیح داده). مستند او نقل ابوالفرج از مصعب (د ۲۳۶ق / ۸۵۱م) است که پدرش عبدالله، والی یمن بود (ابوالفرج، ۱۵۴/۱۵، «اِنّی بها والٍ» در چاپ بولاق، به «اَبی بها...» در چاپ دارالکتب، ۹۹/۱۷ اصلاح شده است). قاتل ابن‌دمینه، چنانکه خواهیم دید، از زندان گریخت و نزد کاتب عبدالله (د ۱۸۴ق / ۸۰۰م)، والی یمن پناه برد. زمان ولایت عبدالله بر یمن روشن نیست، اما مصحح *دیوان* ابن‌دمینه، به دلایلی، ولایت او و در نتیجه قتل ابن‌دمینه را بین سالهای ۱۸۰ ـ ۱۸۳ق نهاده است (نفاخ، ۳۵). اشکالی که در این فرض پدید می‌آید، آن است که ابن‌دمینه، چون خود دست به قتل زد، توسط احمدبن اسماعیل به زندان افتاد (ابوالفرج، ۱۵۳/۱۵). این احمد ظاهراً همان است که در خدمت هارون چندی بر یمن (نک: یعقوبی، ۴۱۲/۲) و چندی بر مکه (ابن‌اثیر، ۲۱۴/۶) حکم راند، و از فهرست والیان مکه (نک: ابن‌اثیر، همانجا) چنین برمی‌آید که در ۱۹۱ق، فضل‌بن عباس ولایت یافت و پس از او، احمدبن اسماعیل. از آنجا که ابن‌دمینه در حوزهٔ ولایت احمدبن اسماعیل می‌زیسته، ناچار باید در زمان او (۱۹۱ ـ ۱۹۳ق) و به دست او اسیر شده باشد. و نیز می‌دانیم که ابن‌دمینه دیر زمانی پس از آن زیست (ابوالفرج، همانجا) و بعید نیست که حتی پایان خلافت هارون را هم درک کرده باشد. نکتهٔ دیگری هم این نظر را تأیید می‌کند، از این قرار که زبیربن‌بکار که راوی اشعار ابن‌دمینه است و در ۲۵۶ق درگذشته، آن اشعار را از قول ابومَسْلَمه موهوب بن رشید نقل کرده و این ابومسلمه با ابن‌دمینه هم عصر بوده و او را دیده است. علاوه بر این از رابطهٔ شاعر با ضحاک ابن عثمان حِزامی نیز که در ۱۸۰ق در گذشته، آگاهیم (ابن‌دمینه، ۵؛ قس: نفاخ، ۳۷). اگر استنباطهای ما درست باشد، البته دیگر نمی‌توان ابن‌دمینه را شاعر اموی پنداشت.

ابن‌عبدربه (۳۳/۶، ۸۰) ابن‌دمینه را اهل مدینه ذکر کرده است، اما می‌دانیم که قبیلهٔ ابن‌دمینه (خثعم) و نیز قبیلهٔ مادر او (سَلول) همزمان با ظهور اسلام، در تُرَبه و بیشه و تَباله از سرزمین حجاز می‌زیستند (بکری، *معجم*، ۹۰/۱). این مناطق در نزدیکی طائف و در طریق مکه به یمن است (بکری، همان، ۳۰۱/۱؛ ابن‌خردادبه، ۱۳۴).

ابن‌دمینه در بازگشت از سفر حج، در تباله و یا العبلاء که جزء منطقهٔ تباله و از آنِ خثعم بوده (نک: یاقوت، ۶۰۷/۳ ـ ۶۰۸؛ بکری، همان، ۹۱۸/۳)، به قتل رسیده است (ابوالفرج، ۱۵۳/۱۵) و از این رو می‌توان گفت: وی در همین نواحی وبین‌قبیلهٔ خود زندگی می‌کرده است.

مؤلفانِ نخستین، شرح حال کامل ابن‌دمینه را ضبط نکرده‌اند، زبیر به نقل از ابومَسْلَمه او را شاعری زیباروی و فصیح وصف کرده است (ابن‌دمینه، همانجا). اُمَیْمه محبوبهٔ او نیز از زیبایی و شجاعت او سخن می‌گوید (نک: همو، ۱۹۷)، علاوه بر این، او سواری دلاور بود و خود به

شهامت و شجاعت خویش می‌بالید (همو، ۱۴۶).

در واقع از تمام زندگی ابن‌دمینه، تنها دو امر بر ما آشکار است که بی‌تردید هر دو به افسانه‌های بسیار نیز آمیخته‌اند. روایت نخست، داستان خیانت زن او حَمّاء یا حَمّاده است که به کشته شدن چند تن از جمله خود شاعر انجامید. روایت چنین است که مردی به نام مزاحم‌بن عمرو از قبیلهٔ مادری شاعر (سلول) با حماده رابطهٔ نامشروع داشت. چون رازشان فاش شد، ابن‌دمینه توطئه‌ای چید و با تهدید همسر خویش به قتل، او را نیز به همکاری واداشت و مزاحم را به قتل رساند؛ پس از آن همسر و دختر خردسال خود را نیز کشت. قبیلهٔ مزاحم، چون جسد او را یافتند و دانستند که قاتل وی کسی جز ابن‌دمینه نیست (همو، ۶ ـ ۸؛ ابوالفرج ۱۵/۱۵۱ ـ ۱۵۳)، درصدد انتقام برآمدند. جناح برادر مقتول، به احمدبن اسماعیل شکایت برد. احمد دیر زمانی شاعر را در زندان نگه داشت، اما چون دلیلی بر جنایت او نیافت، به ناچار آزادش کرد. در این میان، دو قبیله، براساس انتقام و «الاخذ بالثأر» که شیوهٔ معروف جاهلی بود، افراد یکدیگر را می‌کشتند. سرانجام مصعب، برادر خردسال مقتول چون به سن بلوغ رسید، به تحریک مادر، به خونخواهی برخاست و روزی به شاعر حمله برد و در نوبت اول، یا به قولی در نوبت دوم در بازار العلاء در اثنای انشاد شعر، به قتلش رسانید. قاتل که نخست از چنگ مردم می‌گریخت، عاقبت خود را تسلیم کرد و در تباله به زندان افتاد. پس از چندی چون دانست که قوم ابن‌دمینه قصد حمله به زندان و کشتن او را دارند، به صنعا گریخت و چنانکه اشاره کردیم، به کاتب عبدالله پناه برد (ابوالفرج، ۱۵/۱۵۳ ـ ۱۵۴).

داستان ابوالفرج با آنچه ثعلب از قول ابن اعرابی نقل کرده مطابقت دارد (ابن‌دمینه، ۹ ـ ۱۲)، اما با روایت دیگر همو که از قول ابومسلمه نقل شده، مغایر است (قس: همو، ۶ ـ ۹)، هرچند که خطوط اصلی داستان در هر دو یکی است. به هیچ وجه نمی‌توان تشخیص داد چه مقدار از این روایات با واقعیات منطبق است و چه مقدار ساختگی و افسانه‌ای، به خصوص که همهٔ آنها ــ کاملاً مانند اخبار جاهلی ــ به قطعات شعری نیز درآمیخته‌اند: مزاحم، ابن‌دمینه را بدان سبب که وی را از دیدار همسرش محروم داشته، هجو می‌گوید و پرده‌دری می‌کند. ابن‌دمینه به دفاع از خود برمی‌خیزد. چون مزاحم کشته می‌شود، مادر او نیز با قطعه شعری به ابن‌دمینه و قبیلهٔ او می‌تازد. آنگاه شاعرانِ هر یک از دو قبیله افراد خویش را بر ضد قبیلهٔ دیگر برمی‌انگیزند... (همو، ۵ـ ۱۲؛ ابوالفرج، ۱۵/۱۵۲ ـ ۱۵۴).

از آنجا که ابن‌دمینه شاعر عشق و غزل بوده، ناچار نام بسیاری از معشوقان معروف عرب چون سلمی، لیلی، هندو به خصوص امیمه در اشعار واقعی یا منسوب به او یاد شده است. اما او نیز می‌بایست مانند مجنون عامری و جمیل در عشق کسی بسوزد و از بی‌وفاییهای او ناله سر دهد و هنگام وصل به عتاب پردازد. انگیزهٔ سوز و گدازهای او همانا امیمه است که از قبیلهٔ خود او، و شاید هم ــ مانند بسیاری از دیگر معشوقان عرب ــ دخترعم شاعر بوده (نک: ابوتمام، ۲/۱۳۸ ـ ۱۴۰؛ یاقوت، ۴/۸۷۹ ـ ۸۸۰). امیمه نخست عاشق او شد، سپس شاعر به اتهام جفاکاری از او برید. امیمه شعری در عتاب او سرود. شاعر پاسخ گفت و سرانجام دختر به همسری او درآمد (ابن‌دمینه، ۴۱ ـ ۴۲؛ نفاخ، ۲۴ ـ ۲۷). شعر ابن‌دمینه سراپا غزلِ سوزناک و خود او ــ مانند مجنون و هم‌سلکانِ او ــ سرآمد عاشقانی است که دردِ عشق آنها را از پای درافکنده است (نک: وشّاء، ۱۳۳ ـ ۱۳۴؛ ابن‌فضل‌الله، ۹/۸۷)، آنچنانکه ابن‌خلکان (۳/۳۸۲ ـ ۳۸۳) او را «نائحةالعرب» لقب داده است.

تشابه او با دیگر شاعران عشق پیشهٔ عرب به خلطی شگفت و آمیختگی بی‌سر و سامانی میان آثار آنان انجامیده است: گاه شعرش مجنون‌وار است و به او منسوب (ابن‌دمینه، ۳۹ ـ ۴۹)، گاه به شعر عوف (همو، ۴۷) و جمیل (همو، ۲۸) می‌ماند و شاید هم از آنِ ایشان بوده باشد. حتیٰ گاهی عمربن ابی‌ربیعه در آن ظاهر می‌شود (همو، ۳۵)، اما اشعاری نظیر وصف شمشیر (همو، ۳۴) البته اندکی غریب می‌نماید. به هر حال آنچه در شعر ابن‌دمینه آشکارتر است، همانا زبان بادیه و شیوهٔ عشق‌ورزی بادیه‌نشینان است، و می‌دانیم که این‌گونه شعر پیوسته نظرها را به خود جلب می‌کرده است، به همین جهت سخنان ابن‌دمینه از همان روزگار او در میان مردمان رواج یافت و آوازخوانان و موسیقی‌دانان بزرگ عصر عباسی چون ابراهیم و اسحاق، برخی از آنها را در آهنگهای دلنشین نهاده، به آواز خواندند و احیاناً موجب اعجاب خلفا مثلاً هارون گردیدند (نک: ابن‌عبدربه، ۶/۳۳؛ قس: ابوالفرج، ۱۵/۱۵۴). نویسندگان دورانهای بعد نیز بسیاری از اشعار وی ــ یا اشعار منسوب به وی ــ را نقل کرده‌اند (نک: بحتری، ۳۶۷؛ ابوتمام، ۲/۶۲، ۱۰۱، جم؛ ابن‌قتیبه، ۲/۶۱۷ ـ ۶۱۸، ۷۶۲؛ مبرد، ۲۳؛ ابن‌عبدربه، ۶/۳۳، ۸۰؛ زجّاج، ۹۹ ـ ۱۰۱؛ قالی، ۱/۷۷ ـ ۷۸، جم، ۲/۲۴ ـ ۲۵، ۳۲؛ آمدی، ۸۹ ـ ۹۰؛ ابن‌منقذ، ۲۹۵، ۳۴۸ ـ ۳۴۹).

علاوه بر این، گروهی از راویان سدهٔ ۳ق به جمع‌آوری آثار و اخبار او همت گماشتند: زبیربن بکار و ابن ابی‌طاهر طیفور (ﻫ م)، هریک کتابی به نام *اخبار ابن‌الدمینه* داشته‌اند (ابن‌ندیم، ۱۱۱، ۱۴۷) و آنچه اینک در دست است نیز بخشی به روایت ثعلب (د ۲۹۱ق / ۹۰۴م) و بخشی به روایت محمدبن حبیب (د ۲۴۵ق / ۸۶۰م) از قول زبیربن بکار است.

دیوان وی را احمد راتب نفاخ در ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م همراه با مقدمه‌ای مفصل، فهارس گوناگون، موارد اختلاف با منابع دیگر و نیز قطعات و ابیات نسبتاً متعددی که در کتابهای دیگر یافته، در قاهره به چاپ رسانده است که حمد جاسر در مقاله‌ای آن را مورد بحث و انتقاد قرار داده است (نک: جاسر، ۳۷(۱)/۱۰۱ به بعد).

مآخذ: آمدی، حسن‌بن بشر، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دمینه، عبدالله‌بن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش احمد راتب نفاخ، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ ابن‌عبدربه،

احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک‌الابصار فی ممالک الامصار*، نسخهٔ خطی احمد ثالث، شم ۲۷۹۷/۹؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش دخویه و دیگران، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن‌منقذ، اسامةبن مرشد، *المنازل والدیار*، به کوشش انس خالدوف، مسکو، ۱۹۶۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب‌بن اوس، *دیوان الحماسة*، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ بحتری، ابوعباده، *الحماسة*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ بستانی ف؛ بکری، عبدالله‌بن عبدالعزیز، *سمط‌اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق / ۱۹۳۶م؛ همو، *معجم مااستعجم*...، به کوشش مصطفی السقاء، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ جاسر، حمد، «من شعر ابن لدمینة»، *مجلة المجمع العلمی العربی بدمشق*، دمشق، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۲م؛ زجاج، عبدالرحمن‌بن قاسم، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۵م؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، دمشق، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۶م؛ قالی، اسماعیل‌بن قاسم، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ نفاخ، احمد راتب، مقدمه بردیوان ابن‌دمینه، (نک: ابن‌دمینه در همین مآخذ)؛ وشاء، محمدبن احمد، *الظرف والظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز: EI²; GAS.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ دُنَیْنیر، ابواسماعیل ابراهیم بن محمد موصلی (د ۶۲۷ ق/ ۱۲۳۰ م)، ادیب، نویسنده و شاعر مدیحه‌سرای عصر ایوبیان. نسب وی را به قابوس بن مُنذر، امیر حیره در عصر جاهلی رسانیده‌اند. او خود از مردمان موصل بود و به همین سبب ابن شعّار (نک: زرکلی، ۶۲/۱) از او به ابن دنینیر موصلی یاد می‌کند. از دوران کودکی و جوانی وی اطلاعی در دست نیست. سال تولد وی نیز روشن نیست، تنها زرکلی (همانجا) سال ۵۸۳ ق را پیشنهاد کرده که نمی‌دانیم آیا مأخوذ از *دیوان* اوست یا از مأخذی دیگر؟ او ظاهراً از حدود ۶۰۶ ق به سرودن شعر پرداخت. ابتدا در خدمت امیر اسدالدین احمدبن عبدالله مهرانی بود و اشعاری در مدح وی سرود (همانجا). سپس روی به بلاد مصر و شام نهاد و در ۶۱۴ ق به خدمت الملک الکامل (حک ۶۱۵ ـ ۶۳۵ ق/ ۱۲۱۸ ـ ۱۲۳۸ م) درآمد. گویا مدتی را در خدمت وی گذراند و در همین دوران اشعاری در مدح وی سرود.

ابن دنینیر را اساساً باید شاعر مدیحه‌سرای دربار ایوبیان خواند، اما دوست و معاصر وی ابن شعّار (د ۶۵۴ ق/ ۱۲۵۶ م) سیمای شگفتی از شاعر ترسیم می‌کند. ابن شعار (نک: همانجا) که خود نیز از مردمان موصل بود، در جلد اول *عقود الجمان* خویش دو بار، بار اول ذیل ابراهیم بن دنینیر و بار دیگر ذیل ابراهیم بن محمد معروف به ابن دنینیر موصلی به شرح حال او پرداخته است. وی خصوصیات ظاهری شاعر را چنین وصف می‌کند: جوانی سرخ روی، با ابروانی پیوسته و بسیار زیبا و خوش منظر بود. خطی نیکو داشت و علم نحو را نیک می‌دانست و شعر نیز می‌سرود، اما سوء اعتقاد و تظاهر به فسق و الحاد و اصرار بر شرب خمر چهرهٔ زیبای او را نزد مردمان، ناخوشایند ساخته بود. وی سپس می‌افزاید: نزد وی اوراقی یافتند که سراسر آکنده به سخنان کفرآمیز و هجو امیران بود و همین امر موجب شد که الملک‌العزیز عثمان بن الملک‌العادل (حک ۶۰۸ ـ ۶۳۰ ق/ ۱۲۱۱ ـ ۱۲۳۳ م) او را در السبیبة (قلعه‌ای نزدیک بانیاس) به دار کِشَد. ابن شعّار در پایان می‌گوید «من او را بارها در موصل ملاقات کردم، اما از آنجا که به این امور (شاید مراد وی اشعار کفرآمیز اوست) توجهی نداشتم، چیزی از او اخذ نکردم (همانجا). همهٔ اطلاع ما از ابن دنینیر محدود به همین روایات است. در هر حال دانسته نیست که وی به چه سبب از بارگاه الملک الکامل رانده شد و از آن پس چه حوادثی در زندگی وی رخ داد که عاقبت منجر به قتل وی شد.

آثار: ابن دنینیر را *دیوان* شعری است مملو از ستایش ملوک و امیران، سرآغاز آن قصیده‌ای است در مدح الملک الکامل که در آن به فتح دمیاط توسط صلیبیان اشاره دارد. نسخه‌ای از این *دیوان* در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق، به شمارهٔ ۸۷۴۴ (ظاهریه، ۱۴۷ ـ ۱۴۸) موجود است. آنچه کحاله به عنوان نسخهٔ خطی معرفی می‌کند، ظاهراً می‌بایست همان نسخهٔ ظاهریهٔ دمشق باشد (نک: ۸۲/۱).

بجز *دیوان*، وی را صاحب سه کتاب دیگر دانسته‌اند که یکی در علم قوافی و دو کتاب دیگر در «شیوهٔ شرح حال‌نویسی» است. اگر زمانی این دو کتاب اخیر در یکی از کتابخانه‌های جهان پیدا شود، شاید بتوان او را جزء نخستین کسان در این فن به‌شمار آورد. صفدی (۱۲۶/۶) کتابهای وی را چنین برمی‌شمرد: *الشهاب الناجم فی علم وضع التراجم، الفصول المترجمة عن علم حل الترجمة* و *الکافی فی علم القوافی*.

مآخذ: زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ دَواداری، یا اِبْنِ دَواة داری، ابوبکر بن عبدالله‌بن آیبک دواداری (د پس از ۷۳۶ ق/ ۱۳۳۵ م)، مورخ و دیوانی. او فرزند جمال‌الدین عبدالله از بزرگان دستگاه امیر سیف‌الدین بَلَبان (یا بُلْبان) رومی و جدّش عزالدین آیبک اُستاد دار مُعظّمی (د ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م) فرمانروای شهرک صَرْخَد (واقع درحوران) بود. (نک: ه د، آیبک، عزالدین). جمال‌الدین عبدالله پدر ابن دواداری در محلهٔ باطلیهٔ قاهره اقامت داشت و فرزندش ابوبکر در همین محله زاده شد و پرورش یافت. جمال‌الدین از ۶۹۹ ق/ ۱۳۰۰ م تا ۷۱۰ ق/ ۱۳۱۰ م حکومت ایالت عُربان را برعهده داشت. پس از کناره‌گیری از این سمت، سلطان او را میان ماندن در قاهره یا رفتن به‌شام مخیّر ساخت و او شام را برگزید و همراه فرزندش ابوبکر بدانجا رفت. جمال‌الدین در دمشق به‌سمت «مهمانداری» (= مهمندار) منصوب گشت و سپس شغل بازرسی دیوانها (= مُشدّالدّواوین) نیز به‌او داده شد. وی به‌این کار علاقه‌ای نداشت و در فرصتی که به‌دست آورد، آن را رها کرد، اما تا سال ۷۱۳ ق/ ۱۳۱۳ م که درگذشت، در سمت مهمانداری باقی ماند. سرانجام در مأموریتی که به‌وادی زرقاء اردن رفته بود، از اسب فرو

افتاد و مرد؛ پیکرش را به‌اذرعات در حوران بردند و در کنار گور پدر و مادرش به‌خاک سپردند (منجد، ۸ ـ ۱۰؛ EI[2]). از زندگانی ابوبکر ابن عبدالله ابن دواداری جز آنچه او خود در جای جای کتابهایش آورده، اطلاع مهمی در دست نیست. احتمالاً در دهه‌های آخر سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م زاده شده است. او خود گفته است که در محلهٔ باطلیه قاهره متولد شده و سالهای کودکی و جوانی را در آنجا گذرانده، آنگاه همراه پدرش به‌دمشق رفته و تا زمانی که پدرش در قید حیات بوده، در همان شهر می‌زیسته است. گرچه نمی‌دانیم که آیا بعدها به‌قاهره بازگشته یا نه، ولی به‌احتمال قوی با ناصرالدین محمد بن منصور قلاوون (حک ۶۹۳ ـ ۷۰۹ ق) از ممالیک بحری مصر ارتباط داشته، زیرا در مقدمهٔ *کنزالدرر* با لحن ستایش‌آمیزی از این سلطان سخن رانده و کتاب تاریخ خود را به‌نام او «مشرف» ساخته است (۶/۹ ـ ۷). به‌نظر می‌رسد که وی پس از مدتی کار دیوانی از آن روی برتافته و به‌علم و ادب پرداخته بوده است (همان، ۳۱۰/۹؛ منجد، ۱۱). ابن دواداری با آنکه در مقدمهٔ تاریخ بزرگش، *کنزالدرر*، از دانشمندان بزرگ شرق و غرب و برخی از متصوفه که با آنان دیدار داشته و از ایشان بهره گرفته سخن می‌گوید، یادی از آنان در کتابش به‌میان نمی‌آورد (منجد، همانجا). از پایان زندگانی او نیز اطلاعی در دست نیست، اما روشن است که تا ۷۳۶ ق / ۱۳۳۵ م یعنی آخرین سال مذکور در تاریخ وی، زنده بوده است. مقریزی (۲ (۳) / ۸۶۰) از مردی به‌نام ابن دواداری که در ۷۵۰ ق / ۱۳۴۹ م حیات داشته، نام برده است، اما بسیار بعید به‌نظر می‌رسد که این یک، همان ابوبکر بن عبدالله بوده باشد. از ابن دواداری دو کتاب باقی مانده که شهرت یافته است:

۱. *کنزالدرر وجامع‌الغرر*. این کتاب در ۹ جزء است و نسخه‌ای از آن که مؤلف آن را به‌خط نسخ و زیبای خود، میان سالهای ۷۳۳ تا ۷۳۶ ق کتابت کرده، در کتابخانهٔ احمد ثالث (استانبول، شم ۲۹۳۲) موجود است (TS, III/364؛ عبدالبدیع، ۲۱۷/۲، ۲۱۸؛ GAL, S, II/44). این کتاب از تواریخ عمومی مشهور جهان اسلام است و مؤلف در آن تاریخ عالم را از آغاز آفرینش تا روزگار خویش آورده و حوادث تاریخی را با حکایات، لطایف و نکته‌های هزل‌آمیز درآمیخته است. مؤلف هریک از اجزای نه گانهٔ این اثر را به‌شرح بخشی از تاریخ جهان و دولتی از دولتهای اسلامی اختصاص داده و بر هر جزء دو نام نهاده است و عقیده دارد که این کار او بی‌سابقه است. از این دو اسم، نخستین نام به‌یکی از افلاک نه‌گانهٔ آسمان و نام دیگر به‌موضوع مورد بحث در آن جزء مربوط می‌شود: ج ۱. *نزهة البشر من قسمة فلک القمر*، یا *الدّرة العلیا فی اخبار بَدء الدنیا*؛ ج ۲. *غلّة الوارد من قسمة فلک عُطارد*، یا *الدّرة الیتیمة فی اخبار الامم القدیمة*؛ ج ۳. *المشرّف بالقدرة من قسمة فلک الزهرة*، یا *الدّر الثمین فی اخبار سیدالمرسلین*؛ ج ۴. *بغیة النفس من قسمة فلک الشمس*، یا *الدّرة المُسمّیة فی اخبار الدولة الامویة*؛ ج ۵. *الذی کلُّ من سمع له مصیخ من قسمة المرّیخ*، یا *الدّرة السّنیة فی اخبار الدولة العباسیة*؛ ج ۶. *الفائق صحاح الجوهری* من قسمة *فلک المشتری*، یا *الدّرة المضیة فی اخبار الدولة الفاطمیة*؛ ج ۷. *شهدالنحل من قسمة فلک زُحَل*، یا *الدُّر المطلوب فی اخبار دولة بنی ایّوب*؛ ج ۸. *زَهر المُروج من قسمة فلک البُروج*، یا *الدّرة الزکیة فی اخبار دولة الملوک الترکیة*؛ ج ۹. *الجوهر الأنفس من قسمة الفلک الأطلس*، یا *الدّر الفاخر فی سیرة الملک الناصر* (منجد، ۱۵ ـ ۱۷). مؤلف برای دستیابی به‌مآخذ کتاب رنج فراوان برده و از کتابهای نادر من جمله کتاب *القبطی* سود جسته است. از *کنزالدرر* غیر از نسخه‌ای به‌خط مؤلف چند نسخه خطی دیگر در کتابخانه‌های مختلف جهان ــ کامل یا ناقص ــ برجای مانده است (نک: *فهرس الکتب العربیة*، ۲۱۱/۸؛ سید، ۲۶۵/۲). جزء ششم *کنز الدرر* به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، جزء هشتم آن (شامل حوادث سالهای ۶۴۸ تا ۶۹۸ ق / ۱۲۵۰ تا ۱۲۹۸ م) به‌کوشش اولرخ هارمان و جزء نهم آن (شامل وقایع سالهای ۶۹۹ تا ۷۳۵ ق / ۱۲۹۹ تا ۱۳۳۴ م) به‌کوشش رویمر در قاهره به‌چاپ رسیده است.

۲. *درر التیجان وغرر تواریخ الازمان*. این کتاب تاریخ عمومی مختصری است در یک مجلد که از زمان آدم (ع) آغاز می‌گردد و پس از ذکر تاریخ پیامبران و عصر جاهلیت رویدادهای تاریخی از ظهور اسلام تا ۷۱۰ ق / ۱۳۱۰ م سال به‌سال در آن آمده است. در این کتاب برخلاف *کنزالدرر* مؤلف به‌شرح حال ادبا، شعرا، وزراء، اطبا و دیگر بزرگان عصر نیز پرداخته است. از *دررالتیجان* نیز چند نسخهٔ خطی برجای مانده که احتمال می‌رود برخی از آنها به‌خط مؤلف باشد (*الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، ۳۸۸).

وی درجزء نهم کتاب *کنزالدرر*، نام سه کتاب دیگر خودرا آورده، که اکنون از آنها اثری باقی نمانده است. این کتب عبارتند از:

۱. *حدائق الاحداق ودقایق الحُذّاق* (صص ۳۰۵، ۳۰۴)؛ ۲. *اعیان الامثال وامثال الاعیان* (همان، ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۴۰)؛ ۳. *عادات السادات، سادات العادات* (همان، ۱۵۴).

مآخذ: ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله بن ایبک، *کنزالدرر وجامع‌الغرر*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، همان، به‌کوشش هانس رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ سید، خطی؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ *فهرس الکتب العربیة التی وردت للدار* (۱۹۳۰ ـ ۱۹۳۷ م)، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر*کنزالدرر* (نک: ابن دواداری در همین مآخذ)؛ نیز:
EI[2]; GAL, S; Lewis, B., «Die Chronik des Ibn ad-Davadari,ed. Munajjid», BSOAS, London, 1963, Vol. XXVI / 2 ; T S.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ دَوّاس، ابوطاهر قمرالدوله جعفر بن علی بن دواس کُتامی مصری (د ۵۳۰ ق / ۱۱۳۶ م)، شاعر، هنرمند، موسیقی‌دان و از ظریفان مشهور عصر خود. ابن‌دواداری‌اورا ابوطاهر بن دَوّاس القنا یا القنّا معرفی کرده است (۵۹۳/۶). نخستین گزارشگر زندگی ابن دواس، عمادالدین کاتب است که نسبتاً با تفصیل شخصیت ادبی و هنری او را

ستوده است (۲۱۸/۲ ـ ۲۲۱)، اگرچه از جزئیات زندگی او چیز مهمی نمی‌گوید. از سال تولد او آگاهی نداریم. ظاهراً در یکی از شهرهای مصر متولد شد (ابن سعید، *المغرب*، ۲۲۴) و در طرابلس شام رشد کرد (صفدی، ۱۱۴/۱۱؛ ابن شاکر، ۲۸۷/۱) و احتمالاً نزدیک به‌پایان سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م در دولت فاطمی مقام و منزلتی یافت، القابی گرفت و به‌امیری رسید (ابن سعید، همان، ۲۲۴، ۲۲۵). از زندگی و کارهای او در مصر و طرابلس اطلاع دیگری نداریم. وی بعدها به‌دلیلی که در منابع به‌آن اشاره نشده است، به‌بغداد رفت و به‌خدمت ابوسعید آق سنقر بُرسُقی ملقب به‌قسیم‌الدوله، از امیران مشهور سلجوقیان در آمد و ندیم وی گردید (صفدی، ابن شاکر، همانجاها). دربارهٔ علت سفر ابن دواس به‌طرابلس و بغداد مستقیماً خبری در دست نیست، اما با بررسی شواهد تاریخی، می‌توان طرحی از آن ترسیم کرد: قحطی عظیم مصر در ۴۶۲ ق / ۱۰۷۰ م چنان شدید بود که حتی مادر خلیفه المستنصر بالله از گرسنگی به‌بغداد رفت و اهل مصر در مناطق دیگر پراکنده شدند (ابن خلکان، ۲۳۰/۵). دور نیست که خانوادهٔ ابن دواس نیز در این واقعه به‌طرابلس شام کوچیده باشند و وی در آن شهر رشد کرده و سالهای بلوغ و جوانی را پشت سر گذارده باشد. در این زمان یعنی در ۴۸۷ ق المستعلی، در مصر به‌خلافت رسید و در ایام او قدرت دولت فاطمی رو به‌ضعف نهاد و بیشتر شهرهای شام سر از اطاعت فاطمیان پیچیدند. از سوی دیگر مسیحیان صلیبی بر شام حمله کردند و در ۴۹۰ ـ ۴۹۳ ق شهرهای مهمی را به‌چنگ آورده به‌کشتارهای فجیعی دست زدند (همو، ۱۷۸/۱ ـ ۱۷۹). حدوث این وقایع می‌تواند انگیزهٔ مهاجرت ابن دواس به‌سوی مرکز خلافت شرقی اسلامی، یعنی بغداد پایتخت عباسیان و جست‌وجوی حامی قدرتمندی در آنجا باشد. تاریخ ورود ابن دواس به‌بغداد ظاهراً میان ۴۹۰ ق (زمان نخستین حملهٔ صلیبیان به‌شام) تا ۴۹۸ ق بوده است. زیرا به‌گزارش عمادالدین کاتب (همانجا) بیشتر عمر وی در عراق و در دستگاه آق سنقر برسقی سپری شده است. از سوی دیگر می‌دانیم که آق سنقر از ۴۹۰ تا ۵۱۸ ق، به‌تناوب، شحنگی بغداد و موصل را از سوی سلطان محمد بن ملکشاه و محمود پسر وی برعهده داشته و در ۵۲۰ ق به‌دست فدائیان اسماعیلی کشته شده است (ابن خلکان، ۲۴۲/۱؛ ابن اثیر، ۶۲۲/۱۰). از این رو می‌توان احتمال داد که ابن دواس در تمامی سالهای یاد شده نزد او به‌سر می‌برده و چنانکه عمادالدین کاتب (۲۱۸/۲) می‌گوید، روز به‌روز بر قدر و حرمتش افزوده می‌شده است. از آخرین سالهای اقامت او در عراق آگاهیی در دست نیست. شاید گزارش عمادالدین کاتب (۲۲۰/۲) از حضور وی در مجلس مؤتمن الدوله ابوالقاسم علی بن صدقه و خواندن شعری در حضور او، حاکی از پیوستن ابن دواس پس از مرگ برسقی به‌او باشد که در آن هنگام شغلی در واسط داشت، اما به‌نظر می‌رسد که ابن دواس از این پس دیگر عراق را برای زندگی مناسب ندیده و به‌سرزمین اصلی خویش مصر بازگشته باشد، زیرا مرگ او در اسکندریه اتفاق افتاده است (ابن فوطی، ۴ (۴) / ۷۴۰).

ابن دواس مردی تحصیل‌کرده و هنر آموخته بود. اگرچه از مراحل تحصیل و استادان او آگاهی نداریم، اما گزارش مورخ سخن‌شناسی چون عمادالدین کاتب و اشعار نمکین معدودی که از ابن دواس باقی مانده، بر تسلط و قدرت او در ادب و سخن‌دانی گواهی می‌دهند. وی هنرمندی برجسته بود، در نواختن عود بسیار تسلط داشت و آواز نیکو می‌خواند. در بازی شطرنج و نرد بی‌نظیر بود. زبان‌آور و تیزگفتار بود و در نکته‌پردازی و طنز و شوخی شهرت داشت. از وی اشعاری در هجو ابوالقاسم علی بن افلح (د ۵۳۵ ق) باقی مانده که عمادالدین کاتب ۲ بیت از آنها را نقل کرده است (۲۱۸/۲ ـ ۲۲۰). اگرچه ابن دواس در شاعری قوی دست بوده است و شعر او را محکم و عمیق وصف کرده‌اند (صفدی، ۱۱۵/۱۱)، اما دیوان شعری از او گزارش نشده است. از اشعار او جمعاً ۲۹ بیت در منابع گوناگون یافت می‌شود. بدین شرح: عمادالدین کاتب (۲۱۹/۲ ـ ۲۲۰، ۲۲۱)، ۲۱ بیت و صفدی (۱۱۴/۱۱، ۱۱۵)، ۸ بیت. ابن سعید (*المغرب*، ۲۲۶) از بعضی دیگر از اشعار او در کتاب *زینة الدهر* حظیری خبر داده است. مدنی صاحب *انوار الربیع* (۱۹۹/۱ ـ ۲۰۰) دو بیت از اشعار او را به‌عنوان شعری بدیع ثبت کرده است و ابن سعید نیز دو بیت از او را برای *عنوان المرقصات* (ص ۶۴) خویش برگزیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی بن موسی، *عنوان المرقصات والمطربات*، قاهره، ۱۲۸۲ ق؛ همو، *المغرب*، به‌کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش شوقی ضیف و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ مدنی، علی بن معصوم، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به‌کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ دَوّاس، سیف‌الدوله، یا سیف‌الدین حسین بن علی بن دواس کتامی (د اواخر ۴۱۱ ق/۱۰۲۰م)، از سران قبیلهٔ کُتامه در مغرب و از فرماندهان عمدهٔ سپاه الحاکم بامرالله فاطمی که بنا بر مشهور در قتل وی دست داشته است. از میان منابع ما تنها ابن عماد (۱۹۳/۳) نام او را طُلَیب ذکر کرده است. از زندگی او تا سال ۳۹۰ ق/۱۰۰۰م اطلاع زیادی در دست نیست. همین قدر می‌دانیم که وی در خدمتِ العزیز بالله، پدر الحاکم بامرالله نیز بوده است (ابن تغری بردی، ۱۸۶/۴)، اما به عللی که چندان روشن نیست در اواخر دوران الحاکم مبغوض گردیده است.

در ۳۸۷ ق/۹۹۷م که ابن عمّار، وزیر الحاکم، معزول و در شوال ۳۹۰ ق کشته شد، ابن دواس به جای او زعامت کتامیان را به عهده گرفت و بر تمام مغربیان نفوذ یافت. ماجد (ص ۱۷۳) یکی از دلایل عمدهٔ عداوت میان خلیفه و ابن دواس را روگردانی خلیفه از مغربیان و جنگ شدید او با آنان در جریان شورش ابو رَکْوَة (۳۹۶ ق/۱۰۰۶م)

می‌داند. در واقع، مغربیان خلیفه را آشکارا لعن می‌کردند و او خود از آن با خبر بود (مقریزی، ۱۱۹/۲). ابن دواس دائماً از خشم الحاکم در هراس بود (ابن اثیر، ۳۱۵/۹) و از مجلس او و حضور در قصر خلیفه پرهیز می‌کرد و یک بار که خلیفه او را به دربار خواند، امتناع نمود و بعداً در مقابل عتاب او گفت: «مرا به حال خویش رها کن و اگر می‌خواهی مرا از میان برداری، در خانه‌ام و میان خانواده و فرزندانم مرا بکشی، بهتر از آن است که در قصرت چنین کنی و آنگاه مرا نزد سگان اندازی» (ابن تغری بردی، ۱۸۵/۴ـ۱۸۶). با اینهمه، ابن دواس در طول دوران الحاکم از آسیب برکنار ماند، اما سرانجام چنانکه گفته‌اند همو بود که در از میان بردن الحاکم دخالت کرد. مشهور است که ست الملک، خواهر الحاکم، بنابر اغراض شخصی به دستیاری ابن دواس توطئهٔ قتل وی را طرح کرد، ولی تردید نیست که عوامل جدی سیاسی نیز در این میان مؤثر بوده است. توجیه ست‌الملک برای ابن دواس به اینکه می‌ترسد مردم بر الحاکم بشورند و با هلاک خلیفه، وابستگان او ــ از جمله ست‌الملک و ابن دواس ــ نیز نابود شوند و اصولاً دولت فاطمی منقرض گردد (ابن اثیر، ۳۱۵/۹ـ۳۱۶؛ ابن تغری بردی، ۱۸۶/۴)، نشان می‌دهد که وی وضع دشوار سیاسی را به خوبی حس می‌کرده است، چنانکه پس از قتل الحاکم برای مردم مصر خطبه‌ای خواند و وعدهٔ اصلاحات و تغییر روش حکومتی را داد و فرمانهای اجحاف‌آمیز الحاکم را لغو کرد (مقریزی، ۱۲۶/۲). در هر حال، در اینکه چرا ست‌الملک ابن دواس را برای قتل الحاکم برگزید، با توجه به منابع موجود، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد، اما به طور کلی، پایگاه اجتماعی ابن دواس، به عنوان یک مخالف پرنفوذ، و در خطر ربودن جان او و ست‌الملک، از طرف الحاکم می‌تواند اسباب نزدیکی آنان را فراهم کرده باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که ست‌الملک برای انتقال قدرت از الحاکم به پسر او به یاری ابن دواس و نفوذ اجتماعی وی نیاز داشته است. با اینهمه در طول این کشاکش ابتکار عمل از آغاز تا پایان به دست ست‌الملک باقی ماند. وی به ابن دواس وعده داد که پس از الحاکم تدبیر امور دولت به دست وی خواهد بود و نیز وعده کرد که بر اقطاع او ۱۰۰٬۰۰۰ دینار بیفزاید (ابن اثیر، ۳۱۶/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۸۶/۴ـ۱۸۷). ابن دواس دو غلام برگزید و در اختیار ست‌الملک گذاشت و او که می‌دانست فردا الحاکم از شهر خارج خواهد شد و تنها یک رکابدار و غلامی خردسال ملازم او خواهند بود، زمان بیرون آمدن خلیفه و مقصدش را به آن دو اطلاع داد تا آنان در مسیر وی کمین کنند و او را به قتل برسانند (همانجاها؛ ابن کثیر، ۱۰/۱۲). جسد الحاکم هیچ گاه پیدا نشد، اما گفته‌اند که پس از قتل وی ابن دواس و دو غلام وی جسد را نزد ست‌الملک بردند و دفن کردند (ابن کثیر، همانجا؛ مقریزی، ۱۱۶/۲؛ ابن تغری بردی، ۱۸۹/۴).

ست‌الملک ابن دواس را مأمور ساخت تا از کتامیان و دیگر مردم برای الظاهر، پسر الحاکم، بیعت ستاند. پس از معرفی خلیفهٔ جدید توسط ست‌الملک و اعلام خطیرالملک وزیر، ابن دواس نخستین کسی از لشکریان بود که بیعت کرد و سایر سپاهیان از او تبعیت کردند (مقریزی، ۱۱۷/۲، ۱۲۵؛ ابن تغری بردی، ۱۸۹/۴ـ۱۹۰). در فاصلهٔ ۴۳ روزی که از ناپدید شدن الحاکم و بیعت عمومی با خلیفهٔ جدید در عید قربان ۴۱۱ ق روی داد، ابن دواس به جان کوشید و ست‌الملک نیز از حمایت و ترغیب او کوتاهی نکرد (مقریزی، ۱۲۱/۲، ۱۲۴ـ۱۲۵؛ ابن تغری بردی، همانجا)، چنانکه در منزل ابن دواس حاضر شد و اختیار امور را به دست او سپرد و او را به اینکه امرش در خزانه و لشکر و رسائل نافذ خواهد بود، دلگرم ساخت. خبر این دیدار در میان مردم پخش شد و آنان برای تهنیت نزد ابن دواس می‌آمدند. با اینهمه، ست‌الملک در واقع خود را آماده می‌کرد تا ابن دواس را از میان بردارد، اما تا آخرین لحظه مقصود خود را نهفته داشت و از هیچ نکته‌ای در بزرگداشت او فروگذار نکرد. سرانجام صدتن از غلامان صقلبی از رکابداران الحاکم را که معمولاً قتل کسان از طرف الحاکم به آنان واگذار می‌شد، به سرپرستی نسیم صقلبی نزد ابن دواس که در بیرونی منزلش منتظر نشسته بود، فرستاد و وانمود کرد که آنان را جهت اکرام و اعزاز او فرستاده است. آنگاه به شکلی غیرمنتظره به وسیلهٔ نسیم اعلام کرد که ابن دواس قاتل الحاکم است و با هجوم بندگان خاص الحاکم ابن دواس به قتل رسید و سرش از تن جدا شد. ست‌الملک به مصادرهٔ اموال او و قتل کاتبش و آن دو غلام فرمان داد و آنگاه به دستور او جسدش بر درگاه قصر تیرباران شد و ۳ روز به همان وضع بر جای ماند. در یکی از صندوقهای مصادره شدهٔ ابن دواس کاردی یافتند که الحاکم همواره با خود داشت و در شب قتل وی از او ربوده شده بود (مقریزی، ۱۲۷/۲ـ۱۲۸؛ ابن کثیر، ۱۱/۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۹۱/۴ـ۱۹۲). برخی منابع دیگر (ابن اثیر، ۳۲۰/۹؛ ابن خلدون، ۱۲۸/۲/۴) با اختلافهایی در بیان ماجرا، قتل ابن دواس را به دست خادم ست‌الملک دانسته‌اند. بدین ترتیب کاری که الحاکم نتوانست انجام دهد ست‌الملک با سیاست خاص خود به انجام رساند (مقریزی، ۱۲۹/۲؛ ابن تغری بردی، ۱۹۲/۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ماجد، عبدالمنعم، *الحاکم بامرالله*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ مقریزی، احمدبن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمدحلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱م.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ دَهّان، ابوبکر مبارک‌بن ابی‌طالب مبارک‌بن سعید معروف به وَجیه (د ۱۶ شعبان ۶۱۲ق / ۱۰ دسامبر ۱۲۱۵م)، ادیب، نحوی، مُقری و شاعر نابینای واسِطی.

او در جمادی‌الآخر ۵۳۲ یا ۵۳۴ ق / فوریه یا مارس ۱۱۳۸ یا ۱۱۴۰م (ابن‌قفطی، ۲۵۶/۳؛ ذهبی، سیر، ۸۸/۲۲) به دنیا آمد. یاقوت (۵۹/۱۷) و صفدی (ص ۲۳۴) تولد او را در ۵۰۲ ق نوشته‌اند و بدیهی است کلمهٔ «ثلاثون» (۳۰) از آن افتاده است. وی بخشی از دوران کودکی خود را در واسط گذراند و طی آن از ابو سعید نصربن محمد

ادیب و ابوالفرج علاء بغدادی شاعر ــ معروف به سوادی ــ و دیگران دانش آموخت. سپس همراه پدر رهسپار بغداد شد و در محلهٔ ظَفَریّه مسکن گزید (یاقوت، همانجا؛ ابن‌قفطی، ۲۵۴/۳). در بغداد از ابن‌خشاب نحوی دانش آموخت و در سلک ملازمانِ ابن‌انباری (ابوالبرکات) که مشهورترین استاد او بود درآمد (یاقوت، همانجا) و تصانیف او را از خود او شنید (یاقوت، همانجا؛ ابن‌قفطی، ۲۵۵/۳). ابن‌دهان شماری از کتب نحو، لغت و شعر و نیمی از *الکتاب* سیبویه را نزد ابوالبرکات خواند. همچنین از ابوزّرعه طاهربن محمد مقدسی (یاقوت، همانجا)، یحیی بن ثابت و احمد بن مبارک مُرَقّعاتی حدیث شنید (ذهبی، همانجا).

در میان شاگردان او دو تن از همه مشهورترند: یکی یاقوت است که وی را به عنوان استاد خویش بسیار ستوده (همانجا) و دیگری ابن‌جوزی است که مقدمهٔ استاد را در نحو نزد خود او خوانده است (۸(۲)/۵۷۳). حسن‌بن باقِلاوی حِلّی، عبداللطیف بن یوسف بغدادی و سالم بن ابی الصَّقْر عروضی از دیگر شاگردان او بوده‌اند (یاقوت، همانجا)، ابن‌ابی الجَبّر (ذهبی، *المختصر*، ۳۴۳) و احمدبن سلامه، استاد ذهبی از او اجازهٔ روایت حدیث داشته‌اند (همو، سیر، ۸۹/۲۲) و برزالی از او روایت کرده است (همو، *المختصر*، همانجا). وی حافظ قرآن بود (همو، سیر، ۸۸/۲۲)، و به گفتهٔ یاقوت (۵۹/۱۷ ـ ۶۰) زبانهای فارسی، ترکی، حبشی، رومی، هندی، ارمنی و زنگی را می‌دانست و به همهٔ آنها به خوبی سخن می‌گفت و هرگاه شاگردان غیرعرب مقصود وی را درک نمی‌کردند، مطلب را به زبان خود آنان بیان می‌کرد. اما از میان دیگر منابع، تنها ذهبی (سیر، ۸۷/۲۲ ـ ۸۸) به این نکته اشاره کرده است. وی سپس در شمار ملازمان و نزدیکان وزیر عضدالدین بن ابی‌الفرج بن رَئیس الرؤسا درآمد و آموزگار خصوصی فرزندان او شد. نزدیکی او با خاندان وزیر چندان بود که یکی از کنیزکان وی، از شاعر خواست ابیاتی بسراید تا او جامهٔ خود را به آنها مزین کند. ابن دهان قطعه‌ای زیبا سرود و از این راه مورد عنایت خاص وزیر قرار گرفت (یاقوت، ۷۰/۱۷ ـ ۷۱). با اینهمه، شغل دائمی او تدریس بود و سالها نیز در نظامیهٔ بغداد به این کار اشتغال داشت (همو، ۵۹/۱۷) و ظاهراً تا هنگام مرگ در همین مقام باقی ماند (ذهبی، سیر، ۸۸/۲۲).

داوری شاگردانش و همچنین نظر برخی از نویسندگان دربارهٔ او سخت متناقض است. یاقوت (۵۹/۱۷، ۶۰) ضمن اظهار تأسف از ناسپاسی شاگردان نسبت به وی، او را آموزگاری نیکو دانسته و ابن‌نجار (ذهبی، سیر، ۸۷/۲۲ ـ ۸۸)، هوش، دانش، فروتنی و بردباری و چیره‌دستی او را در نحو، لغت، تصریف، عروض، معانی، شعر، تفسیر و نیز آشنایی وی را با فقه و طب و نجوم و علوم اوائل ستوده و گفته است که وی «نخستین کسی بود که دهانم را به دانش گشود». اما شاگرد دیگر او ابوالبرکات محمدبن ابی‌الفرج تکریتی که شاعر هم بوده (سیوطی، ۲۷۴/۲) تلون مزاج او را در اختیار مذهب هجو کرده است (یاقوت، ۶۶/۱۷؛ ابن‌قفطی، ۲۵۵/۳؛ ذهبی، *المختصر*، همانجا) و ابن‌قفطی (همانجا) وی را پر سخن، بیهوده‌گو، آزمند و پرادعا در آنچه نمی‌دانسته توصیف کرده است؛ اما یاقوت (۵۹/۱۷) اشاره کرده است که وی هنگام درس بیشتر وقت خود را صرف بیان اخبار و داستانها و خواندن اشعار می‌کرد، آنگاه شاگرد، خسته و فرسوده از وی کناره می‌گرفت.

یاقوت از میان همهٔ صفات وی بیش از همه، بردباری او را ستوده و گفته است که هیچگاه خشمگین نشد (۶۴/۱۷) و حتی آنگاه که به عمد می‌خواستند وی را به خشم آورند موفق نشدند و او با زیرکی به حیلهٔ آنان پی‌برد.

از اشعار او، چند مخمّس کوتاه (یاقوت، ۶۰/۱۷، ۶۱، ۶۳، ۶۷-۷۰) و دو قصیده در مدح مسعودبن جابر صاحب مخزن، بر جای مانده است. علاوه بر این ابن‌دبیثی شماری از سروده‌های او را نوشته بوده، که از میان رفته است. (نک: ذهبی، *المختصر*، همانجا). اگرچه اکنون هیچ اثری از نوشته‌های او، جز اشعار یادشده، در دست نیست، اما ابن‌قفطی (همانجا) او را در نحو صاحب تصنیف دانسته و ابوشامه (ص ۹۱) از مقدمهٔ او در نحو یاد کرده و ابن‌جزری (۴۱/۲) به دلیل کثرت محفوظات او در علوم گوناگون وی را اعجوبه خوانده است.

ابن دهان در آغاز حنبلی بود، اما به گفتهٔ ابن‌جوزی (۸(۲)/۵۷۳) چون حنبلیان او را آزردند، حنفی شد و به گفتهٔ اسنوی (۵۳۶/۱) چون خلیفه آموزگاری حنفی برای فرزند خویش می‌خواست به این مذهب درآمد و چون در نظامیه به تدریس پرداخت مذهب شافعی را پذیرفت (یاقوت، ۶۶/۱۷)، زیرا واقف مدرسه، شافعی بودن مدرس را شرط تدریس قرار داده بود (ابن‌قفطی، همانجا). همین تغییر مکرر مذهب ــ چنان‌که گذشت ــ ابن‌ابی‌الفرج را به هجای او واداشت. سیوطی (همانجا) پس از نقل قطعهٔ هجائیهٔ ابن‌ابی‌الفرج، با تأسف نوشته است که شاگردان چنین‌اند: از استادان دانش می‌آموزند و سپس آنان را هجو می‌کنند. اما ابن‌دهان خود گفته است که مذهب خویش را تغییر نداده است (ابن‌جوزی، همانجا). ابن‌دهان، سرانجام، در بغداد درگذشت و در گورستان وَرْدیّه به خاک سپرده شد (یاقوت، ۵۹/۱۷). ابوشامه (همانجا) می‌افزاید که در نظامیه بر او نماز گزاردند و در وزیریه در کنار ابن‌فضلان به خاکش سپاردند.

مآخذ: ابن‌جزری، محمد بن محمد، *غایة‌النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌قفطی، علی‌بن‌یوسف، *انباه‌الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق / ۱۹۴۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نکت‌الهمیان*، به کوشش احمد زکی‌بک، قاهره، ۱۳۲۹ق / ۱۹۱۱م؛ یاقوت، ادبا.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ دهّان، ابومحمد سعیدبن مبارک (۴۹۴ ـ غرّهٔ شوال ۵۶۹ق / ۱۱۰۱ ـ ۵ مهٔ ۱۱۷۴م)، نحوی، لغوی، مفسر، ادیب و شاعر بغدادی. نسب او به کعب‌بن عمرو انصاری (یاقوت، ۲۱۹/۱۱) از صحابهٔ پیامبر (ص) و از شاعران عرب می‌رسد. ذهبی (سیر، ۵۸۲/۲۰) به نقل از ابن‌خلکان لقب او را ناصح‌الدین می‌داند، اما این موضوع در *وفیات* (ابن‌خلکان، ۳۸۲/۲) نیامده است. برخی منابع بعد از ذهبی، احتمالاً به تبع او، همین لقب را ذکر کرده‌اند (مثلاً: اسنوی، ۵۳۷/۱؛ ابن‌دقماق، ۱۷۷/۷؛ دلجی، ۱۶۴؛ ابن‌تغری بردی، ۷۲/۶). ابن‌دهان در محلهٔ نهر طابَق بغداد به دنیا آمد (یاقوت، ۲۲۰/۱۱؛ ابن‌قفطی، ۴۸/۲). با زندگی وی از زمانی آشنا می‌شویم که او دیگر شهرتی تمام یافته است، معاصرانش وی را به لغت‌دانی و نحوشناسی معرفی کرده‌اند (ابن‌انباری، ۲۴۷؛ عمادالدین، ۳ (۱)/۱۹؛ یاقوت، همانجا). به اثر مفصل و ۱۰ جلدی او در لغت که *قانون* نام داشته، تنها فیروزآبادی (ص۸۶) در ۳ سده بعد اشاره کرده است. به گفتهٔ ابن‌انباری (ص۲۴۸؛ قس: یاقوت، همانجا) ابن‌دهان علم لغت را نزد علی‌بن عیسی رُمّانی (د۳۸۴ق) آموخت، اما این گفته درست نیست، زیرا بین آن دو یک سده فاصله است. بنابراین، شاید مراد یاقوت و دیگران آن باشد که ابن‌دهان، به واسطهٔ شاگردان رمّانی از وی بهره یافته است. اینکه ابوزکریا خطیب تبریزی (د۵۰۲ق) از ابن‌دهان استفاده کرده باشد (ابن‌انباری، همانجا)، نیز درست نیست، زیرا خطیب زمانی درگذشت که او هنوز کودک بود.

ابن‌دهان از ابوغالب احمدبن بناء و ابوالقاسم هبةالله بن محمدبن حُصَین حدیث شنید (یاقوت، همانجا)، اما معلوم نیست پیش از این استادان از محضر چه کسانی بهره گرفته، زیرا در بزرگسالی به درس این دو استاد می‌رفته است (ذهبی، سیر، ۵۸۱/۲۰). ابن‌دهان سفری به اصفهان کرده و از عالمان آن دیار حدیث شنیده و از کتابخانه‌های آنجا بهره جسته است و در همان شهر بود که وی کتابهای ادبی بسیاری را به خط خود رونویس کرد (ابن‌قفطی، ۴۷/۲). خط ابن‌دهان اصولاً نازیبا و مغلوط نیست و نمونه‌هایی که از خط او به جای مانده، دلیل این مدعاست (نک: بهجةالاثری، ۳/ (۱) ۲۱). اینکه یاقوت (۲۲۲/۱۱) خط او را سقیم و آکنده از غلط دانسته و از این امر اظهار تعجب کرده، احتمالاً باید مربوط به نسخه‌هایی باشد که ابن‌دهان از کتب مختلف رونویس کرده است.

نام استادان ابن‌دهان در اصفهان و مدت اقامت او در این شهر معلوم نیست، اما از آنجا که او احتمالاً شافعی بوده (قس: اسنوی، همانجا)، آسان می‌توانسته است از کتب و مدرسان نظامیهٔ اصفهان بهره بگیرد. ابن‌دهان چون از اصفهان بازگشت، مدتی در بغداد ماند، آنگاه آن شهر را در ۵۴۴ق / ۱۱۴۹م (عمادالدین، ۳(۱)/۲۱) به قصد دمشق ترک گفت، اما چون از موصل می‌گذشت، جمال‌الدین جواد وزیر (د۵۵۹ق)، از خواص اتابک عمادالدین زنگی سنقر، او را از ادامهٔ سفر منصرف کرد و ابن‌دهان تا پایان عمر در موصل ماند و وزیر او را بر امر اقراء و تدریس و تصنیف گمارد (ابن‌قفطی، ۴۷/۲ ـ ۴۸؛ صفدی، ۲۵۱/۱۵).

به گفتهٔ عمادالدین که ابن‌دهان را در بغداد دیده است: «در آن هنگام گفته می‌شد که نحویان در بغداد چهار تنند: ابن جوالیقی، ابن شجری، ابن خشّاب و ابن‌دهان» و پیروان ابن‌دهان به وی تعصب می‌ورزیدند و او را از آن سه تن دیگر برتر می‌دانستند. عمادالدین که خود نیز بر این باور بوده، ابن‌دهان را سیبویه عصر و یگانهٔ دهر شمرده است (۳(۱)/۱۹ ـ ۲۰)، حال آن که وی خود شاگرد ابن‌خشاب بوده است (همو، ۳(۱)/۷ ـ ۸).

ابن‌ارملهٔ نحوی (ابن‌ساعی، ۲۹۳/۹)، یاقوت موصلی (ابن‌خلکان، ۱۱۹/۶) خوشنویس مشهور، و مجدالدین ابن‌اثیر (ابن‌کثیر، ۵۴/۱۳) از ابن‌دهان نحو و ادب عربی آموخته‌اند. و ابن‌اثیر کتاب *الفصول* او را شرح کرده و *البدیع* نامیده است (ابن‌قاضی شهبه، ۷۷/۲). اینکه حاجی خلیفه (۱۲۶۵/۲) این شرح را به ابن‌معطی نسبت می‌دهد، مقرون به صواب نیست. ابن‌عساکر و ابوسعید سمعانی نیز ابن‌دهان را دیدار کرده‌اند (نک: ابن‌قفطی، ۴۹/۲). سمعانی از وی در *تاریخ* خود یاد کرده و از اشعارش روایت نموده است (ذهبی، *المختصر*، ۱۹۲). اعتبار ابن‌دهان تا یک قرن بعد در موصل پابرجا بوده، زیرا ابن‌خلکان می‌گوید که در آن ناحیه بسیاری را دیده است که به تعلیم و تعلم و نشر آثار او مشغول بوده‌اند (۳۸۳/۲). ابن‌دهان صاحب مکتب خاصی در نحو نیست، بلکه می‌توان او را مدرس و شارحی زبردست و پرکار به شمار آورد. وی شرح مفصلی بر *ایضاح* ابوعلی فارسی (د۳۷۷ق) به نام *الشامل* (ابوحیان، ۶۵۱) داشته که بالغ بر ۴۰ (یاقوت، ۲۲۱/۱۱) یا ۴۳ مجلد (ابن‌قفطی، ۴۸/۲) بوده است. همچنین شرحی بر *اللمع* ابن جنی (د۳۹۲ق) به نام *الغرّة* (یاقوت، همانجا) نوشته که بسیار مطول بوده است (ابن‌قفطی، همانجا). شرح اخیر در منابع با اهمیت فراوان تلقی شده است، چنانکه ابن‌اثیر (۴۱۱/۱۱) از میان همهٔ آثار ابن‌دهان تنها به این شرح او اشاره می‌کند. ابن‌خلکان (۳۸۲/۲) نیز می‌گوید: «در میان تمام شرحهای فراوان *اللمع*، من شرحی چون *الغرّة* ندیده‌ام».

با توجهی که ابن‌دهان به ابوعلی فارسی و شاگرد و جانشین او ابن‌جنی داشته، می‌توان گفت که روش نحوی او و مانند آن دو حدفاصل مکتبهای بصره و کوفه و در واقع همان مکتب بغداد بوده است. از دو شرح مفصل ابن‌دهان امروزه تنها بخشی از *الغرّة* باقی مانده است. برخی از آراء ابن‌دهان در شرح *ایضاح* نیز اکنون از طریق ابوحیان اندلسی (صص ۳۳۸، ۳۶۰، ۶۵۱ ـ ۶۵۲، ۶۵۴ ـ ۶۵۶) در دست است.

بجز نحو، ابن‌دهان در ادب عربی و علوم قرآنی نیز کتب و رسالات متعدد نوشته است. وی اثری با نام *تفسیر القرآن* در ۴ جلد (یاقوت، ۲۲۱/۱۱) داشته که به اغلب احتمال به روش نحویان و لغویان نوشته شده بوده است. تفسیرهای جداگانه‌ای نیز بر بعضی سوره‌ها مانند فاتحه و اخلاص نوشته بوده است (همو، ۲۲۲/۱۱). ابن‌دهان همچنین رساله‌ای در باب سرقات متنبی از ابوتمام به نام *الرسالة السعیدیة فی*

المآخذ الکندیة نوشته است (ابن‌قفطی، ۵۰/۲) که اشاره‌ای به نام خود او، سعید، دارد. این‌رساله باید شرح کتابی از دوست وی زید کندی (د۶۱۳ق) باشد که ظاهراً *مآخذ کندیة* نام داشته است. شعری نیز از ابن‌دهان در مدح همین زید در دست است (فیروزآبادی، ۸۶). ضیاءالدین ابن‌اثیر کتابی در نقد این اثر به نام *الاستدراک فی الاخذ علی المآخذ الکندیة من المعانی الطائیة* دارد که در آن بسیاری از انتقادهای ابن‌دهان را نادرست دانسته است (نک‌: ه‌ د، ابن‌اثیر، ضیاءالدین). ابن‌دهان تذکره‌ای (احتمالاً نوعی گلچین ادبی) داشته که ابن‌قفطی (همانجا) می‌گوید: «آن را *زهرالریاض* نام نهاد و ۷ مجلد است، آن را دیده‌ام و نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در اختیار من است».

گروه بسیاری از دانش ابن‌دهان بهره گرفته‌اند (ابن‌خلکان، ۳۸۳/۲) و او برخی از کتابهای خود را برای تدریس تألیف می‌کرد، چنانکه *الدروس فی النحو* را بدین منظور و برای مبتدیان نوشت (حاجی خلیفه، ۷۵۲/۱) و سپس آن را شرح کرد تا بهرهٔ آن عام شود. *الفصول فی العربیة* او نیز کتابی آموزشی و مختصر است. از دیگر کتب نحوی او *الریاضة فی النکت النحویة* (یاقوت، ۲۲۱/۱۱؛ حاجی خلیفه، ۹۳۹/۱)، *الفصول الکبری* و *الفصول الصغری* (ابن‌خلکان، ۳۸۲/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۵/۲) است.

ابن‌دهان به شعر اهتمام ویژه‌ای داشت و علاوه بر آنکه خود شعر می‌گفت، شاگردانش را نیز به این امر تشویق می‌کرد (نک‌: ابن‌ساعی، ۳۰۰/۹)، این ظاهراً بدان دلیل بود که وی توانایی بر سرودن شعر را نشانهٔ تسلط بر دانش عربی تلقی می‌کرد. ابن‌ساعی (همانجا) به نقل از مجدالدین ابن‌اثیر می‌آورد: «من نزد شیخ سعید ابن دهان به آموختن دانش عربی مشغول بودم و او پیوسته مرا به شعر فرمان می‌داد، تا اینکه پس از مرگ شیخ، او را به خواب دیدم که همچنان مرا به سرودن شعر فرمان می‌داد و سرانجام با الهام از ابن‌دهان در آن رؤیا، به سرودن شعر پرداختم». ابن‌قفطی (۴۷/۲) و ابن‌دبیثی (ذهبی، *المختصر*، ۱۹۱) و ابن‌خلکان (۳۸۳/۲) شعر او را به نیکویی وصف کرده‌اند، اما صفدی دو ایراد بر ابیاتی که خود از شعر او آورده (۲۵۱/۱۵ ـ ۲۵۳)، می‌گیرد. به نظر صفدی یک بیت او مأخوذ از ابوتمام است و مضمون بیت دیگر تکراری است. از اشعار او که گفته‌اند فراوان بوده (ابن‌قفطی، ۵۰/۲)، چیز عمده‌ای در منابع نقل نشده است. از دیوان شعر او نشانی در دست نیست، اما بخشی از قصاید او باقی مانده است. شرحی نیز بر یکی از قصاید او در کتابخانهٔ گوتا (پرچ، IV/267) از شارحی ناشناخته موجود است. ابیاتی که در ضمن گزارش احوال او در منابع آمده حاکی از آن است که شاعر، جهان و کار جهان را بی‌اعتبار می‌داند و شادخواری را تبلیغ می‌کند. به طور کلی صبغهٔ حکمی در این ابیات بارز است. وی ظاهراً رسایلی نیز داشته است، زیرا یاقوت (۲۲۲/۱۱) یک *دیوان رسائل* به او نسبت داده است.

هنگامی که ابن‌دهان بغداد را ترک گفت، کتابخانه‌اش در بغداد باقی ماند (یاقوت، همانجا). این موضوع خاطر او را نگران می‌داشت (ابن‌قفطی، ۴۸/۲)، زیرا در گردآوری آن مجموعه و استنساخ کتب، عمر را سرمایه کرده بود (ابن‌خلکان، همانجا؛ دلجی، ۱۶۴)، اما پیش از آن که برای انتقال کتابخانه به موصل اقدام کند، دجله طغیان کرد و آب بغداد را فرا گرفت. ابن‌دهان کس فرستاد تا او را از چگونگی کتابها آگاه سازد، ولی کتابها از سیل آسیب دیده بود. ابن‌دهان با استفاده از بخور لادن برای احیای کتب خود که به ویژه با خراب شدن دباغ‌خانهٔ پشت سرایش بوی ناخوشایندی گرفته بود، اقدام کرد، اما در این راه بیناییش آسیب دید و مختل شد (ابن‌قفطی، ابن‌خلکان، همانجاها). ابن‌دهان در کهنسالی و آخرین سال عمر خود صاحب پسری شد (یاقوت، ۱۵/۲۰)، که از وی با نام ابوزکریا یحیی یاد شده است. او نیز مانند پدر به نحو و ادب و شعر پرداخت (ابن‌خلکان، ۳۸۵/۲). یاقوت (۱۶/۲۰) می‌گوید: در ۶۱۳ق که در موصل بودم با او دیدار کردم. وی یحیی را در شمار نحویان و ادیبان پرآوازهٔ عصر خود می‌شمارد. براساس تولد یحیی در ۵۶۹ق قول ابن مستوفی مبنی بر اینکه ابن‌دهان در ۵۶۶ق درگذشته (ابن‌خلکان، ۳۸۳/۲) بی‌گمان خطاست.

آثار: با آنکه زندگی ابن‌دهان در ۵۰ سال اشتغال علمی (ذهبی، *العبر*، ۲۰۷/۴) با نوشتن مداوم و تألیف آثار متعدد و مفصل همراه بود، اما امروز بخش کوچکی از آن آثار بازمانده است. مجموعهٔ آثار او عبارت است از:

آثار چاپی: ۱. *الاضداد*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، نجف، ۱۳۷۳ق، ضمن *نفائس‌المخطوطات* آل یاسین؛ ۲. *الفصول فی العربیة*، به کوشش فائز فارس، بیروت، ۱۴۰۹ق.

آثار خطی: الف ـ نحو: ۱. *الغرّة*، مجموعاً ۳ نسخه از آن در کتابخانه‌های تیموریه (سید، ۳۹۲/۱۰)، کوپریلی (کوپریلی، ۱۶۶/۲) و قلیچ علی پاشا (GAL,S,I/192) موجود است که نسخهٔ تیموریه از نسخ اقدم و به تاریخ ۶۱۴ق و نسبتاً مفصل است؛ ۲. *شرح ابیات سیبویه*، در بشیر آغاایوب (همان، I/494)؛ ۳. *شرح الدروس فی النحو*، در قلیچ علی پاشا (سید، ۳۸۶/۱). ب ـ ادب: ۱. *الفصول فی القوافی*، در گوتا (پرچ، I/329)؛ ۲. بخشی از قصاید او، در دو جنگ محفوظ در موزهٔ عراق (نقشبندی، ۵۶۵، ۶۲۳).

آثار منسوب (جز آنچه در متن یاد شد): ۱. *ازالة المراء فی الغین والراء*؛ ۲. *کتاب الضاد والظاء (الغنیة)*؛ ۳. *المعقود فی المقصور والممدود*؛ ۴. *الدروس فی العروض*؛ ۵. شرح یک بیت از اشعار ملک صالح طلائع‌بن رُزّیک، وزیر فاطمیان، در ۲۰ جزء؛ ۶. *النکت والاشارات علی السنة الحیوانات* که به اغلب احتمال حکایتهایی به زبان حیوانات (مانند کلیله و دمنه) بوده است (برای آثار منسوب نک‌: یاقوت، ۲۲۱/۱۱ ـ ۲۲۲).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، *نزهة‌الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دقماق، ابراهیم‌بن محمد، *ترجمان الزمان فی تراجم الاعیان*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛

ابن‌ساعی، علی‌بن انجب، *الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ق / ۱۹۳۴م؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، *تذکرة‌النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ بهجة‌الاثری، محمد، حاشیه بر *خریدة القصر* (نک: عمادالدین کاتب در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ ابی‌عبدالله ابن‌دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة‌الاثری، عراق، ۱۹۷۶م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ کوپریلی، خطی؛ نقشبندی، اسامة ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAL. S; Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften*, Gotha, 1878–1892.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ دَهّان، محمدبن علی بن شعیب بن برکة، ابوشجاع (یا ابوعبدالله : منذری، ۲۱۴/۱؛ ابن فُوَطی، ۴(۳) / ۳۴۷)، ملقّب به فخرالدین، برهان الدین، عزالدین و ثعیلب (د ۵۹۰ یا ۵۹۲ ق / ۱۱۹۴ یا ۱۱۹۶م)، ادیب، مورخ، ریاضی دان، منجم و فقیه شافعی مذهب بغدادی. بعضی از منابع نیای بزرگ وی را مغیث بن الدهان یاد کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۳ / ۱۳) که یقیناً مغیث تحریف شعیب است و برخی شعبة ابن برکة نوشته‌اند (مدرس، ۵۲۳/۷) که در منابع دیگر نیامده است.

ابن دهان در بغداد زاده شد (ابن قاضی شهبه، ۱۹۹)، اما تاریخ تولد وی معلوم نیست. از اساتید و تحصیلات وی و اینکه در کجا دانشهای مختلف را آموخته است، آگاهی در دست نیست. به گفتهٔ ابن قفطی وی از بغداد به موصل سفر کرد (۱۹۱/۳) و مدت ۲۰ سال در آنجا به سر برد (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۲/۲) و در آن شهر با جمال الدین ابوجعفر محمدبن علی بن ابی منصور معروف به جواد اصفهانی وزیر موصل آشنا شد و مصاحب وی گردید و ابیاتی نیز در مدح وی سرود (ابن قفطی، همانجا). مدتی بعد از جانب خاندان اتابک زنگی (همو، ۱۹۲/۳) و به گفتهٔ ابن جوزی، پس از مرگ سیف الدین زنگی از سوی مجاهدالدین قایماز در سال ۵۷۶ ق / ۱۱۸۰م مأموریت یافت تا به نزد صلاح الدین ایوبی که آن زمان در مرزهای روم شرقی بود، برود و از او بخواهد تا با عزالدین مسعود زنگی نیز چون برادرش سیف الدین رفتار کند و موصل و شهرهای بین النهرین را به او واگذارد (۸(۱)/۳۶۵). ابن دهان که در این مأموریت ناکام مانده بود، به موصل بازگشت (ابن قفطی، همانجا)، ولی پس از آن نیز بارها به عنوان سفیر بین اتابکان زنگی و صلاح الدین رفت و آمد داشت (صفدی، ۱۶۵/۴)، اما سرانجام مورد بی‌مهری اتابکان قرار گرفت و به صلاح الدین روی آورد. صلاح الدین او را به ریاست دیوان مَیّافارقین برگزید، اما به سبب اختلافی که با سُنْقُرِ خلاطی والی مَیّافارقین پیدا کرد، ناچار به دمشق رفت (ابن قفطی، همانجا). در دمشق صلاح الدین ایوبی مقدم وی را گرامی داشت وماهانه ۳۰ دینار برای وی حقوق تعیین کرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا) که کفایت مخارج وی را نمی‌کرد و ظاهر حالش با آنکه توأم با تجمل بود، از سختی معیشت وی حکایت داشت (ابن قفطی، همانجا). او در دمشق با شیخ تاج الدین زید بن حسن کندی نحوی آشنا شد و به مذاکره و مباحثهٔ علمی با او پرداخت و ابیاتی نیز در مدح وی سرود. ابن دهان در ۵۸۶ ق به قاهره سفر کرد. و در این شهر حلقهٔ درسی را گشود که از هر سوی طالبان علوم مختلف که وی مدعی آنها بود، به گرد وی جمع شدند که ابن قفطی نیز از جملهٔ آنان بود. او در آنجا کتاب *فرائض* خود را برای آنان تدریس می‌کرد. یکی از کسانی که نزد وی این کتاب را خواند علی بن جلال الدولة بن دوری بود. ابن دهان نتوانست در مصر موفقیتی به دست آورد، زیرا جوابگوی نیاز طالبان علوم مختلف نبود. از این رو طلاب از اطراف وی پراکنده شدند و او ناچار مصر را ترک کرد و بار دیگر به دمشق بازگشت و تا هنگام مرگ صلاح الدین (۵۸۹ ق / ۱۱۹۳م) در آنجا ماند. پس از مرگ صلاح الدین برای گزاردن مراسم حج به مکه رفت و آن سال را در همین شهر به سر برد و سپس به عراق بازگشت و چون به حلّهٔ مَزْیَدیّه (ابن قفطی، ۱۹۲/۳-۱۹۳) و یا حلّهٔ سیفیّه (ابن خلکان، ۱۳/۵) رسید، برسر پلی در آنجا شتر وی لغزید و براثر اصابت چوبهای محمل به صورتش جان سپرد (ابن قفطی، ۱۹۳/۳)، اما ابن ابی اصیبعه نوشته است که پس از ۴۰ سال یا بیشتر که از بغداد دور بود، به زادگاه خود بازگشت و در آنجا درگذشت و در کنار پدر و مادر خود به خاک سپرده شد (همانجا). ابن قفطی از خصوصیات ظاهری (۱۹۲/۳) و ابن ابی اصیبعه (همانجا) از صفات معنوی وی یاد کرده است. به‌گفتهٔ همو ابن دهان مردی متدین و پارسا بود، روزهٔ بسیار می‌گرفت، *قرآن* را زیاد تلاوت می‌کرد و هر ساله بیش از ۴ ماه در جامع دمشق اعتکاف داشت، به گونه‌ای که حتی برای او مقصوره‌ای در کلاسهٔ دمشق ساختند (همانجا). ابوالبرکات ابن مستوفی (د ۶۳۷ ق / ۱۲۳۹م) نیز در *تاریخ اربل* از او به عنوان مردی دانشمند یاد کرده و نوشته است که در اربل به نزد من آمد (ابن خلکان، ۱۲/۵). گویا در این دوره بوده است که به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، مهذب الدین احمدبن حاجب طبیب در اربل (اربیل) به ملاقات ابن دهان رفت و ملازم او شد و ابن دهان وی را یاری کرد تا زیجی را که اثر خود او بود، حل کند (همانجا). ابن دبیثی در تاریخ خود از او یاد کرده و او را آشنا به ادب و فرایض (تقسیم ارث) و ریاضیات دانسته است (ابن قاضی شهبه، ۲۰۰). او در نجوم و حلّ زیج نیز ید طولایی داشته است (ابن خلکان، ۱۳/۵).

ابن قفطی (۱۹۳/۳) و ابن خلکان (همانجا) نوشته‌اند که قلم وی رساتر از بیانش بوده است و ابن قاضی شهبه به نقل از ابن دبیثی نوشته است که وی شعر نیکو می‌سروده است (همانجا). سیوطی نیز

شعر وی را لطیف دانسته است (ص ۷۷). ابن عماد کاتب نیز در *خریدة القصر* از او یاد کرده و قطعاتی از اشعار وی را آورده است (ابن خلکان، همانجا). همو ابیاتی را که وی دربارهٔ ابن دهان نحوی ابومحمد سعید بن مبارک و نیز دربارهٔ یکی از امرا سروده بوده، آورده است (همانجا).

از شاگردان وی جز آنچه یاد شد، سخنی به میان نیامده است. منذری از شخصی به نام ابوالفتوح محمد بن علی بن جلاجلی نام برده است که از ابن دهان اشعاری را شنیده و برای وی روایت کرده است (۲۱۵/۱).

آثار: ابن دهان را تصنیفات و تألیفات بسیاری در علوم گوناگون بوده که از غالب آنها اکنون نشانی در دست نیست. نام آثار او که از منابع به دست می‌آید، بدین قرار است: *تاریخ* (منذری، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۲۷۸/۱) که از وقایع سال ۵۱۰ ق / ۱۱۱۶ م تا وفات مؤلف را در برداشته است (ابوشامه، ۹؛ قس: ابن قاضی شهبه، ۲۰۰)؛ *تفسیر المجرد* (حاجی خلیفه، ۴۵۸/۱)؛ *خلاف* (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۲/۲) که بغدادی (۳۱۵/۱) نام کامل آن را *تقویم النظر فی المسائل الخلافیة* ذکر کرده است. وی در این کتاب مسائل فقهی مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت را با هم سنجیده است. احتمالاً کتاب *خلاف* همان کتابی است که سارتن (۲ (۱)/۱۵۸۶) به عنوان اثر فقهی ابن دهان یاد کرده است. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های ملی پاریس به شماره‌های ۷۸۸، ۷۸۹ (دو سلان، 171) و توپکاپی (TS, II/39) و احمد ثالث (سید، ۲۴۳، ۳۳۰) و خدیویهٔ مصر به شماره ۹۴۷۹ (خدیویه، ۲۰۹/۳) موجود است؛ *الزیج* (ابن‌ابی‌اصیبعه، همانجا)؛ *غریب الحدیث* که ابن قفطی (۱۹۲/۳، ۱۹۳) آن را ۱۶ مجلد کوچک، و ابن ابی اصیبعه (همانجا) آن را ۱۰ مجلد دانسته است. در این کتاب رموزی به کار رفته بوده که به وسیلهٔ آن بتوان کلمات مورد نظر را به سادگی یافت؛ *المائدة والفائدة فی النوادر و الفرائد* (بغدادی، ۴۲۱/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ق ؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن عیاض، نجف ۱۹۷۳م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، قاهره ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق ۱۹۴۷ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳م؛ سارتن، جورج، *مقدمه برتاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش، س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ نیز:
De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1895; TS.

علی رفیعی

اِبْنِ دَیْبَع، ابومحمد عبدالرحمن بن علی بن محمد بن علی بن یوسف شیبانی عبدری زبیدی یمنی ملقب به وجیه‌الدین (محرم ۸۶۶ ـ ۹۴۴ ق/اکتبر ۱۴۶۱ ـ ۱۵۳۷ م)، مورخ، محدث و فقیه شافعی. غزی (۱۵۸/۲) کنیهٔ او را ابوالفرج آورده است. سبب ملقب شدن جدّ اعلای او علی بن یوسف به دیبع را که در زبان نوبیایی به معنی سپید است، محبی (۱۹۲/۳) بازگفته است. نام جد وی را غزی (همانجا) دِیَبّع ثبت کرده است.

وی در زبید از بلاد یمن زاده شد. پدر ابن دیبع در آخر همان سالی که او به دنیا آمد از زبید بیرون رفت و او هرگز پدر را ندید و پدرش در ۸۷۶ ق/۱۴۷۲ م در بندر دیو[1] هند درگذشت. وی نزد جد مادریش اسماعیل بن محمد مبارز شافعی پرورش یافت. قرآن را تا سورهٔ یس نزد نورالدین علی بن ابی بکر خطاب فرا گرفت و سپس نزد دایی خویش محمد الطیب قَرَضی زبید قرآن را از اول تا آخر حفظ نمود (عید روسی، ۱۹۱، ۱۹۲، به نقل از *بغیة المستفید* ابن دیبع). وی پس از حفظ قرآن، قرائات هفتگانه، ادبیات عرب، ریاضیات و فقه را نزد دایی خود فرا گرفت. در ۸۸۳ ق/۱۴۷۸ م به قرائت کتاب *الزبد فی الفقه* شرف‌الدین بارزی نزد مفتی ابوحفص عمر بن محمد اشعری پرداخت و در آخر همین سال به حج مشرف شد. تا سال ۸۸۵ ق که مجدداً عازم حج شد، نزد دایی خود بود. سپس مصاحب ابوالعباس احمد بن احمد ابن عبداللطیف شرجی شد و کتب ستهٔ حدیث و دیگر کتب مهم این رشته را فرا گرفت و همو بود که شیوهٔ تألیف و تصنیف را به او آموخت. در همین دوران وی کتاب خویش موسوم به *غایة المطلوب و اعظم المنیة (المنة) فیما یغفرالله تعالی به الذنوب و یوجب به الجنة* را نوشت (همو، ۱۹۳). ابن دیبع به اشارهٔ استاد برای کسب علم رهسپار بیت الفقیه، در شمال زبید، شد و در آنجا از جمال‌الدین ابواحمد طاهر ابن جعمان فقه آموخت و از خواهرزادهٔ او برهان الدین ابواسحاق حدیث فرا گرفت. در ۸۹۶ ق/۱۴۹۱ م برای بار سوم عازم حج شد. وی پس از حج و زیارت تربت رسول اکرم (ص) به مکه بازگشت و در محرم ۸۹۷ ق به ملاقات عبدالرحمن سخاوی نایل شد و نزد او کتاب *بلوغ المرام من ادلة الاحکام* ابن حجر عسقلانی و بسیاری از بخشهای *صحیح* بخاری و *صحیح* مسلم و دیگر کتب حدیث را فرا گرفت. سخاوی وی را بر سایر طلاب مقدم می‌داشت. ابن دیبع پس از بازگشت به زبید *کشف الکربة فی شرح دعاء الامام ابی حربة* و سپس *بغیة المستفید فی اخبار مدینة زبید* را نوشت. عامر بن عبدالوهاب، سلطان وقت از دودمان طاهری وی را طلبید و ضمن تقدیر، افزودن مطالب و استدراک مواردی را که از او فوت شده بود، درخواست کرد. او با تلخیص بغیه، کتاب *العقد الباهر فی تاریخ دولة بنی طاهر* را درخصوص تاریخ دولت طاهری از اجداد عامر تا خود او نوشت که سلطان در قبال آن جایزه‌ای شایسته به وی داد. ابن دیبع سپس نزد

1. Diu

سلطان رفت و مدتی نزد او ماند. هنگامی که اذن بازگشت گرفت خلعتی نفیس دریافت کرد و خانه‌ای در شهر زبید و نخلستانی در وادی زبید بدو اعطا شد و علاوه بر اینها اجازهٔ اقراء حدیث و تدریس در جامع زبید به وی داده شد (همو، ۱۹۴، ۱۹۵). او در ۹۰۶ ق/۱۵۰۰ م *احسن السلوک فی نظم من ولی مدینة زبید من الملوک* و بدنبال آن زندگی‌نامهٔ خود را در انتهای *بغیة المستفید* نوشت (ریو، 375) و در همین سال کتاب *المقاصد الحسنة* سخاوی را که در ملاقاتش با او از آن باخبر شده بود (ابن دیبع، *تمییز الطیب*، ۹، ۱۰، ۲۲۴) تلخیص کرد و آن را *تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنة الناس من الحدیث* نامید.

در ۹۱۴ ق/۱۵۰۸ م بین او وجارالله ابن فهد مکی ملاقاتی روی داد و ابن فهد از او اخذ علم کرد (غزی، ۱۵۸ ـ ۱۵۹). در ۹۱۶ ق تلخیص *جامع الاصول* ابن اثیر جزری و در ۹۱۷ ق مقابلهٔ آن را انجام داد که حاصل آن *تیسیر الوصول الی جامع الاصول* است (ابن دیبع، تیسیر، ۳۳۷/۴). وی کتب دیگری نیز در خلال این سالها و پس از آن نوشته که از آن جمله است *الفضل المزید* که ذیلی بر *بغیة المستفید* است و حوادث محرم ۹۰۱ تا جمادی الآخر ۹۲۳ ق را دربردارد (خدیویه، ۱۳۹/۵) و *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون* که تلخیصی از *العسجد المسبوک* خزرجی است و شامل اضافاتی درخصوص باقی‌ماندهٔ تاریخ دولت ملوک بنی رسول از اول دولت عامربن اشرف (حدود ۸۰۳ ق/۱۴۰۱ م) تا آخر کار آنها و تاریخ دولت طاهری است (ابن دیبع، *قرة العیون*، ۳). کتاب اخیر با ذکر ورود امیر اسکندر به شهر زبید در ۲۹ جمادی الآخر ۹۲۳ ق/۱۹ ژانویهٔ ۱۵۱۷ م و مصایب وارد به اهل شهر از ناحیهٔ چراکسه پایان یافته است. ابن دیبع از ۹۲۳ ق تا سال مرگ خود در زبید ساکن بود و به تدریس اشتغال داشت و ریاست علمی در علم حدیث به وی منتهی می‌گردید و طلاب از نواحی مختلف به حوزهٔ درس او روی می‌آوردند (عیدروسی، ۱۹۹). پدر عیدروسی در ۹۴۲ ق به حضور وی رسیده و از او دانش آموخت (همانجا). پس از درگذشت ابن دیبع در مسجد اشاعره بر وی نماز گزارده، در باب سهام نزد آرامگاه شیخ اسماعیل جبرتی دفن کردند (غزی، ۱۵۹/۲).

از استادان وی علاوه بر آنچه پیش‌تر یاد شد، سیوطی و عامری (کتانی، ۳۰۹/۱) را نام برده‌اند، و ابن زیاد، شیخ احمد بن علی مزجاجی، قطب نهروالی، طاهر بن حسین اهدل (عیدروسی، ۱۹۵؛ کتانی، ۳۱۰/۱) و صالح بن صدیق نمازی (شوکانی، ۲۸۴/۱) از شاگردان او بوده‌اند. ابن دیبع نخستین کسی است که درمورد دولت بنی طاهر دست به تألیف زده است (سید، مصادر، ۲۰۳). وی انگیزهٔ اصلی نوشتن *بغیة المستفید* را که نخستین اثر تاریخی او نیز هست، بیان احوال بنی طاهر یاد کرده است (حاجی خلیفه، ۲۵۰/۱). ابن دیبع از مهم‌ترین مورخین یمن و تاریخ آن محسوب می‌شود و مجموعهٔ بزرگی از مؤلفات او که راجع به تاریخ زادگاهش زبید است نمونهٔ خوبی برای تاریخ نگاری محلی به شمار می‌رود. کتب وی اساس بررسی تاریخ بنی رسول و بنی طاهر در یمن و مکمل کتب خزرجی در تاریخ بنی رسول است (سید، مصادر، ۲۰۱).

آثار چاپی:

۱. *بغیة المستفید فی اخبار مدینة زبید*، که حاوی تاریخ زبید تا سال ۹۰۰ ق است، اما در باب آخر آن حوادثی را که در اول صفر ۹۰۱ ق/۲۱ اکتبر ۱۴۹۵ م رخ داده نیز یاد نموده است (ریو، 375). یوهانسن[1] برمبنای نسخهٔ ناقص کپنهاگ قسمتی از این کتاب را به همراه ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۸۲۸ م در بُن به چاپ رسانده است. این کتاب که نمونه‌ای از یک اثر تاریخی است که در آن وصف جغرافیایی و تاریخ سیاسی سنوی ممزوج است (روزنتال، ۲۱۵) و شاید تکملهٔ کتاب *المفید فی تاریخ زبید* عمارهٔ حکمی باشد (همو، ۲۱۶)، در ۱۹۷۹ م به کوشش عبدالله حبشی در صنعا و بیروت به چاپ رسیده است.

۲. *تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنة الناس من الحدیث*، که ملخص کتاب *المقاصد الحسنة فی کثیر من الاحادیث المشتهرة علی الالسنة* سخاوی است، اما اضافات کمی را نیز دربردارد (ابن دیبع، *تمییز الطیب*، ۹، ۱۰). این کتاب به کوشش ابراهیم الفیومی در سالهای ۱۳۲۴ ق و ۱۳۴۲ ق در قاهره (GAL,S,II/32) و نیز در ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م به کوشش شیخ خلیل المیس در بیروت به چاپ رسیده است.

۳. *تیسیر الوصول الی جامع الاصول من حدیث الرسول (ص)*، که ملخص *جامع الاصول* ابن اثیر جزری است. این کتاب مکرراً در هند و مصر به چاپ رسیده و محققانه‌ترین چاپ آن به کوشش محمد حامد الفقی در ۱۳۹۷ ق در مصر انجام گرفته است. عبدالرحمن اهدل یمنی، شیخ عابد سندی و عبدالهادی بن عبدالله فاسی این اثر را شرح کرده‌اند (کتانی، ۳۰۹/۱). ابن دیبع در پایان این کتاب به همهٔ مسلمانانی که روزگار او را درک کرده‌اند، اجازهٔ روایت آن را داده است (تیسیر، ۳۳۷/۴).

۴. *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، کتاب مهمی در تاریخ یمن و دو دولت رسولی و طاهری است (سید، مصادر، ۲۰۴) و شاید قصد مؤلف از تألیف آن علاوه بر تلخیص *العسجد المسبوک* که آن را بهترین تألیف درمورد یمن می‌داند (*قرة العیون*، ۳)، نگارش کتابی عمومی در تاریخ یمن با استدراک مافات از گذشتگان چون ابن سَمُره، عُماره، جَنَدی، ابن عبدالحمید، مقری، اهدل و خزرجی بوده است (ریو، 378). این کتاب در ۱۹۷۶ م توسط محمد بن علی الاکوع در قاهره به چاپ رسیده است.

۵. *منظومة اسناد الصحیحین* (زباره، شرح، ۴۲۲ ـ ۴۲۴).

۶. *المولد الشریف*، که احتمالاً نام دیگر مختصر *تحفة الاذکیاء لمولد خاتم الانبیاء* (همان، ۲۷۵) است. این اثر در ۱۳۱۲ ق/۱۸۹۴ م در بمبئی و در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م در مکه به صورت سنگی و در ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م در قاهره به چاپ رسیده است.

---

1. C. Th. Johannsen

آثار خطی:

۱. *احسن السلوک فی نظم من ولی مدینة زبید من الملوک*، شعری است در بحر رجز در ۱۱۸ بیت و به تاریخ ۶ صفر ۹۰۶ ق/ ۲ سپتامبر ۱۵۰۰ م خاتمه یافته است. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۱۳۸/۵)، پاریس (بلوشه، 123)، موزهٔ بریتانیا (ریو، 374)، برلین (آلوارت، IX/269)، جامع کبیر صنعاء (رقیحی، ۱۷۳۱/۴) موجود است.

۲. *اسانید ابن الدیبع عن شیخه الشرجی عن نفس الدین العلوی* (حبشی، مصادر، ۵۱).

۳. *الفضل المزید علی بغیة المستفید*، یا *الفضل المزید فی تاریخ زبید*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۱۳۹/۵)، دارالکتب مصر (سید، خطی، ۱۸۶/۲)، جامع کبیر صنعا (رقیحی، ۱۷۹۷/۴ ـ ۱۷۹۸)، موزهٔ بریتانیا (ریو، همانجا)، برلین (آلوارت، همانجا) و انستیتوی خاورشناسی شوروی (خالدوف، I/9374) موجود است. حبشی (مصادر، ۴۲۸) از نسخه‌های ایاصوفیه و رامپور نیز یاد کرده است. در فهرست کتابخانهٔ صوفیه (صوفیا، ۲۶ ـ ۲۷) نیز تحت عنوان قسمت دوم بغیة المستفید از آن یاد شده است.

۴. *مصباح مشکاة الانوار من صحاح احادیث النبی المختار* (کحّاله، ۱۳۳).

۵. *القول العلی فی فضائل الیمن* (یا *تحفة الزمن بفضائل الیمن* یا *فضائل الیمن واهله*)، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های آمبروزیانا (لوفگرن، II/411) و جامع کبیر صنعا (رقیحی، ۱۷۹۹/۴) موجود است.

باید افزود که حبشی (مصادر، ۲۰۹) از نسخه‌ای خطی که ابتدای آن معلوم نیست تحت عنوان ... *اولی الاربة فی معرفة احکام الحسبة* نیز نام برده است. البته نسخ خطی بعضی نوشته‌های او که خود از آنها یاد کرده است (عیدروسی، ۱۹۳ ـ ۱۹۴) در دست نیست، مانند: *غایة المطلوب واعظم المنیة (المنة) فیما یغفرالله به الذنوب و یوجب به الجنة*، *کشف الکربة فی شرح دعاء الامام ابی حربة* و *العقد الباهر فی تاریخ دولة بنی طاهر*. حبشی (مصادر، ۴۲۸) احتمال می‌دهد که کتاب مجهول المؤلف *تاریخ بنی طاهر* در کتابخانهٔ مجامع الغربیة به شمارهٔ ۱۱۵ (تاریخ)، همین کتاب اخیر باشد. قابل توجه است که از *قرة العیون* نیز به عنوان *تاریخ بنی طاهر* نام برده‌اند (یحیی بن الحسین، ۳۳۷/۱). (درمورد دیگر آثار منسوب به او نک: حبشی، مراجع، ۳۲۱؛ زباره، شرح، ۲۷۵ ـ ۲۷۶؛ همو، نشر، ۸۸/۱؛ عیدروسی، ۱۹۹).

مآخذ: ابن دیبع، عبدالرحمن بن علی، *تمییز الطیب من الخبیث*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، *تیسیر الوصول الی جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۹ م؛ همو، *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حبشی، عبدالله محمد، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ همو، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ خدیویه، فهرست؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، دمشق، مطبعة الکاتب العربی؛ روزنتال، فرانتس، *علم التاریخ عندالمسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ زبارهٔ صنعانی، محمد ابن محمد، *شرح ذیل اجود المسلسلات*، صنعا، ۱۳۶۳ ق؛ همو، *نشر العرف لنبلاء الیمن بعد الالف الی سنة ۱۳۵۷/۱۹۳۸* م، قاهره، مطبعة السعادة؛ سید، خطی؛ همو، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۲۹ م؛ صوفیا، خطی؛ عیدروسی، عبدالقادر بن شیخ، *تاریخ النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، لبنان، ۱۹۴۹ م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۷ م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳ م؛ محبی، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ یحیی بن الحسین، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸ م؛ نیز:

Ahlwardt; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1925; GAL, S; Khalidov, A. B., *Arabskie rukopisi instituta Vostokovedeniya*, Moskow, 1986; Löfgren, O., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vicenza, 1981; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ دَیْری، سعدالدین محمدبن عبداللهبن سعدبن ابی‌بکر (۷۶۸ ـ ۸۶۷ق / ۱۳۶۷ ـ ۱۴۶۳م)، فقیه، اصولی، نحوی، لغوی و تاریخ‌نویس. ابن‌تغری بردی او را شیخ‌الشیوخ و نام‌آورترین فقیه شرق و غرب در روزگار خویش خوانده است (۲۳۰/۱۵، ۴۵۵). عنوان دیری به جهت انتساب او به زادگاهش، قریهٔ دیر، واقع در مَردا از جبل نابلس یا به دلیل انتساب به دیر واقع در مرداوین بیت‌المقدس است (سخاوی، *الضوء*، ۲۴۹/۳؛ همو، *الذیل*، ۱۲۷).

روزگار کودکی ابن‌دیری در بیت‌المقدس سپری شد. وی با هوشی سرشار و حافظهٔ بسیار قوی، در همان کودکی قرآن و سپس کتابهای دیگری از جمله کنز و بخشی از منظومه و تمام مختصر ابن‌حاجب و مشارق عیاض را حفظ کرد. به قول سخاوی وی بیشترین بخش کتاب اخیر را در ۱۲ روز به یاد سپرد (*الضوء*، همانجا). وی ابتدا نزد پدر خود فقه و معانی و بیان آموخت. سپس از کمال شُریحی (سُرَیْحی) فقه و نحو، از خیرالدین معانی و بیان، از شمس‌بن خطیب شافعی اصول فقه و نحو و از محب فاسی نحو آموخت (همانجا). سرانجام در علم فقه و آگاهی از مدارک و اسناد دینی و خبرت و بصیرت در علم خلاف، بلند آوازه شد. در ۷۹۷ ق / ۱۳۹۵م زیارت حج به جای آورد و در همین سفر با شمس قونوی صاحب *دُرَرالبحار* و حافظ الدین بزازی مؤلف *جامع الفتاوی*، دیدار کرد (همان، ۲۵۰/۳).

ابن‌دیری بعدها چندین بار به حج رفت و به دمشق و قاهره سفر کرد و سرانجام در قاهره متوطن گردید و به جای پدر به سرپرستی مدرسهٔ مؤیدیه گماشته شد و در مدرسهٔ ابن ابی‌الفرج و جامع الماردانی به تدریس پرداخت. پس از عزل بدرالدین محمود عینی، قاضی القضاة، در زمان الملک‌العزیز یوسف‌بن الاشرف‌بن برسبای و به وساطت ملک ظاهر چقماق، بر مسند قضای مصر نشست (مجیرالدین حنبلی، ۲۲۷). این مقام نخست به ابن‌الهمام و امین آقسرایی پیشنهاد شد، لکن اینان، با وجود ابن‌دیری، آن را نپذیرفتند (شوکانی، ۲۶۴/۱) وی این مقام را ۲۵ سال و تا ۶ ماه پیش از مرگش ــ که به سبب ضعف پیری از

آن کناره گرفت ــ در اختیار داشت. بعد از استعفای ابن‌دیری، قاضی محب‌الدین‌ابن‌شحنه، قاضی القضاة حنفی به جای او نشست و برادر ابن‌دیری کاتب السّر شد (ابن تغری بردی، ۲۷۱/۱۶).

وی به جهت فضل و دانش چنان شهرت یافته بود که وقتی رسول‌الظاهر، چقماق پیش شاهرخ پسر تیمور رسید، شاهرخ از حال ابن‌دیری جویا شد و از شنیدن خبر سلامت وی شادمان گردید (سخاوی، *الضوء*، ۲۵۱/۳). وی به علت تقوی و صلاح نیز چنان مورد اقبال عامه بود که مردم هنگام خشکسالی، به وی التماس می‌کردند که دعا کند، باشد که به برکت دعای وی خداوند برای آنها باران بفرستد.

ابن‌دیری سرانجام پس از ۹۹ سال زندگی درگذشت (نک: سیوطی، ۱۱۵) و جنازهٔ وی به مؤیدیه حمل و در مقبرهٔ الظاهر خُشقدم به خاک سپرده شد (سخاوی، همان، ۲۵۳/۳).

آثـار: ازابن‌دیری آثاری‌چند به‌جای مانده است که برخی از آنها عبارتند از: *السهام المارقة فی حدالزنادقة* (سخاوی، *الذیل*، ۱۳۳). نام این کتاب در برخی مآخذ *السهام المارقة فی کبد الزنادقة* آمده است (GAL, S, II/144)؛ *فتوی فی الحبس بالتهمة* (سخاوی، همانجا)؛ تکملهٔ *شرح الهدایهٔ* سروجی. این اثر که نیمه تمام مانده در ۶ مجلد است و از باب «اَیمان» آغاز و به باب «مرتد» می‌انجامد؛ همچنین از وی منظومهٔ بلندی به جا مانده که به نعمانیه شهرت دارد (سخاوی، *الذیل*، ۱۳۳ ـ ۱۳۴)؛ حاجی خلیفه جزو آثار ابن‌دیری از رساله‌ای با نام *رسالة فی نوم الملائکة* و عدمه نام می‌برد (۸۹۶/۱). نام این رساله را شوکانی (ص ۲۶۴) *رسالة فی نوم الملائکة هل هوکائن ام لا* و سخاوی *هل تنام الملائکة ام لا* ذکر کرده‌اند (*الذیل*، ۱۳۳)؛ همچنین از رساله‌ای از او به نام *الکواکب النیّرات فی وصول ثواب الطاعات الی الاموات* نام برده شده (سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۵۲۲/۲)؛ کحاله نیز از رساله‌ای از او با نام *شرح المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة* اسم می‌برد (ص ۲۱۳). اصل کتاب *المسایرة*... تألیف کمال‌الدین محمدبن همام‌الدین عبدالواحد مشهور به ابن‌همام متوفی در ۸۶۱ ق / ۱۴۵۷م است (حاجی خلیفه، ۱۶۶۶/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، به کوشش ابراهیم علی طرخان، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الذیل علی رفع‌الاصر*، به کوشش جوده هلال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۵ق؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ شوکانی، محمد، *البدرالطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مجیرالدین حنبلی، ابوالیمن، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نیز: GAL, S.

رضا انزابی‌نژاد

اِبْنِ دیزیل، ابواسحاق، ابراهیم‌بن حسین‌بن علی‌بن دیزیل کسائی همدانی معروف به سیفنْه (د ۲۸۱ ق / ۸۹۴م)، محدث و فقیه. ابن‌دیزیل را به این سبب سیفنه لقب داده بودند که وی هرگاه به عالِمی بر می‌خورد، تا همهٔ احادیث او را نمی‌نوشت او را رها نمی‌کرد. سیفنه نام پرنده‌ای است که گویند هرگاه بر درختی می‌نشیند تمام برگهای آن را یا می‌خورد یا می‌کند و دور می‌ریزد. (سمعانی، ۴۲۵/۱۳؛ فیروزآبادی، ۲۳۵/۴). او را به خاطر کثرت ملازمتش با عَفّان‌بن مسلم، دابّهٔ عفان نیز نامیده‌اند (ذهبی، تذکرة، ۶۰۸/۲).

ذهبی ولادت او را اندکی قبل از ۲۰۰ ق دانسته است (سیر، ۱۸۵/۱۳). وی در حجاز، شام، مصر، عراق و جبال استماع حدیث کرد (صفدی، ۳۴۶/۵) و از کسانی چون عفان‌بن مسلم انصاری و علی‌بن عیاش حِمصی و آدم‌بن ابی ایاس عسقلانی و ابوصالح کاتب اللیث حدیث شنید (سمعانی، ۴۲۴/۱۳؛ ابن‌عساکر، ۲۰۵/۲). قرائت قرآن را نزد قالون که از روات قرائت نافع بوده، آموخت و از او روایت نمود (ابن‌جزری، ۱۱/۱) و به گفته‌ای ۶۰ سال از عمر خود را به منظور جمع حدیث در سفرهای طولانی گذراند (ابن‌عساکر، ۲۰۶/۲). ابوعوانهٔ اسفراینی، احمدبن هارون بَردیجی، عمربن حفص مستملی، احمدبن مروان دینوری و کسان دیگری از او روایت کرده‌اند (ذهبی، سیر، همانجا).

وی در ضبط و کتابت حدیث چندان دقیق بود که می‌گفت اگر کتابم در دستم باشد و احمدبن حنبل در طرف راستم و یحیی‌بن معین در طرف چپم باشند، نگرانی ندارم، یعنی از ضبط و نوشتن آن عاجز نیستم (همان، ۱۸۶/۱۳).

حاکم نیشابوری (همانجا) و ابن‌عساکر (۲۰۵/۲) او را ثقه و امین دانسته و صحت اسناد وی را مورد تأیید قرار داده‌اند. ابن‌حجر پس از نقل گفتهٔ ابن‌قیم جوزیه در *جلاء الافهام* در خصوص تضعیف وی، گوید: ظاهراً ابن‌قیم او را با شخص دیگری اشتباه کرده، زیرا ابن‌دیزیل یکی از حافظان بزرگ بوده است (۴۸/۱؛ قس: ابن‌قیم، ۱۵).

چیزی از آثار ابن‌دیزیل بر جای نمانده و کتاب صفین تنها اثری است که به او منسوب است. ابن‌کثیر (۷۵/۶) کتاب مصنفات را نیز به او نسبت داده و صفین را جزئی از این کتاب دانسته است. ابن ابی‌الحدید (۲۲۲/۲ به بعد، ۲۰۶/۳ ـ ۲۰۸، ۲۵۴/۵، ۲۵۵) قطعاتی از کتاب صفین وی را در *شرح نهج‌البلاغه* نقل کرده که بعضی از آنها را نصربن مزاحم (ص ۳۹۵) نیز از طریق دیگر در کتاب وقعة صفین خود آورده است (قس: ابن ابی‌الحدید، ۲۲۲/۲، ۲۲۴).

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق / ۱۹۱۲م؛ ابن قیم الجوزیه، محمدبن ابوبکر، *جلاء الافهام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *قاموس*؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام

محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م. عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ دَیْصان، نک‌: دیصانیه.

اِبْنِ ذَکْوان، لقب افراد خاندانی بربرنژاد، معروف به بنی‌ذکوان و منسوب به بنی‌سلیم از موالی بنی‌امیه (ابن‌سعید، ۲۱۰/۱؛ قس: پلا، ۶۴). افراد این خاندان از فحص‌البلوط (نزدیک قرطبه) برخاستند (قاضی عیاض، ۶۶۲/۴) و در قرطبه زیستند و در آستانهٔ سقوط خلافت امویان اسپانیا، چندی به قضا، وزارت و امور دیوانی پرداختند. از آن میان، این کسان شناخته شده‌اند:

۱. **ابوبکر (یا ابومحمد) عبدالله بن هرثمة بن ذکوان بن عبدالله ابن عبدوس بن ذکوان اموی** (د ۳۷۰ق / ۹۸۰م)، فقیه و ادیب مالکی مذهب. او از کسانی چون حسن بن سعد و قاسم بن اصبغ و احمدبن عُباده حدیث شنید (ابن‌فرضی، ۲۷۵/۱ - ۲۷۶). پس از عبدالملک‌بن منذر که در ۳۷۰ق در یکی از جنگهای تابستانی (صائفه) کشته شد (لوی پرووانسال، III/145)، ابن‌ذکوان در قرطبه،صاحب‌الرّد (= گروهی از قاضیان که دربارهٔ مسائلی که قاضیان عادی حکم در آن باره را از خود برداشته و به دیگران حواله می‌دادند، داوری می‌کردند، نک‌: نباهی، ۵) شد و تا پایان عمر در آن شغل بود تا اینکه مقارن یکی از جنگهای تابستانی با مسیحیان اسپانیا درگذشت و در قرطبه به خاک سپرده شد (ابن‌فرضی، همانجا). او از نزدیکان المنصور محمدبن ابی‌عامر حاجب مشهور هشام دوم در قرطبه بود (قاضی عیاض، همانجا). ابن‌فرضی او را به دانش و جوانمردی بسیار ستوده است (۲۷۶/۱).

۲. **ابوالعباس احمدبن عبدالله بن هرثمه** (۳۴۲ - ۲۲ رجب ۴۱۳ق / ۹۵۳ - ۲۱ اکتبر ۱۰۲۲م). او نزد پدرش و قاسم‌بن اصبغ و ابن‌لبابه و دیگران دانش آموخت (مخلوف، ۹۹، ۱۰۲). وی از یاران و شاگردان بزرگ محمدبن زرب، فقیه و قاضی مشهور اندلس بود و همو ابن ذکوان را که بر جنازهٔ حکم دوم اموی (د ۳۶۶ق / ۹۷۶م) نماز گزارده بود، وارد شورا (شورای قاضیان؟) کرد (قاضی عیاض، همانجا) و از اینجا می‌توان دانست که ابن‌ذکوان از جوانی به دانش و فقاهت مشهور بوده است. ظاهراً نخستین شغل رسمی او قضای فحص‌البلوط بود (ابن‌بشکوال، ۳۷/۱) و پس از مرگ پدر از سوی المنصور به عنوان صاحب‌الرد، منصب او را گرفت (قاضی عیاض، همانجا). ابن‌ذکوان سالها در همان منصب ماند تا در نیمهٔ محرم ۳۹۲ق، پس از عزل محمدبن یحیی بن زکریا معروف به ابن‌برطال از منصب قضا، المنصور او را منصب قاضی القضاتی قرطبه داد (ابن‌بشکوال، قاضی عیاض، همانجاها؛ لوی پرووانسال، III/120). «قاضی‌الجماعة» که گاه از ابن‌ذکوان با این عنوان یاد کرده‌اند، مفهوم قاضی‌القضاتی دارد. نباهی ابن‌ذکوان را نخستین کسی دانسته که در اندلس این عنوان را یافته است (صص ۵، ۲۱). در این سالها المنصور چنان ابن‌ذکوان را به خود نزدیک کرد که گفته‌اند پایگاهش نزد حاجب مستبد قرطبه از وزیر برتر بود و در قصر خود حجره‌ای خاص او قرار داد که ابن‌ذکوان هر روز بدانجا می‌رفت تا المنصور با او مشاوره و مذاکره کند (همو، ۸۵)، و نیز به هر جنگی که می‌رفت ابن‌ذکوان را با خود می‌برد (قاضی عیاض، ۶۶۳/۴). المظفر عبدالملک بن محمد، پسر و جانشین المنصور نیز چنین بود و افزون بر ابقای ابن‌ذکوان بر منصب قضا، در جمادی‌الاول ۳۹۴ق او را به جای ابراهیم‌بن شرفی که بیمار شده بود به امامت نماز برگزید (همانجا؛ قس: ابن‌بشکوال، ۳۸/۱). اندکی بعد میان قاضی و عیسی‌بن سعید وزیر المظفر به سبب زمینی که وزیر از سفیهی خریده و ابن‌ذکوان آن معامله را باطل دانسته بود، اختلاف افتاد. فعالیت وزیر بر ضد ابن‌ذکوان و اتهام خیانت که بر او وارد ساخت، سبب شد که وی در ۳ ذیحجهٔ ۳۹۴ق / ۲۱ سپتامبر ۱۰۰۴م همراه برادرش ابوحاتم رئیس دیوان مظالم از مناصب خود برکنار شود (قاضی عیاض، ۶۶۳/۴، ۶۶۴؛ ابن‌بشکوال، همانجا). این برکناری چندان به درازا نکشید و ابن‌ذکوان ۹ ماه، بعد مجدداً به شغل پیشین بازگشت و المظفر در کارهای دولت همواره با او رای می‌زد (قاضی عیاض، ۶۶۴/۴). عبدالرحمن الناصر معروف به سانچوئلو[1] (سانچوی کوچک) برادر و جانشین المظفر نیز ابن‌ذکوان را در منصب قضا ابقا کرد و علاوه بر آن وزارت خود را نیز به او واگذاشت و این نخستین بار بود که در اندلس یک نفر مقام قضا و وزارت را همزمان عهده‌دار می‌شد. عبدالرحمن نیز از پشتیبانی همه‌جانبهٔ ابن‌ذکوان برخوردار بود، چنانکه وقتی خواست خود را به ولایتعهدی هشام اموی نامبردار کند، ابن‌ذکوان قاضی و ابن‌بُرد کاتب نخستین کسانی بودند که با او هماهنگ شدند و قاضیان زیر نفوذ ابن‌ذکوان نیز بدان کار گردن نهادند و ابن‌ذکوان خود نخستین کسی بود که ولایتعهد نامه‌ای را که ابن‌برد تهیه کرده بود، در ربیع الاول ۳۹۹ ق امضا کرد (ابن عذاری، ۴۳/۳ - ۴۶ و متن ولایتعهدنامه در همانجا؛ لوی پرووانسال، II/295؛ دوزی، II/282). این واقعه کسانی را که دولت اسلام در اندلس را فقط بر شانهٔ امویان استوار می‌دیدند، خوش نیامد و آن را بدعتی شمردند. هم از این روست که برخی ابن‌ذکوان را به سختی نکوهش کردند و دین‌شکن و دشمن حقش نامیدند (ابن‌ابار، ۲۷۱/۱، ۲۷۲). ولایتعهدی الناصر چندان نپایید و اندکی بعد عامریان توسط محمدبن هشام بن عبدالجبار ملقب به مهدی و پسرعموی هشام‌المؤید خلیفهٔ رسمی و ضعیف اموی منقرض شدند.

محمدبن هشام که با ابن‌ذکوان کینه می‌ورزید، به سبب شهرت و منزلت وی، جز آنکه عنوان قاضی القضاتی او را تغییر دهد کاری نکرد (قاضی عیاض، همانجا). با اینهمه هنگامی که مهدی به دروغ مرگ هشام‌المؤید را شایع کرد تا خلافتش راست شود، ابن‌ذکوان این شایعه را تأیید کرد و بر جنازهٔ کسی دیگر نماز گزارد. چون بربرها بر مهدی شوریدند، ابن‌ذکوان به دستور او با شورشیان به مذاکره پرداخت و

1. Sanchuelo

اعلام کرد که هشام زنده است و مهدی به نیابت از او حکم می‌راند، اما کاری از پیش نبرد و شورش ادامه یافت (لوی پروونسال، II/311؛ دوزی، II/296؛ قس: ابن‌عذاری، ۸۷/۳).

سلیمان المستعین چون به خلافت نشست (ربیع‌الاول ۴۰۰ق) ابن‌ذکوان را بر منصب قضا ابقاء کرد (ابن‌عذاری، ۹۲/۳) و در خلافت دوم المهدی (شوال ۴۰۰ق) نیز بر همان شغل بماند. چون المهدی کشته شد و هشام‌المؤید باز به خلافت نشست (ذیحجهٔ ۴۰۰ق) بربرها به رهبری سلیمان المستعین در قرطبه به مخالفت برخاستند و ظاهراً ابن‌ذکوان به آنان گرایش یافت (ابن‌سعید، ۲۱۰/۱). واضح صقلبی حاجب هشام که ابن‌ذکوان را مخالف خود می‌دید، نزد خلیفه او را به طرفداری از المستعین متهم کرد و همین معنی سبب شد که ابن‌ذکوان در ۵ جمادی‌الاول ۴۰۱ق با برادرانش ابوحاتم و ابوعمر از قرطبه به المریه و از آنجا به وهران[1] تبعید شود (قاضی عیاض، ۶۶۵/۴ ـ ۶۶۶ ابن‌بشکوال، ۳۸/۱). ابن‌ذکوان پس از قتل واضح به اندلس بازگشت، ولی از پذیرش منصب قضا خودداری کرد (ابن‌بشکوال، همانجا؛ ابن‌سعید، ۲۱۱/۱). چون المستعین و بربرها در شوال ۴۰۳ق به قرطبه تاختند و مردم از مقاومت فروماندند، ابن‌ذکوان به امان‌خواهی نزد مستعین رفت و برای مردم امان گرفت (ابن‌عذاری، ۱۱۲/۳). با اینهمه در خلافت دوم المستعین باز از قبول قضا خودداری کرد و خلیفه‌نیز تا پایان عمر (محرم ۴۰۴ق) به احترام ابن‌ذکوان آن منصب را به هیچ کس نداد (نباهی، ۸۹). سرانجام ابن ذکوان پس از ۷۱ سال زندگی درگذشت و پس از آنکه برادرش ابوحاتم براونماز گزارد، در مقبرهٔ بنی عباس قرطبه به خاک سپرده شد (ابن بشکوال، همانجا).

ابن ذکوان مردی بلندپایه، محتشم، فاضل، پاکدامن و در قضا قاطع بود (قاضی عیاض، ۶۶۲/۴، ۶۶۶؛ ابن‌بشکوال، همانجا). احمدبن زیدون شاعر معروف بعدها ابن‌ذکوان را رثا گفت و داستان رنج و تبعید او را بیان کرد (پالنسیا، ۸۰؛ عبدالعزیز، ۶۱). ابن خاقان (ص ۱۹) اشعاری از ابوعامر بن شُهید در رثای ابن ذکوان آورده و یادآور شده که این شاعر از یاران نزدیک ابن ذکوان بوده است و قاضی عیاض (۶۶۷/۴) نیز از اشعار ابوعامر در رثای احمدبن عبدالله بن ذکوان یاد کرده است، ولی شارل پلا (صص ۴۱، ۶۵) در اینکه مراد از ابن ذکوان، احمد بن عبدالله بن ذکوان باشد،تردید کرده است، اما با توجه به آنکه ابن شُهید در همان شعر، ابوحاتم محمدبن عبدالله برادر احمد را تسلیت گفته، به احتمال قوی، مراد شاعر همان احمد بن عبدالله بوده است.

۳. **ابوحاتم محمدبن عبدالله بن ذکوان (۳۴۴ ـ ۴۱۴ ق / ۹۵۵ ـ ۱۰۲۳م).** او نیز مانند برادرش احمد نزد پدر و ابوبکر محمدبن زرب فقه آموخت. قضای قُرَیش و چند جای دیگر، از نخستین مشاغل رسمی او بود (ابن بشکوال، ۴۷۷/۲). المظفر عامری وی را به ریاست دیوان مظالم برگماشت و چون برادرش احمد با المظفر به جنگ می‌رفت، ابو حاتم به جای او به قاضی القضاتی می‌نشست (قاضی عیاض،همانجا)، اما مدتی بعد که امیر، احمدبن ذکوان را به سعایت عیسی بن سعید وزیر برکنار کرد، ابوحاتم را نیز از دیوان مظالم برداشت (همو، ۶۶۴/۴). با اینهمه وی در ارسال خبر خیانت وزیر به المظفر که موجب اعدام او شد، تعمدی نداشت (ابن عذاری، ۳۲/۳؛ قس: دوزی، III/209). در ۴۰۱ ق در واقعهٔ تبعید بنی ذکوان، ابوحاتم نیز به المریه و وهران تبعید شد، ولی مدتی بعد به اندلس بازگشت و مانند برادر از پذیرفتن مشاغل دولتی خودداری کرد. سرانجام پس از درگذشت ابوحاتم، قاضی عبدالرحمن بن بشر براو نماز گزارد و همانجا در قرطبه به خاکش سپردند (ابن بشکوال، همانجا).

۴. **ابوبکر محمدبن ذکوان (۳۹۵ ـ ۳ ربیع الاول ۴۳۵ ق/ ۱۰۰۵ ـ ۱۰ اکتبر ۱۰۴۳م)،** پسر ابوالعباس احمد سابق الذکر. او از ابوالمطرف القنازعی و قاضی یونس بن عبدالله و دیگران علم آموخت (همو، ۴۹۷/۲). نخست در روزگار حکومت یحیی بن علی حمودی (۴۱۲ ـ ۴۲۷ ق / ۱۰۲۱ ـ ۱۰۳۶م) در مالقه به وزارت نشست (ابن بسام، ۲ (۱) /۱۵). وی ظاهراً به مشاغل رسمی علاقه‌ای نداشت، چنانکه وقتی مردم قرطبه خواستار قضای او شدند، نپذیرفت تا پای فشردند و وی از سوی ابوالحزم بن جَهْوَر فرمانروای قرطبه برمسند قضا نشست (۴۲۹ ق). ابن ذکوان در این مقام چنان دادگری نشان داد که مردم به ستایش از او پرداختند (ابن سعید، ۷۰/۱؛ ابن بشکوال، همانجا) و قاضی عیاض (۶۶۶/۴) او را جانشین راستین پدرش شمرده است. با اینهمه بیش از یک سال در آن مقام نماند و در شعبان ۴۳۰ ق استعفا کرد. وی سرانجام مقارن آغاز حکومت یار نزدیکش ابوالولید بن جهور در حدود ۴۰ سالگی درگذشت و در قرطبه کنار پدر خود به خاک سپرده شد (ابن سعید، ابن بشکوال، همانجاها).

۵. **ابوعلی حسن‌بن‌ذکوان (ح ۳۷۰ ـ ۱۱ ذیقعدهٔ ۴۵۱ ق/ ۹۸۰ ـ ۱۹ دسامبر ۱۰۵۹م)،** پسر ابو حاتم محمد سابق الذکر. در ایام کشمکشهای ملوک الطوایف در قرطبه به امر حسبت اشتغال داشت (قاضی عیاض، ۶۶۷/۴) و سپس ابوالولید بن جهور، او را پس از ابومحمدعبدالله بن المکوی برمنصب قضا نشاند (۴۳۵ ق/۱۰۴۴م)، ولی از نظر علمی سزاوار آن مقام نبود. با اینهمه نزدیک به ۵ سال برآن شغل ماند و سپس برکنار شد (۴۴۰ ق / ۱۰۴۸م) و تا پایان عمر در خانه نشست و جز مسجد جایی نمی‌رفت. وی پس از ۸۰ و اند سال زندگی، در قرطبه درگذشت (ابن بشکوال، ۱۳۶/۱؛ ابن سعید، ۱۶۰/۱، ۱۶۱). ابن بسام (۱(۴)/۲۸) از ابن ذکوانی یاد کرده که ابن شُهید شاعر در مجلس او شعری سرود و پلا او را همان ابوعلی حسن دانسته است (EI²). ابن سعید نیز از ابن ذکوان به بدی و بی‌دانشی و بدخلقی یاد کرده است (۱۶۱/۱).

۶. **ابوالعباس احمد بن ذکوان،** پسر ابوحاتم محمد. از زندگی او اطلاعی در دست نیست. گویا نامزد وزارت یحیی بن علی حمودی بوده

---

1. Oran

است و ابن بسام (۲/(۱) / ۱۵) با اشاره به این معنی، او را به اشتباه برادر ابوبکر محمد و پسر ابوالعباس احمد دانسته است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولان و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۴۹م؛ پلا، شارل، *ابن شُهید اندلسی، حیاته و آثاره*، عمان، ۱۹۶۵م؛ عبدالعزیز، ضحی، *ابن زیدون حیاته و شعره*، دمشق، دارکرم؛ قاضی عیاض، ابوالفضل، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نباهی مالقی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نیز:
EI²; Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, ed., E. Lévi-Provençal, Leiden, 1932; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953.

صادق سجادی

اِبْنِ ذَکْوان، ابوعمرو عبدالله‌بن احمدبن بشیر دمشقی (۱۷۳ - ۲۴۲ ق/ ۷۸۹ - ۸۵۶م)، یکی از دو راوی قرائت ابن عامر از قاریان هفتگانه. ابن جزری (غایة، ۴۰۴/۱) به تفصیل نسب قریشی او را ذکر کرده است. در برخی منابع کنیهٔ او «ابو محمد» آمده است (نک: ابن عساکر، ۲۹۶). او ساکن دمشق بود و مدتی امامت مسجد جامع آنجا را بر عهده داشته است (ابن عساکر، همانجا). ابن ذکوان قرائت ابن عامر را از ایوب‌بن تمیم، به روایت از یحیی‌بن حارث ذماری آموخت (ابن مجاهد، ۸۷، ۱۰۱ ؛ ابن‌مهران، ۳۹) و اینکه مقدسی از قرائت او نزد یحیی سخن گفته (ص ۱۴۳) خطاست. دو راوی عمدهٔ ابن ذکوان هارون بن موسی اخفش و محمدبن‌موسی صوری هستند که غالب طرق روایت ابن ذکوان از ابن عامر به آن‌دو ختم می‌شود (نک: ابن جزری، *النشر*، ۱۳۹/۱ - ۱۴۳). روایت احمدبن یوسف تغلبی از او در برخی از منابع متقدم چون سبعهٔ ابن مجاهد (همانجا)، تیسیر دانی (ص ۱۳)، کامل هُذَلی، مستنیر ابن سوّار (ابن‌جزری، *غایة*، ۱۵۳/۱) و قراءات اندرابی (ص ۷۸) و روایت محمدبن قاسم اسکندرانی از او در کامل هذلی و مبهج سبط خیاط (ابن جزری، همان، ۲۳۲/۲) دیده می‌شود (نیز نک: همو، تحبیر، ۲۶ - ۲۷). ولیدبن عتبه و ابوزرعهٔ دمشقی او را به‌عنوان متبحرترین‌عالم قرائت ستوده‌اند (ابن‌حجر، ۱۴۰/۵ - ۱۴۱). در بین دو راوی ابن عامر، روایت ابن ذکوان بیش از هشام شهرت داشته، چنانکه به‌عنوان نمونه ابن‌جزری در *النشر* (۱۳۵/۱ - ۱۴۳) روایت او را از ۷۹ طریق و روایت هشام را از ۵۱ طریق گرد آورده است. ابن ذکوان در اختلافات خود با هشام اغلب روش واحدی را که بتوان از آن قواعدی استخراج نمود، اتخاذ نکرده است. مثلاً می‌توان به نظرات نه چندان یکنواخت او در مورد ادغام متقاربین (مکی، ۱۴۴/۱ - ۱۴۹ ؛ دانی، ۴۱ - ۴۵)، اشاره کرد. همچنین او در موارد اختلاف بین تشدید و تخفیف یک حرف (همو، ۱۲۳ - ۲۲۰؛مکی، ۵۲۲/۱)، وصل هاء به یاء (مکی، ۴۳۹/۱، ۴۷۰؛ دانی، ۱۰۵، ۱۱۱) و نیز تخفیف یا تحقیق همزه (مکی، ۹۱/۲؛ دانی، ۱۲۸، ۱۴۹، ۲۲۴) روش یکنواختی در پیش نگرفته است، به هرحال منشأ این اختلافات شاید بیشتر اختلاف در نقل بوده تا قاعده و قیاس. معذلک گرایش به برگزیدن قرائت ثقیل بر خفیف (مکی، ۳۸۲/۱، ۶۹/۲ ؛ دانی ۱۹۱) میل به اماله و اشمام (مکی، ۱۷۴/۱، ۱۸۱ - ۱۸۳، ۲۲۹؛ دانی، ۵۰ - ۵۱) را می‌توان تا حدودی از وجوه تمایز ابن ذکوان از هشام دانست، و گرایش او به تحقیق همزتین را به‌عنوان قاعده‌ای در روایت ابن ذکوان به شمار آورد (به‌عنوان نمونه نک: مکی، ۷۴/۱، ۲۷۳/۲، ۳۲۸؛ دانی، ۲۱ - ۳۲ ، ۱۹۹ ، ۲۱۲). باید گفت که گاه ابن ذکوان در برابر قاریان هفتگانه قرائت منفردی را به ابن عامر نسبت داده است (به‌عنوان نمونه دانی، ۱۰۰،۱۰۵،۱۴۱). در مورد راویان از ابن ذکوان باید گفت که‌در روایت از او در موارد بسیاری دچار اختلاف شده‌اند (به‌عنوان نمونه دانی، ۴۲،۵۱،۷۱).

دانی در *جامع البیان* ذکر کرده که ابن ذکوان قرائت نافع، یکی دیگر از قاریان هفتگانه (حروفِ وی) را نیز از طریق اسحاق ابن المسیبی فرا گرفته است (نک: ابن جزری، *غایة*، ۴۰۴/۱). نیز بنا به تصریح دانی و هذلی، ابن ذکوان در هنگام ورود کسایی از قاریان هفتگانه به دمشق قرائت را از او آموخته (همان، ۵۳۶/۱،۵۳۷) و گرچه ذهبی صحت این روایت را مورد تردید قرار داده (۱۶۴/۱؛ نک: ابن جزری، ۵۳۷)،ولی ابن جزری دلایلی بر صحت آن اقامه کرده است.

ابن ذکوان در حدیث نیز دستی داشته و ابن عساکر فهرستی از مشایخ روایی او را به‌دست داده که از آن میان می‌توان وکیع، بقیة ابن ولید، ابن ابی فدیک و ولیدبن مسلم را نام برد (ص ۲۹۶). از راویان او ابو داوود سجستانی، ابن ماجه، بسوی، ابو حاتم رازی، محمدبن معافی، بقی بن مخلد قابل ذکرند (ابن ماجه، ۱۵/۱، جم؛ ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۵؛ بسوی، ۱۲۲/۱، ۱۵۹/۳؛ ابن حبان، ۳۶۰/۸؛ ابن عساکر، ۹۶، ۲۹۷؛ ابن حجر، ۱۴۰/۵). از نظر رجالی ابن حبان (همانجا) او را در ثقات آورده و ابو حاتم او را صدوق شمرده (ابن ابی حاتم، همانجا) و ابن معین گفته «لیس به بأس» (ابن عساکر، ۲۹۸). احادیث ابن ذکوان را می‌توان به‌طور پراکنده در کتب حدیث یافت (به‌عنوان نمونه، نک: ابن ماجه، جم ؛بسوی، ۱۵۹/۳). در منابع ذکر شده است که او اثری تحت عنوان: *اقسام القرآن و جوابها و ما یجب علی قارئ القرآن عند حرکة لسانه* داشته (ابن جزری، غایة، ۴۰۵/۱) که نشانی از آن نداریم. نیز دانی در *التیسیر* (ص ۱۸۷) مطلبی را از کتابی از ابن ذکوان در قرائت ابن عامر نقل‌کرده که دربارهٔ مشخصات آن توضیح بیشتری نداده است. همو در *التیسیر* (ص ۱۹۴) و غیر آن (نک: ابن جزری، *غایة* ،۱۵۲/۱)، به نسخه‌هایی اشاره کرده که شاگردان ابن ذکوان، اخفش و تغلبی، روایت او را در آنها ثبت کرده‌اند.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛

ابن جزری، محمدبن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق* (عبادة بن اوفی ـ عبدالله بن ثوب)، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن ماجه، محمدبن یزید، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزة حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴ م؛ دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اتو پرتزل، استانبول، ۱۹۲۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مکی بن ابی طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ رازی، ابو محمد جعفربن احمد بن علی قمی، محدث و فقیه امامی در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. شیخ طوسی (ص ۴۵۷) نام پدر وی را علی ابن احمد آورده است. از جزئیات زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست، همین مقدار می‌دانیم که وی ساکن ری بوده است (ابن رازی، *جامع الاحادیث*، ۳). ابن رازی در آثار خود اسامی جمعی از شیوخ خود را در سلسلهٔ اسناد آورده که از آن جمله می‌توان از سهل بن احمد دیباجی، محمد بن همام اسکافی، حسن بن حمزهٔ علوی، صاحب بن عبّاد وزیر آل بویه، شیخ صدوق و ابو عبدالله محمد بن احمد صفوانی یاد کرد. وی از ابوالمفضل شیبانی نیز به اجازه روایت کرده است (همو، «المسلسلات»، ۱۰۸). ابن رازی در بعضی از نسخ *رجال* طوسی توثیق شده (ابن داوود، ۸۶؛ قهپایی، ۳۱/۲؛ قس: طوسی، همانجا) ونیز ابن طاووس در *الدروع الواقیة* او را مدح کرده است (نوری، ۳۰۸/۳). از شاگردان وی تنها محمدبن علی بن احمد بن جعفر دقّاق را می‌شناسیم که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را از او روایت کرده است (تفسیر، ۹).

آثـار چـاپـی: ۱. *الاعمال المانعة من دخول الجنة*، که به اختصار *المانعات* نیز گفته می‌شود و مشتمل بر روایاتی است که بیانگر اعمال باز دارنده از ورود به بهشت است؛ ۲. *جامع الاحادیث* که احادیث به ترتیب حروف الفبا در آن جمع‌آوری شده و مشتمل بر ۱٬۰۰۰ حدیث نبوی است؛ ۳. *العروس* که در آن از فضایل و آداب روز جمعه سخن رفته است. این اثر از آن رو عروس نامیده شده که در نخستین حدیث آن (ص ۴۶) کلمهٔ عروس به کار رفته است؛ ۴. *الغایات* که در آن احادیثی گرد آوری شده که با افعل تفضیل آغاز می‌شود؛ ۵. *المسلسلات* کـه در آن برخی اخبار مسلسل گرد آمده است؛ ۶. *نوادر الاثر فی علی (ع) خیرالبشر* کـه در آن حدیث نبوی «عَلیٌّ خَیْرُ البشر» از بیش از ۷۰ طریق جمع‌آوری شده است. این ۶ اثر به صورت مجموعه‌ای در یک مجلّد در تهران (۱۳۶۹ ق) به چاپ رسیده است.

آثار منسوب: ۱. *الامام و المأموم* (یا *ادب الامام و المأموم*) که شهید ثانی (ص ۳۶۳) از آن نقل کرده است (قس: خوانساری، ۱۷۲/۲)؛ ۲. *دفن المیت*، که خود ابن رازی («الغایات»، ۹۸) به آن اشاره کرده است؛ ۳. *المنبئ عن زهد النبی* (ص) که به اختصار *زهد النبی* (ص) خوانده می‌شود. این کتاب مورد استفادهٔ ابن طاووس (ص ۱۶۱) و ابن فهد (صص ۲۰ ـ ۲۱) قرار گرفته است.

مآخذ: ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن رازی، جعفر بن احمد، «الاعمال المانعة...»، «العروس»، «الغایات»، «المسلسلات»، «نوادر الاثر...»، *جامع الاحادیث*، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *فلاح السائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ ابن فهد، احمدبن محمد، *التحصین*، قم، ۱۴۰۶ ق؛ *تفسیر منسوب به امام حسن عسکری* (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *روض الجنان*، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ قهپایی، عنایت الله، *مجمع الرجال*، قم، ۱۳۸۴ ق؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ راسْمَنْدی، نک: آل صاعد.

اِبْنِ راعی، محمد بن مصطفی بن خداویردی (۱۱۱۹ ـ ۱۱۹۵ ق / ۱۷۰۷ ـ ۱۷۸۱ م)، کاتب، ادیب و شاعر حنفی مذهب دمشقی. وی در دورانی می‌زیست که نزد نویسندگان معاصر به «عصر انحطاط ادبی» شهرت دارد. آگاهی ما از زندگی وی محدود به آن مختصری است که مُنَجّد («ترجمة جدیدة»، ۶۹۳ ـ ۶۹۴) از نسخهٔ خطی *سلک الدرر* نقل کرده است. به گفتهٔ مرادی صاحب *سلک الدرر* وی در دمشق متولد شد و دانش و هنر نویسندگی را از بزرگان آن دیار فراگرفت و نزد محمد عاصم بن عبدالمُعطی، یکی از کاتبان بزرگ دمشق، به کمال رسید و در نظم و نثر مهارت یافت. او در نوشتن خطهای گوناگون: رقعی، دیوانی، سیاقت و نسخ چیره دست بود.

ابن راعی فارسی و ترکی را به خوبی می‌دانست و قادر بود رسائل دیوانی را به شیوه‌های گوناگون بنگارد. او ضمن اینکه در شمار کاتبان اوقاف حرمین بود، در «باب الدفتری» دمشق به کار «مقاطعه» نیز اشتغال می‌ورزید. وی برای هنر نمایی شعر می‌سرود، در شعر به هجا گرایش داشت و مردم را به زخم زبان خویش می‌آزرد، اما لطیفه گوییها و نکته پردازیهای او نیز همه جا مشهور بود. در اواخر عمر به بیماریهای گوناگون دچار شد و سرانجام در تیره روزی درگذشت.

اطلاع ما از اشعار و رسائل فراوانی که وی از خود به جای گذاشته، محدود به کتابی به نام *البرق المتألق فی محاسن جِلّق* معروف به *محاسن الشام* است (بغدادی، ۳۳۱/۲). از این دو عنوان چنین بر می‌آید که مراد نویسنده از جِلّق همانا شام است و نه منحصراً محله‌ای در دمشق، چنانکه فؤاد سید پنداشته است(۲)(۳)/ ۴۵) ، یا قریه‌ای در نزدیکی آن (قس: یاقوت، ۱۵۴/۲)، زیرا ابن راعی در این کتاب که در ۱۱۷۱ ق به پایان رسانده، آنچه را به نثر یا به نظم در مدح دمشق دیده،

گرد آورده است. این کتاب با ارجوزه‌ای در ۱۸۴ بیت آغاز می‌شود که دربارهٔ زیباییهای دمشق، گردشگاهها، گلها و گیاهان، نهرها، دره‌ها و چشمه‌های اطراف آن است. از جهتی دیگر می‌توان آن را نمونه‌ای جالب از ادبیات جغرافیایی دانست (منجّد، «ارجوزة...»، ۲۲۶). از این اثر نسخه‌ای خطی در کتابخانهٔ عارف حکمت مدینه و نسخه‌ای در کتابخانهٔ تیموریه (شم ۲۱۸۷) و نسخهٔ ناقصی در دارالکتب المصریة (نک: منجد، معجم، ۳۷۱ ـ ۳۷۲) و نیز نسخه‌ای به خط مؤلف در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۱۹/۵) و نسخه‌هایی دیگر در برلین و وین موجود است (GAL, II, 362; GAL, S, II/390).

مآخذ: بغدادی، هدیة؛ خدیویه، فهرست؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة (تاریخ)، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ منجد، صلاح الدین، «ارجوزة فی محاسن دمشق»، مجلة المجمع العلمی العربی، س ۲۷، شم ۲، دمشق، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ همو، «ترجمة جدیدة لابن خداوِردی»؛ همان، س ۳۴، شم ۴، دمشق، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ همو، معجم المورخین الدمشقیین، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAL,S.

سیمین محقق

اِبْنِ‌راوَنْدی، ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد بن اسحاق، مشهور به ابن‌راوندی، یا ابن‌رَوَندی (ابوالحسین خیاط، ۱۷۳؛ ماتریدی، ۱۹۳)، یا ابن ریوندی (ابن‌جوزی، ۹۹/۶؛ذهبی، سیر، ۵۹/۱۴)، یکی از متکلمان مشهور به الحاد سدهٔ ۳ق/۹م.

زندگی: از تاریخ دقیق تولد و آغاز زندگی او دانسته‌های روشنی در دست نیست. بیشتر منابع بر جای مانده، نوشته‌های مخالفان اوست که در رد عقایدش پرداخته‌اند، و در آنها که اندکی از بسیار است، چیزی دربارهٔ شرح احوال او نمی‌یابیم. بر پایهٔ گزارشهای مسعودی (۲۳۷/۷) و ابن‌خلکان (۹۴/۱) او در ۴۰ سالگی درگذشته است. بنابراین با توجه به تاریخ ۲۴۵ ق/۸۵۹م که این دو برای وفات او ذکر کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌راوندی در حدود ۲۰۵ق/۸۲۰م متولد شده است. پاول کراوس[1] در مقالهٔ خود به نام «بررسیهایی دربارهٔ تاریخ الحاد در اسلام[2]» یادآور شده است که تولّد ابن‌راوندی در حدود ۲۱۰ق برای تمام نویسندگان ثابت است (XIV/375). با وجود این، نیبرگ[3] سالهای ۲۰۵ تا ۲۱۵ق را پیشنهاد کرده است (ص 131).الاعسم (ص 7) در مقدمهٔ فضیحة المعتزلهٔ ابن‌راوندی، سخن مسعودی را پذیرفته و تولد او را در ۲۰۵ ق ذکر کرده که به نظر درست‌تر می‌رسد. دربارهٔ تاریخ مرگ ابن‌راوندی نیز نقطه‌های تاریکی وجود دارد. مسعودی (همانجا) تاریخ درگذشت او را ۲۴۵ق/۸۵۹م، ابن‌خلکان (همانجا) ۲۴۵ و ۲۵۰ق/۸۶۴م و یافعی (۱۴۴/۲) ۲۴۳ق را نیز ذکر کرده‌اند، هر چند یافعی در جای دیگر حدود ۳۰۰ق/۹۱۳م را آورده است (۲۳۷/۲). در مقابل این سالها، ابوالفدا (۷۷/۳)، ابن‌وردی (۳۷۲/۱) و ابن‌شحنه (۱۸۷/۱۱) ۲۹۳ق/۹۰۶م، ابن‌جوزی (۹۹/۶)، عباسی (۷۷/۱)، صفدی (۲۳۸/۸)، ابن‌تغری بردی (۱۷۵/۳) و ابن ایبک (ص ۸۲) ۲۹۸ ق، ذهبی (دول الاسلام،۱۶۵) ۳۰۰ق، ابن عماد (۲۳۵/۲) و حاجی خلیفه (۱۲۷۴/۲، ۱۴۰۳، ۱۴۲۳، ۱۴۵۰) ۳۰۱ق

را، تاریخ مرگ او نوشته‌اند. نیبرگ در بحث انتقادی خود در مقدمهٔ الانتصار (ص ۴۰) به این نتیجه رسیده است که سال درگذشت او را می‌توان حدود ۳۰۰ق تخمین زد (قس: کراوس، XIV/372). دلایلی که نیبرگ را به این نتیجه رسانده (صص ۴۰ـ۴۲)، اینهاست:

۱. ابن مرتضی در المنیة و الامل (صص ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹) ابن‌راوندی را در طبقهٔ هشتم معتزلیان، یعنی در ردیف معاصران ابوالحسین خیاط (د ح ۳۰۰ق/۹۱۳م)، ابوعلی جُبّائی (د ۳۰۳ق) و ابوالقاسم بلخی کعبی (د ۳۱۹ق) آورده است.

۲. ابن راوندی در فضیحة المعتزله (125,127,165؛ ابوالحسین خیاط، ۶۱،۱۰۲، ۱۰۳) ابوزُفَر و ابومجالد را که هر دو از طبقهٔ هشتم هستند، نام می‌برد و سخن آنان را رد می‌کند.

۳. عباسی در کتاب معاهد التنصیص (تألیف در ۷۳۴ق/۱۳۳۴م) بدون ذکر مأخذ می‌نویسد: ابوعلی جبائی و ابن راوندی در حال مباحثه‌ای دربارهٔ بلاغت و فصاحت قرآن بر روی پل بغداد دیده شده‌اند (ص ۷۷) و همو می‌افزاید که «او بیش از ۸۰ سال زیست... و به گفتهٔ ابن‌نجار در ۲۹۸ق/۹۱۱م درگذشت» (همانجا؛ قس: ابن‌ایبک، ۸۲).

با انتقاداتی که بر طبقه‌بندی ابن مرتضی وارد است، آرای او در این زمینه اعتبار چندانی ندارد: ابوزفر، بنابر گفتهٔ ابوالحسین خیاط (ص ۶۱)، از هشام فُوَطی که از طبقهٔ ششم و از معاصران مأمون عباسی (خلافت: ۱۹۸ـ۲۱۸ق/۸۱۴ـ۸۳۳م) است (قس: کراوس، XIV/375)، در حالی که ابن‌مرتضی (ص ۱۸۰) او را از طبقهٔ هشتم به شمار آورده است. همچنین ابن‌مرتضی آشکارا می‌گوید که ابوزفر، ابوهُذَیل عَلّاف و ابوموسی مردار را دیده است (ص ۱۶۸). اما این ابوموسی که ابن مرتضی او را در طبقهٔ هفتم آورده است، شاگرد بشربن مُعتَمِر (د ۲۱۰ق) بوده و ابوهذیل نیز در صد سالگی در ۲۲۵ یا ۲۳۵ق در گذشته است (نک: کراوس، XIV/376). پس ابوزفر فقط هنگامی می‌تواند به طبقهٔ هشتم تعلق داشته باشد که دست کم در پایان قرن ۳ق درگذشته باشد، ولی منابع ما چیزی دربارهٔ طول عمر ابوزفر و دیگر ویژگیهای زندگی او نمی‌گویند.

نظیر این سخنان را می‌توان دربارهٔ ابومجالد نیز به میان آورد: ابن‌مرتضی او را در طبقهٔ هشتم قرار داده است (ص ۲۸) و بنابر آنچه نیبرگ بررسی کرده، ابوالحسین خیاط از شاگردان او به شمار می‌آمده است (ص ۲۰۷)، اما از یک سو ابومجالد هم‌دورهٔ جعفربن حرب، جعفربن مبشر و ابوموسی مردار معرفی می‌شود و از سوی دیگر ــ چنانکه ذکر شد ــ استادِ ابوالحسین خیاط بوده است. کراوس از این عبارت چنین استنباط کرده است که ابوالحسین خیاط در سنین نوجوانی شاگرد ابومجالد بوده است (XIV/376). دلیل سوم نیبرگ نیز با توجه به اصل سخن ابن‌نجار تضعیف می‌شود. وی می‌نویسد: «هلک ابن الراوندی و له ستّ و ثلاثون سنة مع ما انتهی الیه من التوغّل فی

1. Paul Kraus 2. "Beiträge..." 3. Nyberg

المخازی، و ذلک فی سنة ثمان و تسعین و مأتین» (ص ۸۲). بر پایهٔ این سخن، ابن‌راوندی بایست در حدود ۲۶۲ق متولد شده باشد و این با آنچه در همهٔ منابع آمده است، مغایرت دارد.

ابن‌راوندی را گروهی اهل راوند کاشان و برخی دیگر از مروالرود خراسان دانسته‌اند که در بغداد ساکن بوده است (ابن‌ندیم، ۲۱۶؛ ذهبی، سیر، ۶۰/۱۴؛ صفدی، ۲۳۲/۸). احتمالاً خانوادهٔ او میان سالهای ۲۱۰ـ۲۱۵ق/۸۲۵ـ۸۳۰م خراسان را ترک کرده‌اند (الاعسم، 11). ابن‌جوزی می‌نویسد: گفته‌اند که پدرش یهودی بود و او اسلام آورد، و یکی از یهودیان به مسلمانان می‌گفت: این مرد کتابتان را بر شما تباه نکند، همچنانکه پدرش تورات را بر ما تباه کرد (۹۹/۶). اقبال عقیده دارد که این نسبت هم باید یکی از تهمتهایی باشد که به او بسته‌اند (ص ۸۹؛ قس: الاعسم، 12-11). با این حال گوییدی می‌نویسد: وی پس از پذیرفتن ظاهری اسلام به معتزلیان پیوست و به نگارش کتابهایی در عقاید معتزله همت گماشت (ص 19). ابوالحسین خیاط از او به عنوان یک معتزلی در بغداد یاد کرده (ص ۱۰۲؛ نک: کراوس، XIV/378) و همو برادر و عم ابن‌راوندی را نیز در شمار معتزلیان آورده است (ص ۱۴۹). ابن‌راوندی دوران بلوغ فکری خود را در بغداد گذرانید و چندی از پیروان برجسته و فعّال معتزله به شمار می‌آمد،امّا سرانجام آنان او را به زندقه متهم کردند و از مکتب خود راندند (نیبرگ، 132). منابع تصویر روشنی از زندگی و فعالیت او پیش از طغیانش بر ضد معتزلیان به دست نمی‌دهد.

ابن‌راوندی بعد از دوری جستن از معتزلیان با دشمنان سرسخت آنان درآمیخت (گوییدی، همانجا). ابوالحسین خیاط (صص ۱۰۲،۱۷۳) می‌نویسد که معتزلیان خود زمینهٔ طرد او را فراهم نمودند. نفرت او از این اخراج (همو، ۱۰۲) سبب شد تا او خط بطلان بر اعتقادات یاران قدیمی خود بکشد و کتابهایی در رد عقاید آنان بنویسد که همین امر سرنوشت او را رقم زد. نگارش کتابهای *فضیحة المعتزلة* و *الامامة* مربوط به همین ایام است (همو، ۱۰۲). در *الفهرست*، کتاب *الامامة* او از جمله آثار دوران فساد او شمرده شده است (ابن ندیم، ۲۱۷). اما نظر «کراوس» این است که ابوعیسی ورّاق او را بر آن داشت تا برای همیشه همهٔ روابطش را با فرق و مذاهب اسلام قطع نماید. احتمالاً دو کتاب *الدامغ* و *الزمرد* در این زمان نوشته شده است (کراوس، XIV/378-379). ابوعیسی ورّاق و ابن‌راوندی بر سر کتاب *الزمرد* نزاع داشته‌اند و هر یک نگارش این کتاب را به دیگری نسبت می‌داده است (ابن‌جوزی ۱۰۰/۶).

از استادان او چند تن را ابوالحسین خیاط نام برده است: ابوشاکر دیصانی، ابن‌طالوت، نعمان و ابوحفص حدّاد (ص ۱۴۲؛قس: فان اس[1]، 223). ابن ندیم ابوموسی عیسی‌بن هیثم را نیز استاد او دانسته است (ص ۲۱۶).

دربارهٔ زندقه و الحاد او اختلاف است. ابن مرتضی (د ۸۴۰ق/۱۴۳۶م) در این باره می‌گوید: برخی پنداشته‌اند که از شدت تنگدستی و گروهی دیگر بر این باورند که بر اثر ناکامی و محرومیت و نرسیدن به مقام، به این راه کشیده شده و برای یهودیان، ترسایان، گبران و معطلان کتابهایی نوشته است. گفته‌اند که او ۳۰ دینار از رافضیان گرفت و کتاب *الامامة* را نگاشت و پس از آشکار شدن زندقهٔ او، معتزلیان به پای خاستند و از سلطان در کشتن او یاری جستند و ابن‌راوندی به کوفه گریخت (صص ۱۷۹ـ۱۸۰). قاضی ابوعلی تنوخی همنشینی او را با اهل الحاد و زندقه تأیید کرده است (ابن جوزی، ۹۹/۶؛ عباسی، ۷۷/۱). ابوالعباس احمد بن ابو احمد طبری گفته است که او از آراء ثابتی نداشته است و از یهودیان سامرا ۴۰۰ درم گرفت و کتاب *البصیرة* را در رد اسلام برای آنان نوشت، سپس تصمیم به رد نوشتهٔ خود گرفت تا آنکه ۱۰۰ درم (صفدی، ۲۳۳/۸: ۲۰۰ درم) دیگر به او دادند و او صرف نظر کرد (عباسی، ۷۶/۱). در سدهٔ بعد نیز شهرت او به عنوان زندیقی خطرناک حتی از مرزهای ادبیات و فرهنگ اسلامی فراتر رفت و نام ابن راوندی در برخی از آثار نویسندگان یهودی مانند سلیمان بن یروحام[2] ویافث بن علی[3] آمده است (نک: EI^2).

ابن راوندی در مجادله و مباحثه پروایی نداشت که حساس‌ترین مسائل دینی را مورد بحث و نقد قرار دهد و این کار را به گونه‌ای می‌کرد که او را علناً کافر و زندیق قلمداد می‌کردند. در این شکی نیست که معتزلیان وی را علناً متهم کردند و حکومت در صدد آزار او برآمد و او در ۲۴۴ ق ناچار به ترک بغداد شد (نیبرگ، 132؛ الاعسم، 29)، از این رو شگفت‌آور نیست که متکلمی چون ابن عقیل (هم) که گزارش‌اوتوسط ابن‌جوزی(۱۰۰/۶)به‌دست‌مارسیده‌است، می‌گوید: در شگفتم چگونه کسی که کتاب *الدامغ* را نوشته و پنداشته است که بدان وسیله قرآن را در هم کوبیده و نیز *الزمرد* را که در آن پیامبران و پیامبری را تحقیر می‌کند، زنده مانده و کشته نشده است. وی از هوش فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده و دانش گسترده‌ای در موضوعات کلامی و فلسفی داشته است ومتکلمان برجسته‌ای مانند ابوالقاسم بلخی شایستگی او را در علم کلام ستوده‌اند (ابن ندیم، ۲۱۶).

در منابع، اشعاری به ابن راوندی نسبت داده‌اند که به گفتهٔ اعسم (۲۱۶/۱ ـ ۲۵۶)موردتردیداست.ابوالعلاء معری(د۴۴۹ق/۱۰۵۷م) دو بیت منسوب به ابن راوندی را در *رسالة الغفران* آورده است (ص ۴۹۵)، ماوردی (د ۴۵۰ ق/۱۰۵۸ م) نیز که معاصر ابوالعلاء معری است، همین اشعار را بی‌آنکه به کسی نسبت دهد، نقل کرده است (اعسم، ۲۱۹/۱). در مآخذ متأخر به ویژه *معاهد التنصیص* هم اشعاری به نام او نقل شده است (عباسی، همانجا).

آثار: دربارهٔ تعداد نوشته‌های ابن راوندی به اختلاف سخن گفته‌اند: مسعودی (۲۳۷/۷) و به پیروی از او ابن خلکان (همانجا) ۱۱۴ کتاب، حمدالله مستوفی (ص ۶۹۳) ۱۲۴ اثر به او نسبت داده‌اند.

1. Van Ess 2. Salmon b. Yeruḥam 3. Yefet b. ʿAli

ابن ندیم فهرست نسبتاً کاملی از آثار او به دست داده است. وی دو فهرست از کتابهای ابن راوندی را که در فهرست نخستین آن ۸ و در دیگری ۳۶ (EI²: ۳۷) عنوان ذکر شده، آورده است (صص ۲۱۶ - ۲۱۷). در فهرست دوم هیچ یک از عناوین نخستین ذکر نشده‌اند (قس: EI²). فان اس به ۸ کتاب ابن راوندی اشاره کرده است که ابوالحسین خیاط بر آن ردیه نوشته است (EI²، ذیل خیاط، ابوالحسین[1]؛ برای ردیه‌ها نک: طوسی، ۵۸؛ ابن شهر آشوب، ۸ - ۹).

ابن ابی اصیبعه می‌گوید: کندی کتابی مشتمل بر گفت‌وگویی با ابن راوندی دربارهٔ توحید نوشته بوده است که اکنون در دست نیست (۲۱۲/۱). ابونصر فارابی (د ۳۳۹ ق/۹۵۰م) نیز جدلی دربارهٔ مسائل منطق صوری با او داشت و ردی بر نظریات وی دربارهٔ آداب جدل نگاشت (همو، ۱۳۹/۲). همچنین ابن هیثم (د ۴۳۰ ق/۱۰۳۹ م) رساله‌ای تألیف کرد و در آن نشان داد که ردیهٔ ابوعلی جبائی بر ابن راوندی کافی نبوده است، از این رو خود روشهای جدیدی پیشنهاد کرد که بر اساس آنها جایی برای خرده‌گیری ابن راوندی باقی نمی‌ماند (همو، ۹۷/۲).

از آثار ابن راوندی جز قطعاتی که در برخی از ردیه‌ها به دست آمده کتاب یا رسالهٔ مستقلی در دست نیست. آنچه از نوشته‌های وی در آثار دیگران باقی مانده، اینهاست:

الف - چاپی: ۱. *فضیحةالمعتزلة* یا *فضائح المعتزلة* (ابن مرتضی، ۱۷۹؛ مقدسی، ۱۴۳/۵؛ حاجی خلیفه، ۱۲۷۴/۲) یا *نصیحةالمعتزلة* (ابن عماد، ۲۳۶/۲). این کتاب تحلیلی انتقادی از مکتب معتزلیان است و ابن راوندی آن را در پاسخ به *فضیلة المعتزلة* جاحظ نوشته است. ابوالحسین خیاط که کتاب *الانتصار والرد علی ابن الروندی الملحد* را بر ضدّ آراء او نوشته، در مقدمه (ص ۳) یادآور شده است که مطالب *فضیحة* را کلمه به کلمه در کتاب خود نقل کرده است. کراوس (XIV/94) این نکته را که تقریباً تمام مطالب *فضیحة المعتزله* در کتاب *الانتصار* آمده تأیید کرده است. ردیهٔ ابوالحسین خیاط حاوی اطلاعات پرارزشی دربارهٔ فعالیتهای الحادی ابن راوندی و کتابهای ضد اسلامی اوست (گوییدی، 19). ابن راوندی کتاب جاحظ را اساس درهم فروریختن آراء معتزلیان قرار داد. وی درکتاب *فضیحةالمعتزلة* یک شیعی کامل و مؤمن است و در بخش دوم همین اثر (ص ۱۴۰، بند ۱۱۹ به بعد) از اصول و عقاید تشیع دفاع می‌کند (نک: کراوس، XIV/378). چاپ انتقادی این کتاب به کوشش عبدالامیر الاعسم منتشر شده است. الاعسم (ص 29) در مقدمهٔ کتاب به این نتیجه رسیده که *فضیحةالمعتزله* در حدود سال ۲۴۳ ق تألیف شده است. همو ۱۹۵ قطعه از نقل قولهای ابوالحسین خیاط را که در ردیهٔ خود آورده با مقایسهٔ دیگر مآخذ بررسی کرده و مطالب اصلی و الحاقی آن را به دست داده است (صص 68-66؛ به ویژه نمودار ص 69). متن اصلی *فضیحة* به همراه ترجمهٔ انگلیسی با مقدمه و یادداشتهای سودمند در ۴۳۰ ص در سالهای ۱۹۷۵ - ۱۹۷۷ م در بیروت منتشر شده است.

ب - آثار مفقود: ۱. *الاسماء والاحکام*؛ ۲. *الابتداء والاعادة*؛ ۳. *خلق القرآن*؛ ۴. *البقاء والفناء*؛ ۵. لاشیء الاموجود؛ ۶. *الطبائع*؛ ۷. *اللؤلؤة* (ابن ندیم، ۲۱۶، ۲۱۷؛ قس: اقبال، ۹۰)؛ ۸. *الامامة المفضول*، ابوالحسین خیاط ردی بر آن نوشته است (ابن جوزی، ۱۰۰/۶؛ قس: اقبال، ۹۱)؛ ۹. *القضیب* یا *قضیب‌الذهب*، در اثبات حدوث علم باری تعالی (ابوالعلاء معری، ۳۹؛ ابن جوزی، ۹۹/۶؛ نیبرگ، ۳۳)؛ ۱۰. *التاج*، از مشهورترین کتابهای اوست. ابوالحسین خیاط (ص ۱۷۲) از این کتاب یاد کرده و اسماعیل بن علی نوبختی بر آن رد نوشته است (طوسی، ۵۸)؛ ۱۱. *نَعت الحکمة* یا *عبث الحکمة* (ابن جوزی، ۱۰۱/۶ - ۱۰۲؛ صفدی، ۲۳۴/۸؛ نیبرگ، ۳۴)، نوبختی ردی بر این کتاب دارد (ابن شهر آشوب، ۹)؛ ۱۲. *الزمرد*، یا *الزمردة* کتابی است در رد و ابطال موضوع رسالت و نیز در رد معجزات پیامبران (اقبال، ۹۳) که به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۲۱۷) خود ابن راوندی بر آن ردی نوشته است. ابوالحسین خیاط می‌گوید که ابن راوندی در این کتاب بر *قرآن* تاخته است (صص ۲ - ۳). گویا نوشتن این کتاب سبب طرد او از میان معتزلیان شده است (ابن کثیر، ۱۱۲/۱۱؛ قس: اقبال، همانجا). بخشهایی از این کتاب را المؤید فی الدین هبةالله شیرازی در *المجالس المؤیدیة* آورده و سپس آن را رد کرده است. کراوس (نک: ص 96 به بعد) مطالب پراکندهٔ کتاب *الزمرد* را گردآوری کرده و در ۳ بخش اساسی (ص 120) به تحلیل مطالب آن پرداخته است (قس: گابریئلی، 33)؛ ۱۳. *الفرند* یا *الفرید* (صفدی، ۲۳۳/۸؛ ابن کثیر، ۱۱۲/۱۱)، در طعن بر پیامبر اسلام (نک: نیبرگ، ۳۵)؛ ۱۴. *الدامغ*، در رد بر قرآن، بنا بر رأی ابن ندیم (ص ۲۱۷) ابن راوندی خود ردیه‌ای بر آن نوشت (قس: فان اس، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که ابوعلی جبائی (ذهبی، سیر، ۵۹/۱۴) آن را رد کرده است (ابن مرتضی، ۱۷۹)؛ ۱۵. *البصیرة* (عباسی، ۷۶/۱)؛ ۱۶. کتابی دربارهٔ توحید، ابوالحسین خیاط می‌گوید که ابن راوندی از ترس جان آن را برای تظاهر به اسلام نوشته است (ص ۱۳؛ نک: نیبرگ، ۳۶)؛ ۱۷. *اجتهادالرای* (ابن ندیم، ۲۱۶ - ۲۱۷؛ برای ردیهٔ آن نک: طوسی، ۵۸)؛ ۱۸. *الزینة* (حاجی خلیفه، ۱۴۲۳/۲)؛ ۱۹. *المرجان* (ابوالعلاء معری، ۴۷۶؛ نیز ردیهٔ همین کتاب توسط ابن راوندی، ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۰. *التصفح* (قاضی عبدالجبار، تثبیت، ۵۱/۱)؛ ۲۱. *اللفظ والاصلاح* (ابن حزم، ۲۳۴)؛ ۲۲. *الخاطر*؛ ۲۳. *المعرفة* (نک: EI²)؛ ۲۴. *التعدیل والتجویر* (نیبرگ، ۳۴)؛ ۲۵. *کتاب ادب الجدل* (ابن ندیم، همانجا)، ابوالقاسم بلخی برخی اشتباهات ابن راوندی در این کتاب را اصلاح کرده (ابن عساکر، ۱۳۱) و ابونصر فارابی نیز ردی بر آن نوشته است (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۹/۲)؛ ۲۶. *الوقف*؛ ۲۷. *الحجر الاحمر*؛ ۲۸. *الحجر الاسود*؛ ۲۹. *الاستطاعة*؛ ۳۰. *الرؤیة*؛ ۳۱. *الاحتجاج لهشام بن الحکم*؛ ۳۲. *الانسان*؛ ۳۳. *الخاص و*

1. Al Khayyāt, Abu'l – Husayn

العام؛ ۳۴. *الرد علی من قال برمی الحرکة بیصره*؛ ۳۵. *الجمل*؛ ۳۶. *اثبات الرسل*؛ ۳۷. *فساد الدار و تحریم المکاسب*؛ ۳۸. *الرد علی من نفی الافعال و الاعراض*؛ ۳۹. *المسائل علی الهشامیة*؛ ۴۰. *کیفیة الاستدلال*؛ ۴۱. *الاعراض*؛ ۴۲. *الرد علی الزنادقة*؛ ۴۳. *حکایة قول معمرواحتجاجه‌فی‌المعانی*؛ ۴۴. *النکت‌والجوابات علی‌المنانیة*؛ ۴۵. *کیفیة الاجماع و ماهیته*؛ ۴۶. *اثبات خبرالواحد*؛ ۴۷. *الرد علی‌المعتزلةفی‌الوعیدوالمنزلة بین‌المنزلتین*؛ ۴۸. *الادراک*؛ ۴۹. *حکایة علی هشام فی‌الجسم والرؤیة*؛ ۵۰. *الاخبار و الرد علی من ابطل التواتر* (برای شماره‌های ۲۶ به بعد نک: ابن ندیم، ۲۱۶ ـ ۲۱۷).

مآخذ: در پایان مقاله. رضا رضازادهٔ لنگرودی

آراء و عقاید: ابن راوندی از متکلمان و صاحب‌نظران در اصول عقاید و مذاهب و ادیان در قرن ۳ ق است و از سوی اغلب علمای کلام به کفر و الحاد متهم شده است و حتی بیشتر نام او را با صفت «ملحد» ذکر کرده‌اند. او یکی از شخصیتهای پیچیده و ناشناختهٔ کلام اسلامی است. نویسندگان ملل و نحل و تاریخ عقاید، بجز تنی چند انگشت شمار، او را متهم داشته‌اند که عمر خود را صرف دفاع و طرفداری یا نقض و رد نحله‌های مختلف و رد اصول مسلّمهٔ مسلمانان کرده و دانش و قلم خود را در خدمت مخالفان اسلام قرار داده است و به خدمت فرقه‌های مختلف درآمده و حتی گاهی عقاید و نوشته‌های خود را نقض کرده است. نام و موضوع کتابهایی که به او نسبت داده‌اند و در مراحل مختلف از سیر فکری او نوشته شده است، این مطلب را ظاهراً تأیید می‌کند.

نویسندگان جدید که در تاریخ عقاید اسلامی و ملل و نحل تحقیق کرده‌اند، در نمایاندن بعضی از عقاید او و در احیای بعضی از اقوال و آثار او که در کتب مخالفانش، مانند ابوالحسین خیّاط معتزلی و قاضی عبدالجبّار هَمَدانی و ابن عقیل و مویّد شیرازی (از دُعات اسماعیلیه) پراکنده است، مساعی گرانبهایی مبذول داشته و از بسیاری نکات تاریک پرده برداشته‌اند، اما هنوز از چهرهٔ مبهم و حیات و فعالیت معنوی او تصویر روشنی به دست نیامده و همچنان شخصیتی مبهم و ناشناخته باقی مانده است، زیرا هرچه از احوال و افکار او در دست داریم، بجز چند مطلب ناچیز، همه از مخالفان و معاندان اوست و هیچ کتاب و رساله‌ای به صورت مستقل از خود او در دست نداریم. آنچه از وی باقی مانده، فقط قطعاتی است از کتابهای *الزّمرّدة* و *الدّامغ* منقول در کتب دشمنان او که نمی‌توان این منقولات را بدون شک و تردید پذیرفت و آنها را خالی از تحریف و تغییر دانست.

محمدبن اسحق معروف به ابن ندیم در کتاب *الفهرست* از قول ابوالقاسم کعبی بلخی (عبدالله بن احمد، د ۳۱۷ ق/ ۹۲۹ م) در کتاب *محاسن خراسان* سیر معنوی و فعالیت روحی او را چنین خلاصه می‌کند: «سیرت و مذهب او در آغاز خوب بود و خود مردی بسیار باحیا بود. بعد بنابر علل و اسبابی که بر او عارض شد و نیز از آن روی که دانش او از عقلش بیشتر بود، همهٔ این صفات را به کنار نهاد. جماعتی گفته‌اند که او به هنگام مرگ از آنچه از او سرزده بود، توبه کرد و اظهار ندامت نمود و اقرار کرد که علت تغییر رفتار او جفای یاران و طرد او از مجالس خود بوده است. بیشتر کتابهای او کفریّات است که برای ابوعیسی یهودی اهوازی نوشته است. وی کسی است که ابن راوندی در خانهٔ او وفات یافت...» (ص ۲۱۶).

از این گفتهٔ ابوالقاسم بلخی برمی‌آید که او در حیات معنوی خود سه مرحله پیموده است: ۱. ابتدا سیرتی پسندیده داشت، یعنی بر راه و روش ابوالقاسم بلخی و امثال او و به عبارت بهتر از معتزله بود؛ ۲. به علل و اسبابی که مذکور افتاد، از معتزله روی برگرداند و اگر خرد او بـر دانشش فـزونی داشت، بـا هـم مسلکان راه موافقت در پیش می‌گرفت؛ ۳. بعد از آنچه کرده بود، پشیمان شد و گفت جفای یاران و طرد و نفی ایشان او را بر این کار وادار کرده بوده است. اگر پشیمانی وی از رفتار گذشته‌اش چنانکه ابوالقاسم کعبی گفته است، درست باشد، او نمی‌بایست در خانهٔ ابوعیسی یهودی اهوازی که به قول کعبی کتب کفریّات خود را برای او نوشته، منزل گزیند و در آنجا بمیرد. پس یا این سخن او اتهّام و دروغ است و یا حدیث توبه و پشیمانی او در آخر عمر نادرست است.

ابوالقاسم بلخی وصف دیگری هم از ابن راوندی کرده است که در *الفهرست* آمده است: «در میان همتایان او در زمان خودش کسی در علم کلام ماهرتر از او نبوده است و هیچ کس به دقیق و جلیل علم کلام آگاه‌تر از او نبوده است» (همانجا). اگر این گفتهٔ ابوالقاسم بلخی را با گفتهٔ دیگر او که نقل کردیم، بسنجیم به این نتیجه می‌رسیم که ابن راوندی بر اثر تبحّر و حذاقتش در علم کلام که نتیجهٔ هوش تند و ذهن جوّال او بوده، نتوانسته است در چهارچوب عقاید معتزله محصور و محدود بماند و با ایشان در بیشتر عقایدشان درافتاده است و در نتیجه آنها او را از خود رانده‌اند.

ابوالحسین خیّاط معتزلی که دشمن سرسخت ابن راوندی است، در مقدمهٔ کتاب *الانتصار* خود می‌گوید: «اهل نظر و اصحاب کلام می‌دانند که او نظیر و همتای معتزله نبوده است. او زمانی از جوانان معتزله و پیرو ایشان بود و به مجالس ایشان می‌رفت و از شیوخ ایشان مطالبی یاد می‌گرفت تا آنکه به الحاد گرایید و منکر خالق خود گردید و معتزله او را از خود راندند» (ص ۱۱).

این گفتار ابوالحسین خیاط از روی خشم و تعصّب است. علت اینکه معتزله او را از خود رانده‌اند، «الحاد و نفی خالق» نبوده، بلکه مخالفتش با عقاید معتزله بوده است. خود ابوالحسین در جای دیگر *الانتصار* (ص ۷۶ ـ ۷۷) از قول ابن راوندی نقل می‌کند که «بعضی از معتزلهٔ بغداد عبدالله بن جعفر (بن ابی طالب) را فاسق می‌دانند و دربارهٔ حسن بن علی (ع) به طعن و قدح سخن می‌گویند. ابوالحسین خیاط این نسبت را تکذیب می‌کند و می‌گوید: پیش از آنکه معتزله او را از خود برانند، از خود او شنیدم که دربارهٔ عبدالله بن جعفر و حسن بن علی همان سخنانی را می‌گفت که خود به معتزله نسبت داده است. یکی

از حضار او را به جهت همین سخنان سرزنش کرد و گفت تو به کسی توهین کردی که رسول خدا او را «سیّد شباب اهل الجنّة» خوانده است. این نخستین دشمنی معتزله با او بود».

این سخن ابوالحسین خیاط نیز نباید درست باشد، زیرا در میان معتزله کسانی بوده‌اند که با اهل بیت میانهٔ خوبی نداشته‌اند و با اینهمه مطرود واقع نشده‌اند (مانند جاحظ)، و دلیلی در دست نیست که معتزله کسی را به جهت انتقاد از عبدالله بن جعفر و حسن بن علی (ع) از خود طرد کنند. طرد کسی از یک جامعهٔ مذهبی غالباً به جهت مسائل اصولی آن مذهب می‌تواند باشد، نه مسائلی که از نظر پیروان آن مذهب فرعی و جزئی به شمار می‌آید.

ابوحیّان توحیدی در *البصائر و الذّخائر* از قول «شیخی از اهل ادب» در مجلس ابوسعید سیرافی نقل می‌کند که ابن راوندی کسی بود که «در سخن غلط و اشتباه نمی‌کرد، زیرا او سخنوری استاد و صاحب‌نظری نقّاد بود و اهل بحث و جدل و ماهردر نظر و شکیبا در بحث بود» (۲۱۶/۱ ـ ۲۱۷). دلیل قدرت او در بحث و جدل کتابی است که مؤلف *الفهرست* در «ادب الجدل» به او نسبت داده است (ابن ندیم، ۲۱۷).

پس ابن راوندی در ابتدا از علمای برجستهٔ کلام بوده است و مانند این طایفه در بحث و جدال و نظر تخصّص و تربیت یافته و در جدل و بحث به درجهٔ والایی رسیده است. در این میان او به یاری همین قدرت در جدال و استدلال و ذهن جوّال بر بسیاری از عقاید همتایان معتزلی خود تاخته و چون آنان توان مقابله با او را نداشته‌اند، او را تحمل نکرده و از خود رانده‌اند.

مطرود شدن ابن راوندی سبب حرمان و فقر مالی او شده است. ابوحیان توحیدی در *الهوامل والشّوامل* می‌گوید: علت خروج ابن راوندی از دین، فقر بوده است: «حرمان الفاضل وادراک النّاقص». آنگاه حکایتی نقل می‌کند که هم به ابوعیسی ورّاق و هم به ابن راوندی نسبت داده شده و آن شکوه و اعتراض به خداست هنگامی که غلامی سیاه در لباس حریر و با خدم و حشم و «حاشیه و غاشیه» از دربار خلیفه بیرون می‌آمده است. در این شکوه و شکایت نکته‌ای است که خواه از ابوعیسی ورّاق و خواه از ابن راوندی باشد، مهم است، زیرا ابوعیسی ورّاق هم مانند ابن راوندی در آغاز معتزلی بوده و بعد دچار تشویش و اضطراب در ذهن و عقاید خود شده است. این نکته آن است که ورّاق یا ابن راوندی پس از دیدن غلام سیاه در آن حشمت و جلال سر به آسمان برداشته و خداوند را مخاطب ساخته می‌گوید: «من ترا به چند زبان توحید می‌گویم و با ادّله و حجج مردم را به سوی تو می‌خوانم و برای نصرت دین تو هرگونه شاهد و گواه می‌آورم، اما این چنین لخت و گرسنه مانده‌ام و این سیاه در اینهمه ناز و نعمت غوطه‌ور است...» (ص ۲۱۲ـ۲۱۳). پس ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی هر دو در آغاز از یاری دهندگان دین الهی بوده‌اند و بعد براثر حرمان و درماندگی گویا منحرف شده‌اند. دو بیت بسیار معروفی که به ابن راوندی نسبت می‌دهند و در آن او حیرت خدا را از نعمت جاهل و ذلّت عاقل نشان می‌دهد و آن را سبب زندیق شدنِ «عالم نِحْریر» می‌داند، نیز گواه این معنی است (همانجا، حاشیه).

ابوعیسی ورّاق را استاد ابن راوندی دانسته‌اند (ابن ندیم، ۲۱۶؛ امین، ۲۱۳)، وابوالحسین خیاط معتزلی می‌گوید: او استاد و سلف ابن راوندی است که الحاد را به او القاء کرده و او را از «عزّ اعتزال» به «ذلّ الحاد و کفر» افکنده است و نیز در خطاب به ابن‌راوندی می‌گوید: «تو و برادرت ابوعیسی ورّاق از معتزله بودید تا آنکه الحاد شما را فراگرفت و معتزله شما را از خود راندند» (ص ۱۱۰).

اما از گفته‌های ماتریدی (د ۳۳۳ ق / ۹۴۵م) در *کتاب التوحید* برمی‌آید که ابن‌راوندی عقاید ورّاق را دربارهٔ نفی معجزات رد کرده است. ورّاق دربارهٔ معجزات انبیاء گفته بوده است که مردم نیروهای خلقت را نیازموده‌اند و بر طبایع اشیاء آگاه نیستند، پس ممکن است معجزاتی که انبیاء نشان داده‌اند، از امور طبیعی و از قوای نهانی اشیاء باشد و مردم چون به آنها آگاهی نداشته‌اند، آن را معجزه پنداشته‌اند. ماتریدی پس از آنکه خود پاسخی به این اعتراض می‌دهد، می‌گوید: ابن‌راوندی بر این قول ورّاق اعتراض کرده و گفته است: اگر کسی ادعا کند که نیرویی دارد که ستارگان را جذب می‌کند (در متن «یحدّث» بجای «یجذب» آمده که بی‌معنی است)، یا اگر دست به دریا بزند، دریا هرچه در درون خویش دارد، بیرون می‌افکند (و یا از این قبیل محالات ادّعا کند)، باید او را تکذیب کرد. در صورتی که کسانی که معجزات انبیاء را دیده‌اند، تکذیب نکرده‌اند (نقل به معنی، زیرا متن بسیار مغلوط است)، زیرا اگر انبیاء این معجزات را براساس وقوف بر امور طبیعی آورده باشند، به این معنی است که این معجزات تکذیب نشده است. و این دلیل آن است که خبرهای معجزات درست بوده است، و نیز ورّاق اعتراض کرده بوده است که چون همهٔ مردم معجزات را ندیده‌اند، برای همهٔ مردم برهان نتواند بود. ابن‌راوندی به گفتهٔ ماتریدی در مقام معارضه با ورّاق گفته است که مردم مرگ همهٔ مردم را ندیده‌اند و با اینهمه معتقدند که همهٔ مردم خواهند مرد، یعنی عدم گواهی همهٔ مردم دلیل بر نفی آنچه بعضی از مردم دیده‌اند، نمی‌شود (ص ۱۸۶ ـ ۱۸۷، نقل به معنی).

نیز ماتریدی گفته است که ابن‌راوندی در رد سخن ورّاق (در نفی خبر متواتر) می‌گوید که اگر صحت اخبار متواتر را نپذیریم باید آنچه از گذشته‌ها و نقاط دور و وقایع گذشته به تواتر رسیده است، نیز پذیرفته نشود و مجهول بماند و اگر آنها را بپذیریم، ناچار باید اخبار متواتر دربارهٔ انبیاء را نیز پذیرفت (ص ۱۹۳).

ورّاق باز در نفی خبر متواتر گفته است که اگر مربوط به گذشته باشد، در آن احتمال حیله و تبانی می‌رود و اگر مربوط به زمانهای نزدیک باشد خبر متواتر حاصل نمی‌شود، زیرا کسانی که واقعه‌ای را می‌بینند عدهٔ قلیلی هستند. ابن‌راوندی در پاسخ گفته است که این سخن ورّاق ناشی از جهل به محافل (خبر) است، زیرا چگونگی

انتشار اخبار در زمانهای دور و نزدیک یکسان است (ماتریدی، ۱۹۶).
نیز وراق اجماعات یهود و نصارا را دربارهٔ ادیان خودشان درست نمی‌داند. ابن‌راوندی در پاسخ می‌گوید که در این صورت وراق هم (که مانوی است) نباید اجماعات مانویّه را در دین خود درست بداند (همو، ۱۹۷).

نیز وراق گفته است که معجزات انبیاء فقط از یک یا دو طریق به دست ما رسیده است و بنابراین پذیرفتنی نیست. ابن‌راوندی در پاسخ او گفته است که این بهتان است، زیرا اخبار انبیاء و معجزات ایشان را هم ملحدان و هم موحدّان نسل به نسل به توارث نقل کرده‌اند، ملحدان برای پیدا کردن نقاط ضعف و موحدّان برای احقاق حق، و این در صورتی است که شرط خبر متواتر کثرت عدد خبردهندگان باشد، اما اگر شرط قبول تواتر حصول اطمینان‌خاطر و سکون نفس باشد، این شرط دربارهٔ اخبار مربوط به انبیا حاصل است (همو، ۱۹۸). با توجّه به پاسخهای ابن‌راوندی به وراق که در آنها از اسلام طرفداری کرده است (نک: همانجا)، معلوم می‌شود که تهمت شاگردی و همکاری ابن‌راوندی با وراق درست نتواند بود. شاید دلیل اینکه معتزله هر دو را به یک چوب رانده‌اند، این باشد که هر دو در آغاز از معتزله بوده و بعد هر دو با این طایفه به مخالفت برخاسته‌اند و هر دو از جامعهٔ اعتزال طرد شده و دچار حرمان و فقر و تنگدستی شده‌اند. علاوه بر این، چون وراق به مانویّت علاقه‌ای نشان می‌داده است، ابن‌راوندی را هم به این عقیده متهم کرده‌اند.

اما شگفتی در اینجاست که این وراق متهم به مانویّت، کتابی با نام *کتاب اقتصاص مذاهب اصحاب الاثنین و الرّد علیهم* در ردّ مانویّت نوشته است (ابن‌ندیم، ۲۱۶). او همچنین در رد بر نصارا و مجوس و یهود نیز کتابی تألیف کرده، اما در ردّ بر اسلام کتابی ننوشته است. از سوی دیگر نمی‌توان گفته‌های ماتریدی را در نقل از وراق دربارهٔ اعتراض به معجزات انبیاء نادیده گرفت. احتمال دارد که ردّ یا اعتراض وراق بر معجزات به قصد نفی دلایل معتزله در این باب بوده باشد، و ابن‌راوندی هم که در آن زمان از معتزله بوده، به این اعتراضات پاسخ داده است، اما به هرحال همکاری او با وراق و پیرویش از او در اعتقادات به دلیل پاسخهایش به وراق، مورد تأیید نتواند بود.

متهم ساختن مخالفان به الحاد و زندقه، چه در میان معتزله و چه در میان فرق دیگر اسلامی، امری شایع بوده است و نباید آن را پیوسته صحیح دانست. قاضی عبدالجبّار هَمَدانی شیعه را به الحاد متهم کرده و گفته است: «الاصل فیهم الالحاد ولکنّهم تستّروا بهذا المذهب»، یعنی اصل در میان شیعه الحاد است ولکن آنها این مذهب را برای خود پردهٔ استتار قرار داده‌اند (سید مرتضی، ۳).

همچنین سیدمرتضی می‌گوید که «ابن‌راوندی در تألیف کتابهایی که سبب توبیخ و مؤاخذهٔ او شده است، قصد معارضه و مبارزه‌طلبی با معتزله را داشته است و در این راه از آنان پیشی گرفته است و اگر معتزله از دشمنی با او خودداری می‌کردند، او کتابهایی در فضایح معتزله نمی‌نوشت و عیوب آنان را آشکار نمی‌ساخت (همانجا) ولی آنان با او بدرفتاری کردند و دانش او را ناقص شمردند و این کار ابن‌راوندی را بر آن داشت که کتابهای مذکور را تألیف کند تا ناتوانی ایشان را در نقض و رد خود آشکار سازد. با این‌حال او خود در ظاهر از این کتابها بیزاری می‌جست و آنها را به دیگران نسبت می‌داد. شکّی نیست که وی در تألیف این کتابها بر راه خطا رفته است، خواه به مطالب آن اعتقاد داشته باشد، خواه نداشته باشد.» (همو، ۱۳).

پس از آن سید مرتضی می‌گوید: «ابن‌راوندی در تألیف این کتابها همان راهی را پیموده است که جاحظ در تألیفات خود پیموده است. و اگر کسی کتابهای جاحظ مانند عثمانیّه و مروانیّه و عباسیّة و امامیّة و رافضه و زیدیّه را به یک جا جمع کند از تضادّ و اختلاف میان مطالب آن به شکّ بزرگ و الحاد شدید و قلّت تفکر مؤلف پی خواهد برد. کسی نمی‌تواند بگوید که جاحظ به مطالب این کتابهای گوناگون اعتقاد نداشته است و فقط عقاید و استدلالهای ایشان را نقل کرده است و بر ناقل و حکایت کننده جرمی نیست، زیرا اگر طرفداران جاحظ در مقام اعتذار از او چنین گویند باید دربارهٔ ابن‌راوندی نیز چنین گویند، زیرا ابن‌راوندی هم در این کتابها نگفته است که به این مذاهبی که سخنان آنها را نقل می‌کنم اعتقاد دارم و آن را درست می‌دانم، بلکه می‌گوید: «دهریّه چنین می‌گویند و براهمه چنین می‌گویند و اثبات‌کنندگان رسل و انبیاء چنین می‌گویند. اگر آنجا که جاحظ صحابه و ائمه را سبّ کرده است و به گمراهی و خروج ایشان از دین گواهی داده است، قولش مبنی بر نقل و حکایت باشد و جاحظ از عواقب آن بری دانسته شود، دربارهٔ ابن‌راوندی نیز باید چنین گفت» (همانجا).

این سخن سید مرتضی بسیار مهم است، زیرا معلوم می‌شود که ابن‌راوندی در کتابهایی نظیر *الدامغ* و *نَعت‌الحکمة* و *التّاج* و *الزمرّدة* که بر ضد قرآن و نبوت است، از قول خودش سخن نگفته است و تنها اقوال آنان را نقل کرده است، و این عمل اگرچه از نظر مسلمانان کاری خطاست، امّا از بارگناه و تشنیع و توبیخ ابن‌راوندی می‌کاهد. چون ما هیچ‌یک از کتابهای ابن‌راوندی را دردست نداریم، باید بر سخن سیدمرتضی که به‌هرحال دانشمند موثّقی است، اعتماد کنیم.

مطلبی که یکی از دعات اسماعیلی در رد *کتاب الزّمرّدة* ابن‌راوندی نوشته، مؤید گفتهٔ سید مرتضی است. این مطلب را المؤیّد فی الدین داعی الدعاة شیرازی در *المجالس المؤیّدیة* نقل کرده است. اگرچه ظاهراً آن داعی اسماعیلی، بنابر تحقیق پاول‌کراوس، خود داعی الدّعاة بوده است (ص ۱۵۸). داعی‌الدّعاة از قول داعی اسماعیلی که بر *کتاب الزّمرّد* رد نوشته است می‌گوید: «به دست ما رساله‌ای رسید که آن را ابن‌راوندی پرداخته و نامش را *الزّمرّد* نهاده است. این کتاب که او آن را به براهمه نسبت داده، در ردّ نبوت است. در این کتاب هم دلایل معتقدان به رسالت و هم دلایل نافیان نبوت آورده شده است. در اینجا

از ذکر اقوال معتقدان به نبوت بی‌نیازیم و آنچه بر ما واجب است نقل گفته‌های نافیان نبوت و پاسخ گفتن به آنهاست» (همو، ۸۰).

بنابراین سخن که ابن راوندی در کتاب *الزّمرّدة* نفی و ردّ نبوت را به براهمه منسوب ساخته، پاول کراوس گفته است که براهمه به عنوان منکران نبوت ساخته و پرداختهٔ خود ابن راوندی است (XIV/121) و پس از تألیف این کتاب است که براهمه در عالم اسلام به منکران نبوت معروف شده‌اند (همو، ۱۳۶ به بعد).

علاوه بر رد داعی اسماعیلی مذکور، ابوعلی جُبّائی معتزلی مشهور نیز کتابی در نقض *الزّمرّدة* نوشته است که قاضی عبدالجبّار همدانی در کتاب *المغنی* (۱۲۷/۱۵) به آن اشاره کرده است. قاضی عبدالجبار در این کتاب فصل مفصلی در بیان شبهات براهمه و پاسخ بدانها آورده است که قطعاً شبهات براهمه را از کتاب *الزمرّدة* اقتباس کرده است (۱۰۹/۱۵ به بعد). این قسمت مهم از کتاب *الزمردة* در دست پاول کراوس نبوده است تا از آن استفاده کند و عبدالامیر الاعسم هم آن را در کتاب بسیار مفید خود، *تاریخ ابن الریوندی الملحد* نیاورده است، اما مطالب و منقولات دیگری از کتاب *الفرید* و کتاب *الدامغ* ابن راوندی در جزء ۱۶ *المغنی* آمده است (قاضی عبدالجبار، «المغنی فی...»، ۴۲۳/۲ـ۴۴۳).

قاضی عبدالجبّار از قول ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی شبهه‌ای دربارهٔ معجزات نقل می‌کند (*المغنی*، ۴۱۱/۱۶) که ماتریدی آن را فقط به ابوعیسی ورّاق نسبت داده است و جواب آن را از ابن راوندی نقل کرده است (ص ۱۸۷) و این شبهه همان است که ما نقل کردیم و حاصلش این است که چون مردم انواع حیل و نیز طبایع اجسام را نمی‌شناسند، کاری را که انبیاء کرده‌اند، معجزه می‌پندارند، یعنی معجزات انبیاء امری خارج از طبیعت اشیاء نیست و بنابراین دلیل نبوت ایشان نمی‌شود (همانجا).

نکتهٔ بسیار مهم در اینجا این است که قاضی عبدالجبّار این شبهه را به ورّاق و ابن راوندی نسبت داده است، اما ماتریدی گفته است که ابن راوندی این شبهه و نظایر آن را دفع کرده است. این تناقض را چگونه باید حل کرد؟ پاسخ این است که حق با ماتریدی است، زیرا او در قرن ۴ ق می‌زیسته و کتابهای راوندی را دیده است، ولی قاضی عبدالجبار گفتار ابن راوندی را مستقیماً از کتب او نقل نمی‌کند، بلکه مأخذ او ردود و نقضهایی است که مخالفانش مانند ابوعلی جُبّائی یا ابوهاشم جُبّائی نوشته‌اند و به همین جهت در نقل شبههٔ مذکور گفته است: «وقد حُکِیَ عن ابی عیسی الورّاق و ابن الراوندی» (*المغنی*، ۴۱۱/۱۶).

از اینجا ما به نتیجهٔ دیگری می‌رسیم و آن اینکه معتزله به جهت خشم شدید خود از ابن راوندی، دربارهٔ او بیطرفی و امانت را رها کرده و خواسته‌اند مخالفی چون او را ملحد بنمایانند. اما ماتریدی که از معتزله نبوده و تعصبی نداشته چنین کاری نکرده است. سید مرتضی عالم شیعی نیز که مخالف قاضی عبدالجبار و معتزله بوده، او را ملحد نخوانده است. از این روی آنچه قاضی عبدالجبار و متأخران از کتاب *الدامغ* ابن راوندی نقل کرده‌اند، در معرض شک و تردید قرار می‌گیرد و به نظر می‌رسد که مطالب کتاب *الدامغ* مانند کتاب *الزمردة* از اعتقادات خود ابن راوندی نبوده، بلکه نقل عقاید مخالفان نبوت و معجزات بوده است.

دیگر مطلب مهم شایان توجه این است که سید مرتضی در *شافی* گفته است که میان ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی عداوت و دشمنی بوده است و این درست مخالف آن چیزی است که معتزله از رابطهٔ استاد و شاگردی میان آن دو گفته‌اند. سید مرتضی می‌گوید: ابن راوندی بدین سبب ابوعیسی را به «تثنیه» (یعنی مانویت) متهم کرده است که وی در کتاب *مقالات* دربارهٔ عقاید ثنویه تأکید کرده و در ذکر شبههٔ ایشان راه اطناب پیموده است. اگر این اندازه، دلیل اعتقاد باشد، باید دربارهٔ جاحظ نیز چنین بگویید، زیرا او نیز در بیان مقالات (عقاید) مبطلین تأکید کرده، و آنها را منقّح و مهذّب ساخته است (ص ۱۳).

با توجه به مطالبی که مذکور شد، معلوم می‌شود که به دست دادن چهرهٔ واقعی از شخصیت کسی مانند ابن راوندی تا چه اندازه مشکل است و تعصبات و خصومات اهل کلام چگونه حقایق را پنهان و مستور کرده است.

در اینجا رفتار اشعری جالب توجه است. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (د ۳۲۴ ق/ ۹۳۶م) عقاید ابن راوندی را در کتاب *مقالات الاسلامیین* به روش معمولی خود با بیطرفی و بدون اظهارنظر نقل کرده است و ما بعضی از آنها را که مربوط به دوران اعتزال اوست، ذکر خواهیم کرد. ابن راوندی در این کتاب فقط یک جا «لعین» خوانده شده است (ص ۵۷۲) و این از روش اشعری مستبعد است، زیرا اشعری در این کتاب زبان به ناسزا و دشنام نیالوده است و به همین دلیل ممکن است که کلمهٔ «لعین» از اضافات ناسخان و کاتبان متعصّب باشد. اشعری در این موضع از ابن راوندی نقل می‌کند که بعضی از مدعّیان توحید می‌گفتند که توحید خدا وقتی درست است که او را توانا بر جمع اضداد و متناقضات بدانند، مانند جمع میان مرگ و زندگی، حرکت و سکون، یا قرار دادن جهان در تخم مرغ بی‌آنکه تخم‌مرغ بزرگ و یا جهان کوچک شود و یا حادث را قدیم و قدیم را حادث گرداند. اشعری پس از نقل این سخن می‌گوید: «چنین ادعایی از هیچ یک از اهل توحید شنیده نشده است و این لعین (ابن راوندی) این سخن را به ایشان نسبت داده است تا جاهلان و بی‌دانشان به آن اعتقاد پیدا کنند». این قسمت اخیر نباید از اشعری باشد، زیرا علاوه بر آنکه سبّ و دشنام شیوهٔ اشعری نیست، خود مطلب نیز منطقی نیست، زیرا ابن راوندی از اینکه مردم عوام و جهّال معتقد شوند که خداوند قادر به جمع میان اضداد است چه فایده‌ای می‌توانست برگیرد تا این سخن را جعل کند؟

علاوه براین، مسألهٔ تعلق قدرت خداوند به محال و جمع میان

اضداد از مباحث کلامی است. خود اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین* از قول ابوالحسین و ابوالهذیل می‌گوید: «و وصفا ربّهما بالقدرة علی ان یجمع بین القطن و النّار ولایقع احراق»، یعنی این دو تن خدا را وصف کرده‌اند به اینکه می‌تواند پنبه را در کنار آتش نهد و نسوزد (ص ۵۶۹) که این خود همان جمع میان اضداد است. نیز از قول صالح و ابوالحسین آورده است که خداوند می‌تواند میان علم و قدرت و مرگ جمع کند، و چنانکه معلوم است علم و قدرت ضد مرگ است (همانجا).

در احادیث امامیّه نیز آمده است که از یکی از ائمّه پرسیدند: آیا خداوند می‌تواند جهان را در تخم مرغی بگنجاند، چنانکه جهان کوچک نشود و تخم‌مرغ بزرگ نشود؟ آن حضرت در جواب گفته است: این مانند آن است که صورت کوههای بزرگ در چشم تو می‌افتد و تو جهان را با چشم می‌بینی بی‌آنکه چشم تو بزرگ شود یا کوهها و عالم کوچک شوند (ابن بابویه، ۱۲۲). بنابراین چنانکه اشاره شد این قسمت نباید از اشعری باشد و به کتاب او الحاق شده است.

ابن عساکر می‌نویسد که اشعری کتابی در نقض بر ابن راوندی در ابطال تواتر و در ردّ آنچه طاعنان بر تواتر گفته‌اند نوشته است (ص ۱۳۵). این کتاب اشعری اگر انتساب آن درست باشد، مایهٔ تعجب است، زیرا چنانکه از ماتریدی نقل شد، ابن راوندی عقاید ورّاق را در ردّ تواتر پاسخ گفته است، پس چگونه می‌تواند منکر تواتر باشد؟ ابن ندیم در *الفهرست* کتابی از ابن راوندی به نام *کتاب الاخبار والرد علی من ابطل التواتر* ذکر می‌کند و ظاهراً منقولات ماتریدی از ابن راوندی دربارهٔ تواتر مبنی بر همین کتاب است. اگر ابن راوندی کتاب دیگری دربارهٔ ابطال تواتر نوشته بود، ابن ندیم آن را نقل می‌کرد.

از جملهٔ عقاید ابن راوندی بدان گونه که اشعری در *مقالات* (ص ۱۶۰) گفته است،این است که هر موجودی شیء است و هر شیئی موجود است، یعنی به آنچه موجود نیست نباید شیء گفت. شیء وقتی شیء است که موجود باشد و اشیاء یعنی موجودات. دربارهٔ اسماء اشیاء نیز چنین می‌گفت یعنی اسم خبر از شیء موجود است و چیزی که موجود نیست، اسم ندارد ــ این یک بحث منطقی دقیق است که تحقیق در آن مجال دیگری می‌خواهد.

این مسأله خود به علم خدا مربوط می‌شود و تولید اشکال می‌کند، زیرا اگر شیء فقط به موجود گفته شود، باید خداوند به آنچه هنوز موجود نشده است و شیء نیست، علم نداشته باشد. ابن راوندی در حل این اشکال گفته است که علم خداوند به اشیاء به معنی آن است که اشیاء (یا موجودات) خواهند شد و وجود پیدا خواهند کرد و همین طور قدرت خداوند به اشیاء به این معنی است که خداوند بر آن اشیاء قادر خواهد شد و ارادهٔ خداوند به اشیاء به آن معنی است که خداوند آنها را اراده خواهد کرد (اشعری، ۱۵۹ـ۱۶۰) و این قول ابن راوندی منجر به آن می‌شود که خداوند تا شیئی یعنی موجودی هستی نیابد، به آن علم ندارد. ابن ندیم (ص ۲۱۷) کتابی به ابن راوندی نسبت می‌دهد به نام کتاب *لاشیء الاموجود* که ظاهراً در آن از مطلبی که به آن اشاره کردیم، سخن گفته است.

ابن‌راوندی برای «کفر و ایمان» به یک معنی شرعی و به اصطلاح به حقیقت شرعیّه قائل نیست و می‌گوید ایمان و کفر همان است که در لغت معنی می‌شود. ایمان یعنی تصدیق و کفر یعنی انکار. نتیجهٔ عملی این بحث آن است که در جایی که انکار صریح نباشد، کفر صادق نیست و صاحب آن را نمی‌توان کافر خواند، مثلاً تکفیر فلاسفه به جهت اعتقاد به قدمت عالم جایز نیست. حتی به قول ابن‌راوندی سجده به آفتاب کفر نیست، زیرا در آن انکار صریح نیست، اما می‌تواند نشانهٔ کفر باشد، چه خداوند فرموده است که کسی جز کفار به آفتاب سجده نمی‌کند (اشعری، ۱۴۰، ۱۴۱).

ابن‌راوندی معتقد بود: اشیائی که مورد علاقهٔ طبیعی انسان است، حاجت به آن ندارد که خداوند در آدمی محرک و داعی (و به قول قدماء «خاطر») برای فعل آن بیافریند، اما اگر از اموری باشد که طبیعت انسان از آنها اکراه دارد (مانند روزه گرفتن و زکات دادن)، باید خداوند «خاطر» یا یک امر نفسانی در انسان بیافریند تا داعی و محرک برای اتیان آن عمل شود. ظاهراً مقصود ابن‌راوندی آن است که صرف امر و نهی کافی نیست تا انسان را به کاری برانگیزد و یا از آن برحذر دارد، بلکه در درون نفس انسان هم باید داعی و محرّکی بر آن به وجود آید و البته این محرک و دافع یا خاطر غیر از ثواب و عقاب است.

بحث دربارهٔ عقاید ابن‌راوندی (در زمان اعتقاد او به اعتزال) مجال وسیع‌تری می‌خواهد و نیز بحث در عقاید او دربارهٔ امامت و اینکه آیا وی گرایشی به تشیع داشته است یا نه، و همچنین بحث در عقاید او در زمانی که به جهت فقر و فاقهٔ شدید برای فرق دیگر کتابهایی از قول آنها نوشته است، محتاج رسالهٔ مستقلی است و اشارات کوتاهی که در این مقاله شد، شاید بتواند خوانندگان را به خطوط اساسی تفکر او در ادوار مختلف حیات فکریش راهنمایی کند.

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش ماکس‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، *التوحید*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *طوق‌الحمامة*، به کوشش صلاح‌الدین قاسمی، تونس، ۱۹۸۵م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌راوندی، احمدبن یحیی، *فضیحة‌المعتزلة*، به کوشش عبدالامیراعسم، بیروت، ۱۹۷۵ ـ ۱۹۷۷م؛ ابن‌شحنه، محمدبن محمد، «روضة المناظر فی اخبار الاوائل والاواخر»، در حاشیهٔ *الکامل* ابن‌اثیر، قاهره، ۱۳۰۱ق؛ ابن‌شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم‌العلماء*، به کوشش محمد کاظم الکتبی، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی، *المنیة والامل فی شرح الملل والنحل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة‌المختصر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابوالحسین خیاط، عبدالرحیم‌بن محمد، *الانتصار والرد علی ابن‌الروندی الملحد*، به کوشش هنریک ساموئل نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ابوحیّان توحیدی، علی‌بن محمد، *البصائر و الذخائر*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۳م؛ همو، *الهوامل والشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره،

۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله، *رسالة‌الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۹م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ اشعری، علی‌بن‌اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت‌ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق؛ اعسم، عبدالامیر، «الشعر المنسوب الی ابن‌الریوندی»، *ابن‌الریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة*، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ امین، احمد و احمدصقر، حاشیه بر *الهوامل والشوامل* (نک: ابوحیان در همین مآخذ)؛ حاجی‌خلیفه، کشف؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ‌گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *دول‌الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ سیدمرتضی، علی‌بن‌حسین، *الشافی*، تهران، ۱۳۰۱ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ عباسی، عبدالرحیم بن عبدالرحمن، معاهد *التنصیص*، بولاق، ۱۲۷۴ق؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، تثبیت *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *المغنی*، ج ۱۵، به کوشش محمود خضری و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م، ج ۱۶، به کوشش امین خولی، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ همو، «المغنی فی...»، *ابن‌الریوندی فی المراجع...* ، به کوشش عبدالامیر الاعسم، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ کراوس، پاول، *من تاریخ الالحاد فی الاسلام*، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۵م؛ ماتریدی، محمدبن محمد، *کتاب التوحید*، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، به کوشش باربیه دومینار، پاریس، ۱۸۷۳م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتأریخ*، به کوشش کلمان‌هوآر، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نیبرگ، مقدمه بر الانتصار (نک: ابوالحسین خیاط در همین مآخذ)؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، مرآة‌الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز:

Al-A'asam, A.A., Preface of *Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, (vide Ibn ar-Riwandi); EI²; Gabrieli, Francesco, " La zandaqa, au I^er siècle abbasside ", *L'elaboration de l'Islam*, Paris, 1961; Guidi, Michelangelo, *La lotta tra l'Islam e il Mancheismo*, Roma, 1927; Ibn ar-Riwandi, A., *Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, ed. Abdul-Amir Al-A'asam, Beirut/Paris, 1975 - 1977; Kraus, Paul, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte", RSO, Roma, 1934; Nyberg, H.S., "'Amr ibn 'Ubaid et Ibn al-Rawendi deux réprouvés", *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957; Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, Wiesbaden, 1966.

عباس زریاب

اِبْن راهِب، ابوشُکر یا ابوشاکر بن راهب، ابوالکرم بطرس بن مهذب قبطی مصری، مورخ مسیحی سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م، نویسندهٔ دائرة المعارف قبطی ـ عربی. از زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست و تنها یکی از معاصرانش به نام ابوالبرکات بن کِبَر در کتاب *مصباح الظلمة* ضمن فهرستی از آثار عربی ـ مسیحی، از ابن راهب و تألیفاتش نام برده است. همین قدر می‌توان گفت که وی در کلیسای المعلّقه در قاهرهٔ قدیم به سر می‌برده است (سیداروس، 2-1). سیداروس (صص 4-3) با تحلیل شهرت و لقب کامل ابن راهب و نسخه‌های خطی آثارش و بررسی سرگذشت بطریق یوحنای ششم ابن ابی غالب قبطی و بطریق کریلس سوم[1] تصویری از زندگی و شخصیت ابن راهب به دست می‌دهد. ابن راهب از یک خانوادهٔ قبطی که مقام دینی و اجتماعی والایی داشتند برخاست. پدرش السّناء ابوالمجد بن قسیس، راهب کلیسای سرجیو و سپس صومعهٔ آنتونیوس شد و بعدها به بطرس شهرت یافت. ابوالمجد به سبب خدمات سودمندش به دستگاه حکومت و نیز زهد و دینداری، سخنش در کلیساها و صومعه‌ها نافذ بود و راهبان از وی پیروی می‌کردند و نزد مسلمانان محترم بود (همو، 11-10). ابن راهب چون پدر، مقامی ممتاز داشت. وی در برابر حاکمان مسلمان نمایندهٔ قبطیان به شمار می‌رفت و به «نشوء الخلافة» ملقب شد، لقبی که در تاریخ مصر در دوران حکومت سلطان ایوبی الملک العادل و پسرش الملک الکامل به ابوالفتوح صاحب منصب دیوان الجیوش داده شده بود (همو، 8-7). وی مانند ابن عسّال فرهنگنامه نویس دورهٔ طلایی ادبیات عربی ـ مسیحی سدهٔ ۷ ق است و در زمینهٔ همهٔ دانشهای قابل توجه برای یک عرب مسیحی آن دوران کتاب نوشته است (EI², S). ابن خلدون ظاهراً او را از مورخان مسیحی دانسته و گفته است ابن عمید و دیگران از وی روایت کرده و نظر وی را در نقل محترم شمرده‌اند (۲(۲)/۴۲۱، چم).

آثار: ۱. کتاب *التواریخ* که به تازگی در سه نسخهٔ مجزا و مشخص شناخته شده و شامل ۳ بخش مجزا و ۵۱ فصل است ونیز شامل نجوم، تاریخ تقویمی[2]، تاریخ جهان، تاریخ اسلام، تاریخ کلیسا و شرح مختصری از هفت شورای کلیسایی شرق است. این کتاب از آدم (ع) آغاز شده است، سپس به تاریخ آباءِ بنی اسرائیل تا قضات آنان و تاریخ ملوک روم تا ظهور مسیح پرداخته است و همچنین سیرهٔ بطریقها و رویدادهای دوران ایشان را از مرقس تا اثناسیوس بطریق اسکندریه نوشته است. آنگاه تاریخ خلفای راشدین و خلفای بعد را تا عصر خویش بازگفته است. این کتاب غالباً به صورت مجموعه‌ای از جدولها مرتب شده است و هر جدول به چند ردیف تقسیم شده است: ردیف اول، نام و اصل و نسب و تولد و خلاصهٔ کارها و صفات برجستهٔ فرمانروایان و خلفا و بزرگان؛ ردیف دوم، سالهای زندگی و مدت حکومت یا ریاست؛ ردیف سوم، در بارهٔ سالهای گذشته؛ در بخش تاریخ مسلمانان ردیف چهارمی نیز به دو تاریخ هجری و مسیحی اختصاص یافته است (زیدان، ۳/۲۰۰). این کتاب در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۶ م توسط Etcheguié Enbaqom به زبان کلاسیک حبشی ترجمه شد و در ادبیات حبشه جایگاه بلندی پیدا کرد (EI², S). ترجمه‌ای به لاتین از این کتاب در پاریس در ۱۶۵۱ م به کوشش ابراهیم حاقلانی مارونی چاپ و منتشر شد، سپس یوسف شمعون سمعانی آن را با ترجمهٔ دیگری به قلم خود در ۱۷۲۹ م در ونیز به چاپ رساند. اصل عربی این کتاب در ۱۹۰۳ م نخستین بار به کوشش لویس شیخو از روی نسخهٔ واتیکان با ترجمهٔ لاتینی منقح و حواشی در دو جلد چاپ و منتشر شد (زیدان، همانجا)؛ ۲. *اصول مقدمة سلّم اللغة القبطیة* (کحاله، ۳/۵۲). ابن راهب این کتاب را در ۶۶۲ ق به اتمام رسانیده است که لغت‌نامه‌ای مقفاست به روش لغت‌نویسان آن روزگار و دارای مقدمه‌ای در دستور زبان است که به سبب اصالت آن از سایر مقدمات قبطی قرون وسطی ممتاز است. از این لغت‌نامه تنها مقدمهٔ آن که شامل طرح تفصیلی کتاب است باقی مانده و در مقایسه با لغت نامه‌های مشابه

1. Kyrillos III (Ibn Laqlaq)
2. Chronology

معاصران وی از جمله ابن عسّال بر آنان برتری دارد (EI², S؛ قس: رودنسون، XLV/307-308)؛ ۳. کتاب *البرهان*، در ۶۶۹ ق تألیف شده است و نسخه‌ای از آن در قاهره (گراف، 143,159) موجود است. این کتاب مجموعه‌ای است از فلسفه و الهیات دارای ۵۰ مسأله: شامل خداشناسی، فلسفه، اخلاق و فرهنگ؛ فصلهای ۲۸ تا ۴۰آن بر پایهٔ براهین امام فخر رازی در کتاب *اربعین* استوار شده (EI²,S؛ رودنسون XLV/308)؛ ۴. کتاب *الشفاء*، در ۱۲۶۷ م نوشته شده و اثر تفسیری بسیار ارزشمندی در مطالعات انجیلی و مسیح‌شناسی به شمار می‌آید (گراف، 236)؛ کحاله، رودنسون، همانجاها)؛ ۵. *المجامع‌السبعة*، (کحاله، همانجا).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

EI², S; Graf, Georg, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican, 1934; Rodoinson, M., «Histoire et géographie», in REI, Paris, 1977; Sidarus, Adel y., *Ibn ar - Rāhibs Leben und Werk*, Freiburg, 1975.

قهار مقیمی

اِبْنِ راهویه، ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم بن مَخْلَد بن ابراهیم تمیمی حنظلی (ح ۱۶۱ ـ ۲۳۸ ق / ۷۷۸ ـ ۸۵۲ م)، فقیه، محدّث و مفسر مروزی خراسانی. راهُوَیْه (ابن خلکان، ۲۰۰/۱) یا راهویه (صفدی، ۳۸۶/۸) مرکب از دو کلمهٔ راه (همان راه فارسی) واویه (پسوند فارسی، برای تصغیر و تحبیب) لقبی است که مروزیها به مناسبت تولد ابراهیم پدر اسحاق در راه مکه (ابن خلکان، همانجا) به او دادند. از این رو فرزندش اسحاق را، به تصریح خود او ابن راهویه نامیدند (خطیب، ۳۴۸/۶) و چون نسبت او به حنظلة بن مالک بن زید مناة بن تمیم می‌رسد، او را تمیمی حنظلی گفته‌اند (ابن عبدالبر، ۱۰۸). تولد وی را به اختلاف ۱۶۱ یا ۱۶۶ ق (خطیب، ۳۴۷/۶) و به روایتی ۱۶۳ ق (ابن خلکان، همانجا) و یا ۱۷۳ ق (ابن عساکر، ۱۱۴۹/۱) نوشته‌اند و در گذشت او را نیز به اختلاف، ۲۳۸ ق (بخاری، *التاریخ الصغیر*، ۳۳۸/۲) و در روایتی از ابو داوود، ۲۳۷ ق (خطیب، ۳۵۵/۶) و یا ۲۴۳ ق (ابن ابی یعلی، ۱۰۹/۱) ضبط کرده‌اند. بخاری (همانجا) نوشته است که وی هنگام مرگ ۷۵ ساله بوده است، در حالی که به تصریح همو در *التاریخ الکبیر* ۷۷ سال داشته است (۱(۱))/۳۸۰).

ابن راهویه در نوجوانی، در حدود ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م (سبکی، ۸۳/۲) در خراسان نزد عبدالله بن مبارک و جمعی دیگر از عالمان آن دیار استماع حدیث کرد (ابن عساکر، ۱۱۴۸/۱). اما خطیب روایاتی را که وی در این دوره از ابن مبارک شنیده است، به علت حداثت سن او متروک دانسته و اضافه کرده است که وی در ۱۸۴ ق/ ۸۰۰ م در ۲۳ سالگی برای کسب دانش و استماع حدیث خراسان را ترک گفت و به عراق و حجاز و شام و یمن سفر کرد و بارها به بغداد رفت و براساس روایت محمد بن یحیی ذهلی در ۱۹۹ ق / ۸۱۴ م در بغداد در اجتماع محدثان نامداری مانند احمد بن حنبل و یحیی بن معین و جمعی دیگر در الرصّافه شرکت می‌کرد و حتی به عنوان خطیب در صدر مجلس قرار می‌گرفت (۳۴۶/۶، ۳۴۷، ۳۵۱) در دمشق و شام نیز از بقیة بن ولید، در کوفه از یحیی بن آدم، در بصره از معتمر بن سلیمان، در مکه از سفیان بن عُیَیْنه و در یمن از اباقرّة موسی بن طارق و جماعتی دیگر از محدثان و علماء حدیث شنید (ابن عساکر، همانجا). به مصر نیز سفر کرد و در آنجا از محمدبن ادریس شافعی، امام شافعیه، حدیث شنید و فقه آموخت (ابن عبدالبر، ۱۰۹). خطیب اورا از اقران احمد بن حنبل دانسته (۳۴۶/۶) و از قول وی نوشته است که ابن راهویه در مکه با شافعی مناظره‌هایی داشته و در مناظره‌ای در مورد خانه‌های مکه و فروش آنها بر شافعی پیروز شده است (۳۵۱/۶). در صورتی که چنین مناظره‌ای میان آن دو روی داده باشد، بعید به نظر می‌آید که وی از شافعی فقه آموخته و حدیث شنیده باشد. در تأیید این نظر می‌توان به سبکی (۸۹/۲) استشهاد کرد. وی از قول ابن راهویه چنین آورده است: هنگامی که در مکه بودیم احمد بن حنبل نیز آنجا بود، روزی از من خواست که در مجلس شافعی حاضر شوم،ولی من در جواب گفتم با او چه کنم، در حالی که سن او به سن من نزدیک است، از این سخن معلوم می‌شود که ابن راهویه خود را همطراز شافعی می‌دانسته است.

بیهقی وی را از اصحاب شافعی (ابن خلکان، ۲۰۰/۱) و به‌تعبیر ابونعیم (۲۳۴/۹) یار و مصاحب و دوست شافعی شمرده است. شیخ طوسی (ص ۳۶۷) او را از اصحاب امام علی بن موسی الرضا(ع) دانسته است. ابن بابویه (۱۳۴/۲) نوشته است که هنگام عبور امام(ع) از نیشابور جمعی از دانشمندان و محدثان نیشابور به نزد امام آمدند و از او خواستند که از احادیثی که از پدر خود شنیده است برای آنها نقل کند و امام حدیث مشهور سلسلة الذهب را برای آنها نقل کرد که اسحاق بن راهویه نیز یکی از آن محدثان بود. خطیب (۳۴۵/۶ ـ ۳۴۶) و مزی (۳۷۳/۲ ـ ۳۷۶) اسامی شیوخ و کسانی را که ابن راهویه از آنها حدیث شنیده و روایت کرده است مشروحاً آورده‌اند. وی پس از مسافرتهای خود به شهرهای مهم علمی اسلامی آن روزگار سرانجام به خراسان بازگشت و در نیشابور ساکن شد. در همین دوره بود که صیت علم و دانش وی نزد خراسانیان منتشر شد (خطیب، ۳۴۶/۶). نسائی او را ثقه و امین دانسته است.

ابن راهویه از حافظه‌ای قوی برخوردار بوده و از قول خود وی آورده‌اند که ۷۰ هزار حدیث حفظ داشته است (ابن خلکان، ۲۰۰/۱؛ مزی، ۳۸۵/۲). وی همچون احمد بن حنبل متمایل به معانی حدیث و پیرو سلف بود (ابن عبدالبر، ۱۰۸) و طبعاً با اصحاب رأی مخالف بود. ابن قتیبه (صص ۶۵ـ ۶۷) برخی از سخنان او را در این باره نقل کرده است. از جملهٔ آراء او که مخالف دیگر مذاهب فقهی است،این است که اگر کافری را که هنوز به اسلام اقرار نکرده است، در حال خواندن نماز ببینند حکم به ایمان او می‌شود (سبکی، ۹۲/۲ ـ ۹۳). ابونعیم (۲۳۵/۹ ـ ۲۳۸) چند حدیث از احادیث غریب او را نقل کرده و بلقینی (ص ۵۸۴) نوشته است که گروهی از پیروان او را اسحاقیه می‌نامیدند.

ابن خلکان (همانجا) می‌گوید که چون آوازهٔ شهرت وی در مصر بلند شد، کتب او را منسوخ دانسته، جمع‌آوری کردند.

ابن راهویه شاگردان بسیاری تربیت کرد و عدّه زیادی از وی‌حدیث شنیده و روایت کرده‌اند که اسامی آنان را ابن عساکر (۱۱۴۸/۱) و مزی (۳۷۶/۲ ـ۳۷۷) مشروحاً آورده‌اند، اما مشاهیر کسانی که از وی حدیث شنیده و در کتب خود نقل کرده‌اند، عبارتند از: احمد بن حنبل در مسند (۱۰۳/۱)، بخاری در صحیح (۴۳/۱)، مسلم ابن‌حجاج قشیری در صحیح (۵(۲)/۱۱۶۷) و نسائی در سنن (۲۰/۱ به بعد). خطیب (۳۵۵/۶) نقل کرده است که ابو داوود (خفاف) گوید: ابن راهویه پنج ماه پیش از مرگ تغییر حال داد (گویا مقصود اختلال دماغ باشد)؛ در این ایام از او روایاتی شنیدم که آنها را ترک کردم. ابن قیسرانی (۲۹/۱) نوشته است که وی در نیشابور درگذشت و گور وی در آنجا مشهور و زیارتگاه شد.

آثار. ابن ندیم کتابهای *السنن فی الفقه* و مسند و تفسیر را به وی نسبت داده است (ص ۲۸۶). کتاب مسند وی شش جلد بوده است (کتانی، ۴۹). اما تنها اثری که اکنون از او موجود است، جلد چهارم کتاب مسند او ست که آغاز آن «مایروی عن ابی قلابة و زرارة» و پایان آن «مایروی عن عکرمة عن ابن عباس عن النبی (ص)» است (*تذکرة النوادر*، ۳۶ ـ ۳۷). نسخه‌های خطی آن در خدیویه (خدیویه، ۴۱۹/۱) و دارالکتب قاهره، و ظاهریهٔ دمشق موجود است (GAS,I/110).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۱م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن حنبل، احمد، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق / ۱۸۹۵ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عساکر، علی بن الحسین، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی احمد ثالث، شم ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش اسماعیل الخطیب السلفی، قاهره، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۸ م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید و یوسف مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۶۲ ق / ۱۹۴۳ م؛ همو، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ بلقینی، عمر، «محاسن الاصطلاح»، *مقدمة ابن الصلاح و محاسن الاصطلاح*، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ *تذکرة النوادر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۱ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، بیروت، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشّار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مسلم بن الحجاج، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ نسائی، احمد بن شعیب، سنن، به شرح جلال‌الدین سیوطی و حاشیهٔ الامام السندی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ نیز: GAS.

علی رفیعی

اِبْن‌رائِق، ابوبکر محمدبن رائق (مق ۳۳۰ ق / ۹۴۲ م)، نخستین امیرالامرا (ﻫ م) در خلافت عباسیان. از تاریخ تولد وچگونگی پرورش وی چیزی نمی‌دانیم. این قدر پیداست که پدرش رائق، یکی از غلامان خاص معتضد خلیفهٔ عباسی (خلافت: ۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق / ۸۹۲ ـ ۹۰۲ م) بود. ابن رائق و برادرش ابراهیم در ۳۱۷ ق / ۹۲۹ م به‌دستور مقتدر خلیفه، اما به‌خواست مؤنس، فرمانده قدرتمند و کهنه کار و مستبد بغداد، به‌ریاست شرطه گمارده شدند. ابن رائق در این سمت بیش از برادر شایستگی نشان داد (قرطبی، ۱۲۵؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۲/۱). در ۳۲۰ ق مؤنس پس از بیرون راندن یاقوت و پسرش از بغداد، ابن رائق و برادرش را که به‌فرمانبرداری و خانه‌زادی شهره بودند، به‌جای آنان به‌سمت حاجبی مقتدر برگزید، به‌این امید که با وی مخالفت نخواهند کرد، اما از این پس ابن رائق به‌سبب نزدیکی به‌خلیفه به‌صف مخالفان مؤنس پیوست و همراه با یاقوت و مفلح و ابوالقاسم وزیر به‌توطئه برضد او پرداخت و در برافروختن آتش جنگ میان خلیفه و مؤنس نقش مهمی ایفا کرد (قرطبی، ۱۳۷ ـ ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰). پس از پیروزی مؤنس و کشته شدن مقتدر در ۲۷ شوال ۳۲۰ ق ابن رائق با محمد بن یاقوت و عبدالواحد پسر مقتدر به‌اهواز گریختند و در مسیر خود دست به‌ویرانی و غارت شهرها زدند. چندی بعد، رفتار خودسرانهٔ محمد بن یاقوت به‌ویژه در تقسیم اموال غارت شده، مخالفت ابن رائق و هواخواهانش را برانگیخت. ابوعبدالله بریدی (نک: آل بریدی، ﻫ د) که در اندیشهٔ تسلط بر اهواز بود، به‌ابن مُقلهٔ وزیر (ﻫ م) نوشت که از اختلاف ابن رائق و محمد بن یاقوت استفاده کند و با فرستادن سپاهی به‌اهواز آنان را متفرق سازد وگرنه با اموال کلانی که از اهواز تاراج کرده‌اند، عبدالواحد پسر مقتدر را به‌خلافت خواهند نشاند. از این رو مؤنس سپاهی به‌سرداری یلبق برای سرکوب آنان فرستاد که به‌سبب فرار آنان، نتوانست بر ایشان دست یابد. سرانجام ابن رائق در ۳۲۱ ق به‌دوران خلافت قاهر، در برابر دستیابی به‌حکومت بصره از محمد بن یاقوت و یارانش جدا شد. در پی این جدایی بود که مخالفان بر اثر ضعف به‌یلبق تسلیم شدند (ابوعلی مسکویه، ۲۳۷/۱، ۲۵۴ ـ ۲۵۶)، اما ابن رائق به‌بصره بسنده نکرد و در جمادی‌الآخر ۳۲۲ ق ــ اواخر ایام قاهر ــ بر اهواز و نواحی اطراف آن چیره شد.

چندی بعد در دوران خلافت راضی حکومت واسط نیز به‌قلمرو وی ضمیمه گردید (ابوعلی مسکویه، ۲۸۷/۱، ۲۹۵؛ همدانی، ۸۴؛ ابن اثیر، ۲۸۳/۸ ـ ۲۸۴، ۲۸۷). در ۳۲۳ ق ابن رائق غلامان ترک مرداویج را که پس از کشته شدن او به‌بغداد رفته و مورد بی‌مهری سران حجریه (ﻫ م) و ابن مُقله واقع شده بودند، به‌واسط دعوت کرد و به‌ویژه سرکردهٔ قدرتمند آنان بجکم (ﻫ م) را بسیار تکریم کرد، تا آنجا که وی به‌بجکم رائقی معروف گردید. ابن رائق به‌یاری بجکم سپاهی بزرگ از غلامان ترک و دیلم فراهم ساخت و بدین گونه مقتدرترین امیر خوزستان در آن روزگار گردید. او در ۳۲۴ ق از فرستادن مالیات واسط به‌بهانهٔ هزینهٔ سنگین سپاه خودداری کرد تا هم خلیفه را به‌تنگنا بکشاند و هم قدرت‌نمایی کرده باشد، اما ادامهٔ این وضع بی‌گمان

خلافت را بر اثر ضعف مالی به‌نابودی می‌کشید، از این رو ابن مقلهٔ وزیر، راضی را به‌سرکوب ابن رائق متقاعد کرد و طی نامه‌ای به‌ابن رائق خواستار رسیدگی به‌میزان مالیات واسط و بصره گردید، اما ابن رائق، با تطمیع قاصدان مخفیانه به‌راضی پیغام داد که اگر خلیفه تدبیر مملکت را به‌وی واگذارد، او پرداخت کلیهٔ هزینه‌های حکومت از جمله خرج سپاه و دربار را به‌عهده خواهد گرفت و امور خلافت را به‌بهترین وجه اداره خواهد کرد، ولی خلیفه پاسخی به‌او نداد. در این میان ابن مقله که به‌دنبال امتناع ابن رائق از پرداخت مالیات واسط، در تدارک حمله به‌وی بود، توسط حجریه دستگیر گردید (صولی، ۶۲؛ ابوعلی مسکویه، ۳۳۱/۱ - ۳۳۶؛ همدانی، ۹۳ - ۹۴). بعد از دستگیری ابن مقله، عبدالرحمن بن عیسی و ابوجعفر محمد بن القاسم کرخی و سلیمان بن حسن بن مُخلد در عرض یک سال عهده‌دار وزارت گردیدند، ولی یکی بعد از دیگری به‌سبب ناتوانی در پرداخت مطالبات خلیفه و سپاه از کار کناره گرفتند.

دیگر هیچ وزیری قادر به‌ادارهٔ امور خلافت نبود، زیرا ابن رائق و دیگر عاملان خلیفه از جمله بریدیان در اهواز، علی بن بویه در فارس و ابن الیاس در کرمان از فرستادن مالیات سرباز می‌زدند و هر یک در نواحی خود به‌استقلال فرمان می‌راندند. علت این امر ضعف و بی‌کفایتی سپاه بغداد، متشکل از غلامان ترک حجریه و غلامان دیلم ساجیه بود که بر اثر تنازع امیران بر سر کسب قدرت و ثروت نه تنها قادر به‌دفاع از خلافت نبودند، بلکه به‌سختی از عهدهٔ حفاظت از بغداد برمی‌آمدند. به‌این ترتیب زمینهٔ ظهور یک رهبر نظامی قدرتمند در بغداد فراهم شد، و مردم نیز از این وضع تازه جانبداری کردند. سرانجام راضی که از پایان دادن به‌رقابتهای میان سپاه عاجز بود، پیشنهاد قبلی ابن رائق را پذیرفت و وی را به‌بغداد فرا خواند. ابن رائق در اواخر ذیحجهٔ ۳۲۴ وارد بغداد شد و به‌عنوان نخستین امیرالامرا از طرف خلیفه، سر فرماندهی سپاه و تدبیر تمام امور نظامی و اداری و مالی را در سراسر حوزهٔ خلافت به‌دست گرفت (صولی، ۷۶، ۸۵، ۸۶؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۰/۱ - ۳۵۲؛ همدانی، ۹۸ - ۹۹؛ متحده، 83, 84). اعطای لقب امیر الامرا از سوی راضی به‌ابن رائق از دید مورخان اسلامی به‌عنوان نشانهٔ انحطاط و تسلط امیران بر دستگاه خلافت تلقی شده است؛ پس از آن دیگر مقام خلافت چیزی جز یک مقام تشریفاتی نبود (نک: قلقشندی، *مآثر الانافة*، ۲۹۸/۱؛ همو، *صبح الاعشی*، ۴۱۷/۴؛ ابن طقطقی، ۳۸۳). اما راضی نیز تباهی‌کار خلافت را به‌بیش از خود نسبت می‌داد (صولی، ۴۱). در این زمینه شاید ژرف نگری ابوعلی مسکویه به‌حقیقت نزدیک‌تر باشد، به‌تعبیر او عمل مؤنس در کشتن مقتدر خلیفه سبب گستاخی و طمع دشمنان در دستیابی و تسلط بر پایتخت خلافت بود، امری که پیش تر حتی از اندیشهٔ آنان نمی‌گذشت. وی آغاز فروپاشی وضعف خلافت را ازاین زمان می‌داندورویدادهای بعدی از جمله امیرالامرایی ابن رائق را پیامد این حادثه دانسته است (۲۳۷/۱؛ EI², I/18, 19). با وجود این، ابوعلی مسکویه یادآور شده است که از بین رفتن امر وزارت و برچیده شدن دیوانها و تباه شدن بیت‌المال همگی از زمان به‌قدرت رسیدن ابن رائق رخ داد، زیرا او و کاتبش بر کلیهٔ امور نظارت می‌کردند و اموال نواحی یکسره به‌خزاین او سرازیر می‌شد و به‌دلخواه او تقسیم می‌گردید و به‌خلیفه هرقدر که می‌خواست نفقه می‌پرداخت و وزیر تنها جنبهٔ تشریفات داشت و این وضع بعد از وی رایج شد (۳۵۲/۱). در حدود دو سالی که ابن رائق امیرالامرا بود، بیشتر همّ خود را صرف جنگ و جدال و گاهی سازش با رقبای قدرتمندی کرد که هر یک به‌نوبهٔ خود قصد تصرف و در اختیار گرفتن خلافت را داشتند. در این بین درگیری او با بریدیان بیش از دیگران بود. این درگیریها از سرکوب نگهبانان و لشکریان محلی خلیفه، مرکب از قوای ساجیه و حجریه آغاز شد. اینان قبل از ابن رائق بر بغداد و امور خلافت تسلط کامل داشتند و با آمدن وی به‌بغداد مخالف بودند. اما ابن رائق پس از درگیریهای خونین به‌کمک بجکم بر آنان چیره شده و بسیاری از سران و افراد آنها را کشت یا به‌بند کشید و اموال آنان را غارت کرد (صولی، ۷۶، ۸۵ - ۸۷؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۱/۱، ۳۵۷ - ۳۵۸). چون ابن رائق از ساجیه و حجریه ـــ رقبای داخلی خود ـــ آسوده گشت، بر آن شد تا برای سرکوب بریدی به‌اهواز بتازد، اما بریدی از سر نیرنگ پرداخت مالیات و تسلیم سپاه را پذیرفت و ابن رائق را از لشگرکشی بازداشت.

حسین‌بن علی نوبختی، کاتب و عامل ابن‌رائق ـــ که ابن‌رائق موفقیتهای خود را مدیون او می‌دانست ـــ حیلهٔ بریدی را دریافت و خطر از دست رفتن اهواز را به او هشدار داد، اما ابن‌رائق که بیشتر تمایل به نرمش داشت، رأی ابوبکربن مقاتل (یکی دیگر از کاتبانش) را پذیرفت و با بریدی صلح کرد و به اتفاق راضی به بغداد بازگشت. این ابن‌مقاتل که نسبت به مقام حسین‌بن علی نوبختی، دوست و معرف خود به ابن‌رائق، حسد می‌ورزید، به گفتهٔ ابن‌اثیر (۳۳۰/۸) جانب بریدی را نگاه می‌داشت. او ابن‌رائق را به اتحاد با بریدی برانگیخت. پس از موافقت ابن‌رائق، احمدبن علی کوفی نمایندهٔ ابوعبدالله بریدی به بغداد آمد. چندی بعد، ابن‌مقاتل از بیماری نوبختی استفاده کرد و کوفی را به جای نوبختی عامل ابن‌رائق ساخت و بدین سان بریدیان در بغداد نفوذ کردند. پس از آنکه کوفی بر کارهای ابن‌رائق مسلط شد، به همدستی ابن‌مقاتل با ترفندی چند ضمان (درآمد) بصره را از ابن‌رائق برای ابویوسف بریدی (برادر ابوعبدالله) گرفت.

ابوعبدالله بریدی که قبلاً مقدمات حمله به بصره را از طریق خشکی و آب تدارک دیده بود، زمانی که ابن‌رائق درگیر غائلهٔ ابوطاهر قرمطی بود، به بصره حمله کرد و با کمک فراوان مردم، آنجا را به تصرف درآورد. ابن‌رائق نامه‌ای به او نوشت و ضمن مماشات خواستار خارج شدن وی از بصره شد، اما بریدی نپذیرفت. این وضع نابسامان رفته‌رفته بجکم را به سودای گرفتن قدرت انداخت. در آن زمان دستیابی به اهواز برای تسخیر واسط و سرانجام بغداد جنبه‌ای استراتژیک داشت، از این رو بجکم بر آن شد تا ابن‌رائق را وادارد که

مأموریت مقابله با بریدی در اهواز را به او وانهد و برای انجام این کار به ابن‌مقاتل رشوه داد (ابوعلی مسکویه، ۳۷۵/۱ ـ ۳۷۷). بجکم به شوش رفت و دو بار با سپاه عظیم بریدی روبه‌رو شد که حاصل آن پیروزی و تسلط بر اهواز بود. در پی آن ابوعبدالله بریدی به بصره گریخت. ابن‌رائق سپاهیانی از دریا و خشکی به بصره فرستاد که کاری از پیش نبردند. سپس خود به اتفاق بجکم به بصره تاخت، لیکن این بار هم حملهٔ آنها با مقاومت سخت مردم درهم شکست و ناچار به عسکر ابی‌جعفر عقب نشستند و پس از آن بجکم به اهواز و ابن‌رائق به واسط بازگشت. بدین‌گونه، بصره از قلمرو ابن‌رائق بیرون رفت. در اوایل ۳۲۶ق، ابن‌رائق بار دیگر بجکم را مأمور کرد تا با ابوعبدالله بریدی و احمدبن بویه که قصد تصرف اهواز را داشتند، مقابله کند، اما بجکم پس از دو بار جنگیدن از احمدبن بویه شکست خورد و به واسط رفت.

بدین سان اهواز نیز از قلمرو ابن‌رائق جدا شد؛ دیگر جز بغداد و حومهٔ آن برای خلیفه و ابن‌رائق نماند (صولی، ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۹۹؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۸/۱ـ۳۷۴، ۳۷۸). از این پس اوضاع بغداد چنان نابسامان شد که ابن‌فرات که در این زمان وزارت را بر عهده داشت، تنها برای آنکه خود را از بغداد دور سازد، ابن‌رائق را به طمع تصرف اموال مصر و شام انداخت و با این بهانه رهسپار آن دیار شد. در ۳۲۶ق ابن‌رائق علی‌بن خلف بن طناب را به سوی بجکم فرستاد تا همراه او برای بازپس گرفتن اهواز از احمدبن علی بویه اقدام کند، اما بجکم پس از رسیدن علی‌بن خلف، او را وزیر خویش ساخت و اموال واسط را تصاحب کرد و با این کار قصد نهفتهٔ دیرین خود را در دستیابی به مقام ابن‌رائق و تسلط بر بغداد آشکار ساخت. ابن‌رائق برای مقابله با خطر بجکم ناگزیر با بریدی صلح کرد و به وی وعده داد که در صورت غلبه بر بجکم حکومت واسط را به او واگذارد، ولی بجکم پیشدستی کرد و با حمله به بریدیان و شکست آنها این توطئه را خنثی کرد. او برای دستیابی به بغداد و جدا کردن بریدیان از ابن‌رائق، حکومت واسط را به ابوعبدالله بریدی وعده داد و با وی صلح کرد. از طرف دیگر ابن‌مقله که اموال و املاکش به وسیلهٔ ابن‌رائق مصادره شده بود، بجکم را به تصرف بغداد برانگیخت. همچنین از راضی خواست تا ابن‌رائق را دستگیر کند و بجکم را به بغداد فراخواند. ظاهراً راضی این پیشنهاد را پذیرفت، ولی چون ابن‌مقله به او پناهنده شد، او را تسلیم ابن‌رائق کرد. ابن‌رائق دست و زبان ابن‌مقله را برید. این رفتار ظالمانه که به مرگ ابن‌مقله انجامید، موجب شد که بعدها ابن‌رائق را به بدی یاد کنند و اشعاری در هجو وی بسرایند (برای نمونه نک: صفدی، ۱۴۶). بجکم ذیقعدهٔ ۳۲۶ق از واسط آهنگ تسخیر بغداد کرد و در کنار نهر دیالی سپاه ابن‌رائق را شکست داد. ابن‌رائق و یارانش در بغداد نیز با همهٔ استحکامات و تمهیدات جنگی نتوانستند مقاومت کنند و ناچار از بغداد گریختند، و بجکم در ۱۳ ذیقعده به بغداد درآمد و از طرف راضی به مقام امیرالامرایی منصوب گشت. بدین سان دورهٔ نخست امیرالامرایی ابن‌رائق پس از یکسال و ۱۰ ماه و چند روز به پایان رسید (ابوعلی مسکویه، ۳۸۳/۱ ـ ۳۹۶؛ *العیون والحدائق*، ۴(۲)/۵۵ ـ ۶۸) دربارهٔ اشتباهات سیاسی ابن‌رائق که به سقوط وی انجامید، گزارش صولی و گفته‌های بجکم بعد از رسیدن به مقام امیرالامرایی روشنگر تواند بود. صولی (ص۱۰۶) نوشته است که مردم هنگام گریختن ابن‌رائق خطاب به وی فریاد می‌زدند که این سزای توست، زیرا که به کوفی مقام کتابت دادی و او را بر مردم مسلط کردی. از این رو نه تنها مردم بغداد به یاری ابن‌رائق برنخاستند، بلکه در ابتدا از آمدن بجکم شادمان نیز بودند. علاوه بر این بنابر اعتراف بجکم ــ در گزارش ابوعلی مسکویه (۳۷۵/۱ـ۳۷۷) ــ گرفتن مأموریت مقابله با بریدی و دستیابی به امارت اهواز ــ همان گونه که یاد شد ــ گامی مهم در راه رسیدن وی به قدرت بوده است.

به این ترتیب ابن رائق با همهٔ قدرت نظامی و مالی به وسیله بجکم که به هوش و ذکاوت و جنگاوری مشهور بود، بر کنار شد، اما ابن رائق برای بازیابی مقام نخستینش از پای ننشست، چنانکه در آغاز صفر ۳۲۷، هنگامی که راضی و بجکم برای دریافت مالیات موصل و دیار ربیعه از ابن حمدان، بغداد را ترک گفته بودند، از مخفی‌گاه خود بیرون آمد و با یاری مردم که از ستم بجکم ناخشنود بودند، یاران بجکم را شکست داد و داراییهای آنان را غارت کرد و بر بغداد مسلط شد. در این زمان ابن مقاتل نیز به ابن رائق پیوست و وی را که در اندیشهٔ به خلافت نشاندن یکی از پسران فضل بن مأمون بود، با توجه به هزینهٔ سنگین این کار منصرف ساخت. در این حال بجکم به سرعت با ابن حمدان مصالحه کرد و عازم بغداد شد، اما پیش از آنکه همراه با راضی بدانجا رسد، ابن رائق در برابر گرفتن حکومت طریق فرات و دیار مُضَر و جند قِنَّسرین و نواحی آن از خلیفه، در سوم ربیع‌الاول از بغداد به قصد شام بیرون رفت (صولی، ۱۱۷ـ۱۲۲، ۱۳۰؛ ابوعلی مسکویه، ۴۰۵/۱ـ۴۰۹؛ *العیون والحدائق*، ۴ (۲) / ۷۳ـ۷۹). ابن رائق در شام حاکم رمله را بیرون راند و آنجا را متصرف شد. از این رو محمدبن طغج الاخشید والی مصر خود را آمادهٔ مقابله با او کرد و در محرم ۳۲۸ رهسپار شام شد. ابن رائق نخست پذیرفت که از رمله خارج شود و با او صلح کرد، ولی پس از بازگشت محمدبن طغج پیمان را نقض کرد و در شعبان همان سال به قصد دستیابی به شهرهای مصر از دمشق بیرون آمد، اما در نبردی که در ۱۵ رمضان در ناحیهٔ عریش درگرفت، از محمدبن طغج به سختی شکست خورد و ناچار به دمشق بازگشت. محمدبن طغج بار دیگر در ۱۱ ذیقعده برادرش ابونصربن طغج را با سپاهی عظیم به سرکوب ابن رائق فرستاد، اما این بار در نبردی که در ناحیهٔ لَجّون پیش آمد، ابونصر کشته شد و ابن‌رائق به پیروزی‌دست‌یافت. با اینهمه پسرش را به عنوان فدیه نزد محمدبن طغج فرستاد و در قبال خارج شدن از رمله و دریافت ضمان آنجا میان آن دو صلح برقرار گردید (کندی، ۲۸۸ـ۲۹۰؛ ابوعلی مسکویه، ۴۱۴/۱؛ ابن عدیم، ۱۰۰/۱ـ۱۰۲). در ۳۲۹ ق اوضاع اقتصادی سیاسی پایتخت خلافت بعد از مرگ راضی و کشته شدن بجکم (در ۲۱ رجب) سخت

متشنج گردید، چنانکه بسیاری از گرسنگی و بیماری جان سپردند و امیران قدرتمند نیز بر سر دستیابی بر پایتخت و در اختیار گرفتن خلیفهٔ جدید (ابراهیم بن مقتدر ملقب به المتقی بالله، خلافت: ۳۲۹-۳۳۳ ق/ ۹۴۱-۹۴۴م) کشمکش داشتند. همچنین به دنبال مرگ بجکم میان سپاهیان ترک و دیلم اختلاف افتاد. دیلمان به بصره نزد بریدی رفتند. بریدی که با پیوستن آنها قدرتمند گردیده بود، به واسط در آمد و در برابر چشم‌پوشی از تصرف بغداد از خلیفه نیم میلیون دینار باج خواست. از طرف دیگر ترکها نیز برای حفاظت بغداد در برابر حملهٔ بریدی نزدیک به همین مبلغ را از متقی خواستار شدند. متقی تنها توانست مبلغ درخواستی ترکها را بپردازد. با اینهمه آنان نه تنها در برابر بریدی مقاومت نکردند، بلکه به هنگام نزدیک شدن بریدی به بغداد عده‌ای به وی پیوستند و عده‌ای نیز به موصل نزد ابن حمدان رفتند. سرانجام بریدی بی‌هیچ مقاومتی وارد بغداد شد و با تهدید از خلیفه باج گرفت، ولی چون آن را میان سپاهیان تقسیم نکرد، آنان بر او شوریدندو دیلمیان به رهبری کورنکیج با کمک مردم که سخت از بریدی در وحشت بودند، وی را از بغداد بیرون راندند.

از این رو در سوم شوال کورنکیج از طرف متقی به امیرالامرایی برگزیده شد. از سوی دیگر، ترکهای بجکمی چون از ابن حمدان حاکم موصل طرفی نبستند، در شام به ابن رائق پیوستند و او را برای گرفتن پایتخت برانگیختند. ابن رائق پس از دعوت متقی در ۲۰ رمضان به سوی بغداد حرکت کرد و پس از نبردهای سنگین سرانجام با کمک مردم که از ستم دیلمی‌ها در عذاب بودند، به بغداد درآمد و در ۲۶ ذیحجه برای دومین بار به مقام امیرالامرایی دست یافت (صولی، ۲۰۵-۲۰۸؛ ابوعلی مسکویه، ۲/۲-۳،۱۲-۲۲). دورهٔ دوم امیرالامرایی وی که کوتاه بود، یکسره صرف کشمکش و نبرد با ابوعبدالله بریدی گردید. در محرم ۳۳۰ ابن رائق برای گرفتن مالیات واسط و بصره که بریدیان بار دیگر در پرداخت آن تأخیر کرده بودند، به‌واسط رفت. بریدیان از آنجا به بصره گریختند، اما با سعی کوفی، بریدی در مقابل تعهد پرداخت ضمان سالانهٔ واسط حکومت را به‌دست آورد. کمی پس از بازگشت ابن رائق به بغداد در دوم ربیع‌الآخر سردارانش بر او شوریدند و به بریدی پیوستند. و ابن رائق ناچار با بریدی مدارا پیشه کرد و مقام وزارت را به وی سپرد، اما سپس چون دریافت که بریدی آهنگ تصرف بغداد دارد، او را از وزارت برداشت و مردم را برای جنگ با او بسیج کرد. در جمادی‌الآخر سپاه بریدیان به سرداری ابوالحسین برادر ابوعبدالله از آب و خشکی به بغداد حمله برد. در پی چندین روز نبرد، سرانجام مقاومت مردم بغداد درهم شکست و بریدیان پس از کشتار و غارت بسیار بر دارالخلافه دست یافتند. ابن رائق و باقیماندهٔ سپاهش همراه با متقی و پسرش از بغداد خارج شدند. به گفتهٔ ابن اثیر (۳۸۲/۸) در این ایام ستمی بر مردم بغداد رفت که هرگز مانند آن شنیده نشده است. ابن رائق و متقی در تکریت به سپاهی پیوستند که ابومحمدحسن بن عبدالله بن حمدان حاکم موصل برای مقابله با بریدی به کمک آنان فرستاده بود. با توجه به درگیریهای بعدی ابن حمدان با ابن رائق به نظر می‌رسد به موقع نرسیدن این سپاه به بغداد عمدی بوده است.

در موصل ابن حمدان که در این زمان از قدرت زیادی برخوردار بود، از ابن رائق به گرمی استقبال نکرد و کدورت میان آن دو بسیار بالا گرفت و شایع گردید که وی قصد کشتن ابن رائق را دارد. با وجود این، ابن‌رائق که سپاه و اموالش را از دست داده و بسیار ناتوان شده بود، بی‌توجه به هشدارهای جدی اطرافیانش همراه با پسر متقی نزد ابن حمدان رفت تا برای بردن خلیفه به دمشق از وی کمک مالی بگیرد، اما همان‌گونه که پیش‌بینی شده بود، به هنگام بازگشت غلامان ابن حمدان در ۲۱ رجب ۱۲/۳۳۰ آوریل ۹۴۲ بروی تاختند و او را کشتند (صولی، ۲۱۹ - ۲۲۶؛ مسعودی، مروج، ۲۴۸/۴، ۲۶۰؛ همو، *التنبیه و الاشراف*، ۳۴۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲/۲ - ۲۸؛ *العیون والحدائق*، ۱۰۷/۴/۲ - ۱۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویک درنبورگ، شالون‌سین ۱۸۹۴م؛ ابن‌عدیم، عمربن احمد، *زبدة‌الحلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش هـ. ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *امراء دمشق فی الاسلام*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله و المتقی لله*، به کوشش هیورث دن، لندن، ۱۹۳۵ م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ همو، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش یوسف اکبر کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نیز:

EI[2]; Mottahedeh, Roy, "The Abbasid Caliphate in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, London, 1975.

محمد عبدعلی

اِبْنِ رائِقه، ابوالحسن علی بن هبة الله بن عثمان بن احمد بن ابراهیم موصلی، محدث امامی در سدهٔ ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م. از احوال او چیزی دانسته نیست، اما او را از حافظان بزرگ حدیث و موثق شمرده‌اند (منتجب‌الدین، ۱۰۹). بررسی مشایخ و راویان وی نشان می‌دهد که از معاصران سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م) و شیخ مفید (د ۴۱۳ ق/ ۱۰۲۲ م) بوده و از شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه قمی و علی بن احمد طبری آملی (نجاشی، ۲۶۸، ۲۶۹؛ ابن رستم طبری، ۱۹۵) روایت کرده است. کسانی که از او روایت کرده‌اند عبارتند از: عبدالرحمن بن احمد مفید نیشابوری (منتجب‌الدین، ۱۱۰) و ابوالفرج محمد بن علی کاتب (نجاشی، همانجا).

سه کتاب به‌ابن رائقه منسوب است: *المتمسک بحبل آل الرسول*؛ *الانوارفی تاریخ الائمة الابرار* *والیقین فی اصول‌الدین*(منتجب‌الدین، ۱۰۹ - ۱۱۰).

مآخذ: ابن رستم طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، نجف، ۱۳۸۳ ق؛ منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، فهرست، به‌کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نجاشی، احمد ابن علی، رجال، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ رَبَّن، ابوالحسن علی بن سهل، معروف به‌ابن ربن طبری، آشنا به‌علوم دینی، پزشک داروشناس مشهور ایرانی سدهٔ ۳ ق / ۹ م. مهم‌ترین آگاهیهایی که دربارهٔ زندگی او در دست است، اطلاعاتی است که خود در دو کتاب *فردوس الحکمة* و *الدین والدولة* آورده است. مآخذ دیگری که به‌شرح احوال وی پرداخته‌اند، تاریخ تولد و درگذشت، زادگاه، نام دقیق او و پدرش و حتی آیین او را به‌روشنی نیاورده و از آن به‌تسامح گذشته‌اند. خاندان ابن ربن در خراسان و عراق به‌علم و فضل شهرت داشتند (ابن ربن، *الدین والدولة*، ۱۸۹). صدیقی (ص «و») ونویهض (صص ۹ ـ ۱۰) تولد ابن ربن را در اواخر روزگار ابوجعفر منصور خلیفه عباسی (۱۳۶ ـ ۱۵۸ ق / ۷۵۳ ـ ۷۷۵ م) و یا اوایل خلافت مهدی عباسی (۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق / ۷۷۵ ـ ۷۸۵ م) دانسته و به‌استناد نوشتهٔ ابن ربن (*فردوس الحکمة*، ۵۱۸ ـ ۵۱۹) که می‌گوید به‌همراه پدرش شاهد آتش‌سوزی عظیم در طبرستان بوده است، آن رویداد را با لشکرکشی مهدی خلیفه عباسی به‌طبرستان در ۱۶۷ ق (ابن اثیر، ۷۵/۶؛ ابن کثیر، ۱۵۳/۱۰)، همزمان پنداشته و نتیجه گرفته‌اند که اگر وی در آن هنگام دست کم ۱۰ ساله بوده باشد (نویهض، ۱۰) پس در حدود ۱۵۷ ق به‌دنیا آمده بوده است. برخی از منابع متأخر نیز بدون ذکر مأخذ، تاریخ تولد او را ۱۹۲ ق/ ۸۰۸ م در شهر مرو نوشته‌اند (دفاع، ۲۲؛ نجم‌آبادی، ۳۱۶). در تاریخ درگذشت، او نیز اختلاف وجود دارد. زرکلی (۲۸۸/۴) او را متوفای ۲۴۷ ق ۸۶۱ م و بغدادی (۶۶۹/۱) ۲۶۰ ق دانسته است. اگرچه تاریخ تولد و وفات او به‌درستی معلوم نیست، اما به‌سبب همزمانی او با متوکل عباسی می‌توان گفت که وی تا اواخر نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق زنده بوده است.

پدرش از بزرگان و دبیران مرو بود که طب را به‌عنوان حرفهٔ خانوادگی و برای خدمت به‌خلق فرا گرفت و به‌همین جهت به‌ربن یعنی «سرور و معلم ما» ملقب شد (ابن ربن، *فردوس الحکمة*، ۱). با اینهمه بسیاری از مآخذ در ذکر نام و لقب وی و پدرش با یکدیگر اختلاف دارند و آن را به‌صورتهای: علی بن زید (مسعودی، ۳۲۶/۸)،علی بن رین (ابن صاعد، ۶۱)، علی بن زین (یاقوت، *ادبا*، ۴۸/۱۸؛ همو، *بلدان*، ۶۰۸/۲؛ ووستنفلد، 27) وعلی بن زیل (ابن ندیم، ۲۹۶) آورده‌اند، حتی با توجه به‌اینکه «ربن» و «راب» از القاب روحانیون یهود است، او را یهودی انگاشته‌اند (ابن قفطی، ۱۵۵، به‌نقل از ابن ندیم؛ قس: ابن ندیم ۱۴۲/۲). به‌همین سبب بیشتر کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند، به‌عنوان پزشکی که قبلاً یهودی بوده است، از او نام برده‌اند (بغدادی، همانجا؛ بستانی، ۸۷/۳)، اما وی خود در کتاب *الدین والدولة* (صص ۳۳، ۹۸ ـ ۹۹) آورده است که ابتدا مسیحی بوده و سپس با غور و تعمق در اندیشه‌های اسلامی و معانی قرآنی به‌اسلام گرویده است. مورخان بزرگی چون طبری (۸۵/۹) و ابن خلکان (۱۵۹/۵) نیز بر مسیحی بودن او تصریح کرده‌اند.

ابن‌ربن طب را نزد پدرش آموخت، سپس با استفاده از آثار یونانیان و دانشمندان دیگر آن را تکمیل کرد (ابن ربن، *فردوس الحکمة*، ۸؛ صدیقی، «ز») و اگرچه بعضی او را استادِ زکریای رازی می‌دانند (ابن قفطی، ابن خلکان، همانجاها)، لکن با توجه به‌اینکه رازی متولد ۲۵۱ ق / ۸۶۵ م است و ابن ربن در حدود ۲۲۵ ق از طبرستان کوچ کرده است، قبول این معنی که رازی وی را در بغداد دیده باشد، ناممکن است، زیرا رازی در حدود ۳۰ سالگی یا پس از آن به‌بغداد رفته بوده و در این هنگام ابن ربن در قید حیات نبوده است (نویهض، ۱۶ ـ ۱۷).

ابن ربن روزگار جوانی را در طبرستان سپری کرد. وی از دبیران حاکم طبرستان (ابن ربن، *فردوس الحکمة*، ۲) مازیاربن قارن بود و در این شغل آنچنان مهارت داشت که نوشته‌هایش «بُلَغای عراقین و حجاز» را به‌تعجب وامیداشت (ابن اسفندیار، ۱۳۰/۱). پس از گرفتاری و قتل مازیار، وی در ۲۲۴ ق به‌عراق رفت و در سامرا اقامت گزید و مورد احترام معتصم قرار گرفت و به‌قولی به‌دست او اسلام آورد. سپس متوکل نیز او را به‌ندیمی خود برگزید (ابن ندیم، ۲۹۶). تردیدی نیست که رفتن ابن ربن به‌دارالخلافه در روزگار معتصم بوده است، اما با توجه به‌نوشتهٔ خود وی، در زمان متوکل و با راهنمایی و در منادمت او بوده که اسلام را پذیرفته است (*الدین والدولة*، ۲۱۰). بنابراین نوشتهٔ ابن ندیم و به‌تبع او دیگران، مبنی بر مسلمان شدن وی به‌دست معتصم نادرست می‌نماید. ابن ربن از نظر علمی چنان مقامی داشت که او را هم طراز رازی و مجوسی و ابن سینا نام برده و یکی از چهار دانشمند و پزشک بزرگ مسلمان دانسته‌اند (براون، ۲۵). همو بود که مسری بودن سل ریوی را اعلام داشت (دفاع، ۲۲).

آثار: آثار بسیاری به‌ابن ربن نسبت داده شده است که برخی از آنها به‌دست ما رسیده، ولی از برخی دیگر فقط نامی باقی مانده است. معروف‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *فردوس الحکمة*، دائرة المعارفی است طبی و یکی از کهن‌ترین و معتبرترین آثار جامع طب اسلامی در «طب الابدان والانفس» (ابن ربن، *فردوس الحکمة*، ۹) که دارای ۳۰ مقاله و ۳۶۰ باب است و در آن غیرازطب ازعلوم مختلف دیگرمانند فلسفه، هواشناسی،جانورشناسی، جنین‌شناسی، روانشناسی و ستاره‌شناسی نیز سخن رفته است (سارتن، ۶۶۵/۱؛ براون، ۷۳). خود این کتاب را کُنّاش (مجموعهٔ مختصر) خوانده و به‌«بحرالمنافع» و «شمس‌الآداب» ملقب ساخته است (*فردوس الحکمة*، ۸). بدین ترتیب دانسته می‌شود آنان که «کناش الحضرة» و «بحرالفوائد» را کتابهای مستقلی دانسته‌اند (ابن ندیم، ابن اسفندیار، همانجاها)، راه خطا پیموده‌اند. این کتاب یک دورهٔ کامل طب و درمان و بهداشت را دربردارد و چون از نخستین کتابهای طبی

اسلامی است، نظرات قدما نیز در آن منعکس است (نجم‌آبادی، ۳۲۲ـ ۳۲۳). ابن ربن در تألیف این کتاب از آثار بقراط، جالینوس، ارسطو، یوحنا برماسویه، حنین بن اسحاق و رساله‌های هندی و دیگر آثار گذشتگان سود جسته است (*فردوس الحکمة*، همانجا). بخشی از آن (صص ۵۵۷ به‌بعد) نیز به‌طب هندی اختصاص دارد و تنها کتاب از پیشینیان است که در طب هندی به‌تفصیل بحث کرده است (الگود، ۴۱۹). *فردوس الحکمة* یکی از کتب مبانی و آغازین طبی در تمدن اسلامی است که شیوهٔ آن مورد استفادهٔ متأخران قرار گرفته است (نجم‌آبادی، ۳۲۳)، چنانکه هر یک از آنان به‌مناسبتی در آثار خود از آن نام برده‌اند: رازی در *الحاوی* (۲۳۶/۶، ۲۵۱، ۱۹۳/۷)، قلانسی، در *اقرابادین* (۳۰۲/۱۸)، ابن بیطار در *جامع المفردات الادویة والاغذیة* (۱۰۷/۱، ۶/۳). *فردوس الحکمة* با مقدمه‌ای بسیار عالمانه از روی نسخ برلین، بریتانیا و گوتا توسط محمد زبیر صدیقی در ۱۹۲۸ م در برلین چاپ شده و هم اکنون در دسترس است. ابن ربن خود آن را به‌سریانی نیز ترجمه کرده بوده است (*فردوس الحکمة*، ۸).

۲. *الدین والدولة فی اثبات نبوة النبی محمد (ص)*. در این کتاب، ابن ربن حقانیت دین اسلام و برتری آن را بر ادیان دیگر مورد بررسی قرار داده و اطلاعاتی دربارهٔ ادیان هند و فرق گوناگون اسلام و مسیحیت و غیره در ۱۰ باب آورده است (کردعلی، ۲۶). کتاب مذکور در ۱۹۲۲ م توسط مینگانا[1] به‌انگلیسی ترجمه شده (GAL,S,I/405)، متن اصلی آن نیز توسط همو به‌چاپ رسیده، سپس عادل نویهض برای بار دوم متن آن را در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م در بیروت منتشر کرده است.

دیگر آثار ابن ربن اینهاست: *تحفة الملوک*؛ *کتاب فی الامثال والادب علی مذاهب الفرس والروم والعرب* (ابن ندیم، ۳۱۶). انتساب این اثر را به‌ابن ربن با اختلافی که در ضبط نامها هست باید با احتیاط تلقی کرد؛ *کتاب منافع الاطعمة والاشربة والعقاقیر* (همو، ۲۹۶)؛ *کتاب عرفان الحیوة* یا *ارفاق الحیاة*؛ *کتاب فی ترتیب الاغذیة*؛ *کتاب فی الحجامة* (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۹/۱)؛ *حفظ الصحة*، نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ بودلیان اکسفورد محفوظ است (GAL,S,I/415)؛ *کتاب الرد علی اصناف النصاری* که مؤلف در کتاب *الدین والدولة* از آن نام برده است (نویهض، ۱۹؛ GAL,S،همانجا)؛ *الکتاب اللؤلؤ*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ایاصوفیه نگاهداری می‌شود (GAS, III / 239).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات*، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ربن، علی بن سهل، *الدین والدولة*، به‌کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ همو، *فردوس الحکمة*، به‌کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *اخبارالعلماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باهرفرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ براون، ادوارد، *طب اسلامی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بستانی ف؛ بغدادی، *هدیه*؛ دفاع، علی عبدالله، *اعلام العرب والمسلمین فی الطب*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سارتن، جرج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صدیقی، محمد زبیر، مقدمه بر *فردوس‌الحکمة* (نک: ابن ربن در همین مآخذ)؛ طبری، *تاریخ الرسل والملوک*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ کردعلی، محمد، «علی بن ربن» (نک: ابن ربن، *الدین ودولة* در همین مآخذ)؛ قلانسی، محمد بن بهرام، *اقرابادین*، به‌کوشش محمد زهیر البابا، حلب ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به‌کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴ م؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نویهض، عادل، مقدمه بر *الدین والدولة* (نک: ابن ربن در همین مآخذ)؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*، نیز:
GAL,S; GAS; Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

رضا انزابی‌نژاد

اِبْنِ رَبّوه، ناصرالدین محمدبن احمدبن عبدالعزیز قونوی دمشقی (۶۷۹ ـ ۷۶۴ ق/ ۱۲۸۰ ـ ۱۳۶۳ م)، اصولی و فقیه حنفی و ادیب.

ابن تغری بردی (۸۳/۱۱) سال وفات او را ۷۶۵ ق ذکر کرده است. اصل او از قونیه بود، ولی خود وی در دمشق متولد شد (ابن رافع، ۲۵۷/۲؛ ابن ابی الوفاء، ۱۵/۲). *هدایهٔ* مرغینانی را نزد رضی‌الدین ابراهیم بن سلیمان منطیقی خواند و در ۷۲۱ ق از او اجازهٔ افتاء گرفت (همو، ۱۶/۲). همچنین نزد علاءالدین علی بن بلبان فارسی و صدرالدین علی حنفی دانش آموخت. در ۷۵۹ ق به قاهره رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید. سپس عازم مکه شد و همانجا ماند تا مناسک حج رابه جای آورد. آنگاه به شام آمد و تا پایان عمر در آنجا اقامت کرد (همانجا؛ لکهنوی، ۱۵۹). وی در مدرسهٔ مقدمیهٔ دمشق تدریس می‌کرد و خطابت مسجد جامع یلبُغا را نیز برعهده داشت (ابن کثیر، ۳۰۰/۱۴؛ ابن حجر، ۵۶/۵). ابن ربّوه به برهان الدین انباسی اجازهٔ افتا داده است (تمیمی، ۶۶۷ ـ ۶۶۸).

آثار: ۱ و۲. *قدس الاسرار*، که اختصاری است بر *المنار* نسفی در اصول فقه؛ نیز *شرح المنار* (ابن رافع، ابن ابی الوفاء، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۸۲۴/۲). در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۲۵۱/۲؛ قس: GAL, II/251) نسخه‌ای تحت عنوان *شرح علی قدس الاسرار* موجود است که اشاره‌ای به شارح آن نشده است؛ ۳. *الدر المنیر فی حل اشکال الکبیر* (ابن ابی الوفاء، ۱۵/۲) که شرح کتاب *الجامع الکبیر* محمدبن حسن شیبانی است (حاجی خلیفه، ۵۷۰/۱)؛ ۴. *المواهب المکیة فی شرح فرائض السراجیّة* (ابن ابی الوفاء، ۱۶/۲)، که شرح کتاب *فرائض* سراج‌الدین سجاوندی است (حاجی خلیفه، ۱۲۴۷/۲)؛ ۵. *تکملة الفوائد*، که تکمیل حاشیهٔ جلال الدین عمربن محمد خبازی (د ۶۹۱ ق) بر کتاب *الهدایهٔ* مرغینانی است (همو، ۲۰۳۳/۲).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، محمدبن محمد، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ تمیمی، تقی الدین بن عبدالقادر،

1. Mingana

الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش محمد بدرالدین ابوفراس النعسانی، بیروت، ۱۳۲۴ ق، نیز: GAL.

تهار مقیمی

اِبْنِ رَبیب، ابوعلی حسن بن محمدبن احمد تمیمی تاهَرْتی قیروانی (د ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م، سال ۴۳۰ ق در EI² اشتباه است)، ادیب، لغوی، نحوی، شاعر، نسب‌شناس و قاضی تاهرت. سیوطی (۵۲۵/۱) ظاهراً به تبعیت از یاقوت، وی را ابن زُبیب خوانده و این اشتباه به آثار متأخر نیز راه یافته است (مثلاً نک: نویهض، ۶۹). ابن فضل الله (۳۱۹/۱۱) نیز نام وی را حسین آورده که شاید از اشتباهات نساخ باشد. به نوشتهٔ صفدی (۲۳۷/۱۲) وی به هنگام مرگ بیش از ۵۰ سال داشته است، اما کحاله (۲۷۸/۳) و به‌پیروی از وی، نویهض (همانجا) تولد او را در ۳۴۰ ق ولاجرم مدت زندگانیش را ۸۰ سال پنداشته‌اند. ابن شاکر (۹۰/۱۰) او را متبحر در «علم الجبر والمقابلة» معرفی کرده، اما چون چنین دانشی در او سراغ نداریم و از طرفی می‌دانیم که وی نسب‌شناس مشهوری بوده است، گمان می‌بریم که ترکیب «علم الخبر» که در منابع (مثلاً ابن قفطی، ۳۱۸/۱؛ صفدی، همانجا) آمده به «علم الجبر والمقابلة» تصحیف شده است. مجموعهٔ اطلاعاتی که از زندگی او به ما رسیده، این است که اصل او از تاهرت الجزایر بود (ابن قفطی، همانجا) و چون قضای آن شهر را به عهده گرفت (ابن شاکر، همانجا)، به قاضی تاهرتی معروف شد. درست نمی‌دانیم او در کجا پرورش یافت، شهر قیروان که نویهض (همانجا) ذکر کرده چندان مسلم نیست، اما می‌دانیم که در قیروان به طلب علم پرداخت (ابن قفطی، صفدی، همانجاها). در آن شهر بود که ادیب و عالم لغوی محمدبن جعفر نحوی معروف به قزّاز قیروانی (د ۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱ م) او را مورد عنایت و محبت قرار داد و ابن ربیب به یاری او در ادب و تاریخ و انساب به مدارج عالی دست یافت. نیز در آنجا به خاندان ابوالعرب که هم امیرزاده و هم اهل علم بودند، پیوست و محمدبن ابی العرب را مدح گفت (ابن قفطی، ۳۱۹/۱). بیشترین اخباری که دربارهٔ او به دست ما رسیده از طریق ابن رشیق نقل شده که بی‌تردید با وی آشنایی و همنشینی داشته است، زیرا هر دو در یک شهر می‌زیستند و استاد هر دو قزاز قیروانی بوده است. ابن رشیق، ابن ربیب را سخنوری توانا و در شعر و نثر تا حدی متکلف دانسته است و روایتی از عبدالکریم بن ابراهیم نهشلی نقل کرده که وی در آن، ابن ربیب را پس از خود بزرگ‌ترین شاعر قیروان دانسته است (ابن فضل الله، همانجا). سیوطی (همانجا) نیز به تقریب همین سخنان را به نقل از یاقوت آورده است، اما این قسمت گویا جزو همان بخشی از *معجم الادباء* یاقوت است که از میان رفته است. ظاهراً مأخذ ابن فضل الله نیز *معجم الادباء* بوده است. از شعر او چندان برجای نمانده است، اما همان مقدار کمی که ابن فضل الله (همانجا) و دیگران آورده‌اند، بر چیرگی او در فن شعر دلالت دارد. ابن رشیق ابیاتی از مدیحهٔ او را که در حق ابن ابی العرب سروده شده، دلیل زبردستی او دانسته است (ابن قفطی، همانجا). همگان وی را نسب‌شناس می‌دانند و حتی ابن فضل الله (همانجا) در روایتی که نمی‌دانیم از چه کسی اخذ کرده، او را از زبیر بن بکار و بلاذری برتر دانسته است، اما از آثار او در این باب (قس: سیوطی، کحاله، همانجاها) چیزی در دست نیست. آنچه نام وی را در تاریخ ادبیات جاویدان ساخته، نامهٔ کم‌نظیری است که ابن بسام (۱(۱)/۱۱۱ ـ ۱۱۳) و با اندکی اختلاف مقری (۱۵۶/۳ ـ ۱۵۸) بخشهایی از آن را روایت کرده‌اند و گایانگوس روایت مقری را به انگلیسی ترجمه کرده است (نک: پلا، EI²; XIX/53). ابن ربیب در این نامه نخست به ذکر فضایل اندلس و اندلسیان پرداخته و سپس بر دانشمندان آن دیار خرده گرفته که چرا آنچنانکه شایسته است، مآثر سرزمین خویش را نمی‌نگارند تا مانند دانشمندان دیگر بلاد، نامشان جاویدان شود و فضایل اندلس معروف همگان گردد. این نامه درواقع خطاب به ابومغیرة ابن حزم نوشته شده است. ابومغیرة در ۴۱۴ ق/ ۱۰۲۳ م وزارت مستظهر را در قرطبه به عهده داشت. شاید با توجه به مقام علمی و سیاسی او بود که ابن ربیب نامهٔ خود را احتمالاً در همین ایام خطاب به وی نوشته است. به این نامه، دو تن پاسخ داده‌اند: نخست ابومغیرة ابن حزم که پاسخی بسیار مفصل نوشت و در آن پس از ستایشهای معمول با لحنی بسیار احترام‌آمیز به ابن ربیب یادآور شد که اندلسیان آنچنانکه وی پنداشته، سستی نکرده‌اند. خلاصه‌ای از این پاسخ را، که ظاهراً بسیار مفصل بوده، ابن بسام (۱(۱)/۱۱۳، ۱۱۶) نقل کرده، اما متأسفانه وی بخشهای بسیار نافع از آن را حذف کرده است (قس: پلا، XIX/54). پاسخ دوم را ابومحمد علی‌بن حزم که پسر عمّ ابن حزم نخست بود، نوشته است. اما مخاطب ابن حزم، ابن ربیب نبوده، زیرا او خود گوید که نامهٔ ابن ربیب را در میان کتابها و اوراق ابوبکر مهلبی وزیر که اهل فضل و ادب بود، یافته و به همین جهت نامه خطاب به همو تدوین گشته است. پاسخ ابن حزم را ظاهراً به طور کامل مقری (۳/ ۱۵۸ ـ ۱۷۹) نقل کرده است. ابن خیر اشبیلی (ص ۲۲۶) آن را با عنوان *رسالة فی فضل الاندلس و ذکر رجالها* یاد کرده است. این نامه درواقع از سه بخش تشکیل شده است: بخش نخست در باب تفضیل اندلس بر دیگر کشورهاست؛ بخش دوم، نام علمای اندلس و بیش از ۸۰ عنوان کتاب از آثار آنان را در بردارد و بخش سوم عبارت است از مقایسه میان مشاهیر اندلس و مشرق زمین. این نامه را پلا همراه با مقدمه‌ای کوتاه به زبان فرانسه ترجمه کرده است (XIX/53-102). ابن سعید تکمله‌ای بر این نامه نوشته که آن را نیز مقری (۱۷۹/۳ ـ ۱۸۶) آورده است. به هر حال روشن نیست که چرا ابن ربیب از اینهمه آثار که در اندلس پدید آمده بود، اطلاعی نداشته و اگر اطلاع داشته به چه دلیل چنین نامه‌ای به ابن حزم نوشته است.

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخه عکسی موجود در مرکز؛ ابن فضل الله عمری، یحیی، *مسالک الابصار*،

نسخه عکسی احمد ثالث" استانبول، شم 2797؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مقری، احمدبن محمد، نفح الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نویهض، عادل، معجم اعلام الجزایر، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نیز:

EI[2]; Pellat, Charles, "Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane" *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 1954.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ رَجَب، ابوالفرج عبدالرحمن‌بن احمدبن عبدالرحمن سلامی، ملقب به زین‌الدین و جمال‌الدین (۷۳۶ ـ ۷۹۵ق/۱۳۳۶ ـ ۱۳۹۳ م)، فقیه، محدث، مقری و واعظ حنبلی. وی به ابن‌نقیب نیز ملقب بوده است (حاجی خلیفه، ۵۵۹/۱). رجب نام دوم جد او عبدالرحمن است (ابن‌حجر، الدرر، ۱۵۱/۳). تاریخ ولادت او را ابن‌حجر در الدرر (۱۰۸/۳) در ۷۰۶ ق و در بغداد ضبط کرده، ولی در انباء الغمر (۱۷۵/۶) با حروف ۷۳۶ آورده است. با توجه به اینکه ابن‌رجب به یاد داشته که در ۳ تا ۵ سالگی در محضر جدش قرائت حدیث می‌شد (لائوست، ۱۶، به نقل از طبقات علیمی) و با توجه به وفات جدش در ۷۴۲ق می‌توان گفت که‌تاریخ ۷۳۶ ق صحیح است. ابن‌رجب در ۷۴۴ق/۱۳۴۳ م به همراه پدرش به دمشق رفت (ابن‌عماد، ۳۳۹/۶) و در آنجا و نیز در حجاز و قدس به فرا گرفتن حدیث پرداخت (ابن‌حجر، انباء الغمر، ۳۷/۱). وی در دمشق از محمدبن‌اسماعیل‌بن ابراهیم خبّاز و ابراهیم‌بن‌داوود عطار و دیگران ، در مصر از ابوالفتح میدومی و ابی الحرم القلانسی و دیگران (همو، الدرر، ۱۰۸/۳ ـ ۱۰۹؛ همو، انباء الغمر، ۱۷۵/۳) و در مکه از فخرالدین عثمان‌بن یوسف استماع حدیث کرد (نعیمی، ۷۶/۲) و از دو شیخ معروف به ابن نقیب و نووی به کسب اجازه در نقل حدیث نایل آمد (ابن‌عماد، همانجا؛ برای اطـلاع بیشتر در مورد این دو شیخ نک‍: ابو غدة ۱۵۱ ـ ۱۵۳)، سپس حدود یک سال به ملازمت مجالس ابن قیم جوزیه پرداخت تا اینکه ابن قیم در گذشت (ابن‌رجب، ۴۴۸/۲). گروه بسیاری از جمله زین‌الدین سلیمان‌بن داوودبن‌عبدالله موصلی دمشقی (کتانی، ۶۲/۲) از او بهره برده و غالب حنبلیان دمشق از مکتب و درس او استفاده کرده‌اند (ابن‌حجر، انباء الغمر ۱۷۶/۳). ابن‌رجب در فنون حدیث از جهت علم به اسناد و فهم علل و اطلاع بر معانی به پایه‌ای رسید که او را آگاه‌ترین فرد زمان خود به فهم علل احادیث شمرده‌اند (همانجا). همچنین از تألیف کتاب القواعد که از عجایب روزگار شمرده شده (حاجی خلیفه، ۱۳۵۹/۱) می‌توان به مهارت او در جمع بین حدیث و فقه پی برد. او مردی عابد و زاهد و گوشه‌نشین بود و با کسی مراوده نداشت و با صاحبان قدرت رفت و آمد نمی‌کرد. در مدرسهٔ سکریّه در محلهٔ کاسه فروشان (القصّاعین) اقامت داشت (ابن‌عماد، همانجا) و گویا ناظر همین مدرسه بود (ظاهریه، ۱۳۴، به نقل از ابن‌شجره). وی در تربت عزیة (تربت عزیة همان مقبرهٔ عزالدین ابویعلی در صالحیهٔ دمشق است) نیز تدریس می‌کرد (نعیمی، ۷۶/۲، ۲۶۰). ابن‌رجب مدتی مطابق مکتب ابن‌تیمیه فتوی می‌داد و همین امر سبب شد که بر او خرده بگیرند و به مقابله و مخالفت با او برخیزند. از این‌رو فتوی دادن را ترک گفت (ابن‌حجر، انباء الغمر، همانجا). در آشوبی، شرح او بر جامع ترمذی سوخته شد (حاجی خلیفه، ۵۵۹/۱) و سرانجام در باغ استیجاری خود در حمیریه درگذشت و در گورستان باب‌الصغیر در کنار قبر ابوالفرج شیرازی (د ۴۸۶ق) به خاک سپرده شد (نعیمی، ۷۷/۲؛ ابن‌عماد، ۳۴۰/۶).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. اختیار الاولی فی شرح حدیث اختصام الملأ الاعلی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ۲. الاستخراج لاحکام الخراج، مصر، ۱۳۵۲ ق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ۳. اهوال یوم القیامة، قاهره، ۱۳۷۸ ق؛ ۴. بغیة الانسان فی وظائف رمضان، دمشق، ۱۹۶۳م؛ ۵. التخویف من النّار و التعریف بحال دار البوار که صفة النار و التحذیر من دار البوار هم نامیده شده است، مکه، ۱۳۵۷ ق؛ ۶. جامع العلوم و الحکم فی شرح خمسین حدیثاً من جوامع الکلم، هند، ۱۸۹۷ م، قاهره، ۱۳۲۲ ق؛ ۷. الخشوع فی الصلاة، مصر، ۱۳۴۱ق؛ ۸. الذیل علی طبقات الحنابلة، که علاوه بر سیر تاریخی مذهب حنبلی در طول تقریباً ۳ سده و فعالیتهای اجتماعی و سیاسی و ادبی حنبلیان، احادیث و مسائل فقهی فراوانی را نیز در بر دارد. مجلد اول آن در دمشق (۱۹۵۱م) و تمامی آن در ۲ مجلد در قاهره (۱۹۵۲ ـ ۱۹۵۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۹. شرح علل ترمذی، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، دمشق، ۱۹۷۸ م در ۲ مجلد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، که شرحی بر العلل الصغیر ترمذی ملحق به سنن اوست؛ ۱۰. الفرق بین النصیحة و التعییر ، قاهره، ۱۳۹۹ق، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ۱۱. فضل علم السلف علی الخلف، قاهره، ۱۳۴۷،۱۳۴۳ ق. شاید این همان کتاب العلم النافع باشد؛ ۱۲. القواعد، در فقه شامل عبادات و معاملات، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م و ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ۱۳. لطائف المعارف فیما لمواسم العام فی الوظائف، به روش موعظه و مشتمل بر فواید و قواعد فقهی، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م؛ ۱۴. مختصر شعب الایمان بیهقی، مصر، ۱۳۵۵ق؛ ۱۵. نور الاقتباس فی مشکاة وصیة النبی (ص) لابن عباس ، مصر، ۱۳۶۵.

ب ـ خطی: ۱. اختیار الابرار ، برلین (آلوارت، شم 9690)؛ ۲. استنشاق نسیم الانس من نفحات ریاض القدس در تصوف، اوقاف بغداد (اطلس، ۲۶۲، ۲۸۵)؛ ۳.اهوال القبور و احوال اهلها الی النشور، که احتمال دارد همان کتاب اهوال یوم القیامة باشد. کتابخانهٔ مرعشی (مرعشی، ۱۲۶/۹)؛ دار الکتب (سید، ۸۷/۱)؛ توپکاپی (TS، شم 5250)؛ برلین (آلوارت، شم 2661)؛ چستربیتی (آربری، شم 4115)؛ مسکو (خالدوف، شم 1782)؛ ۴. کتاب التوحید، گوتا (پرچ، شم 701)؛ ۵. الذّلّ و الانکسار للعزیز الجبّار، چستربیتی (آربری، شم 5004

الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش محمد بدرالدین ابوفراس النعسانی، بیروت، ۱۳۲۴ ق، نیز: GAL.

تهار مقیمی

اِبْنِ رَبیب، ابوعلی حسن بن محمدبن احمد تمیمی تاهَرْتی قیروانی (د ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م، سال ۴۳۰ ق در EI^2 اشتباه است)، ادیب، لغوی، نحوی، شاعر، نسب‌شناس و قاضی تاهرت. سیوطی (۵۲۵/۱) ظاهراً به تبعیت از یاقوت، وی را ابن زُبیب خوانده و این اشتباه به آثار متأخر نیز راه یافته است (مثلاً نک: نویهض، ۶۹). ابن فضل الله (۳۱۹/۱۱) نیز نام وی را حسین آورده که شاید از اشتباهات نساخ باشد. به نوشتهٔ صفدی (۲۳۷/۱۲) وی به هنگام مرگ بیش از ۵۰ سال داشته است، اما کحاله (۲۷۸/۳) و به‌پیروی از وی، نویهض (همانجا) تولد او را در ۳۴۰ ق ولاجرم مدت زندگانیش را ۸۰ سال پنداشته‌اند. ابن شاکر (۹۰/۱۰) او را متبحر در «علم الجبر والمقابلة» معرفی کرده، اما چون چنین دانشی در او سراغ نداریم و از طرفی می‌دانیم که وی نسب‌شناس مشهوری بوده است، گمان می‌بریم که ترکیب «علم الخبر» که در منابع (مثلاً ابن قفطی، ۳۱۸/۱؛ صفدی، همانجا) آمده به «علم الجبر والمقابلة» تصحیف شده است. مجموعهٔ اطلاعاتی که از زندگی او به ما رسیده، این است که اصل او از تاهرت الجزایر بود (ابن قفطی، همانجا) و چون قضای آن شهر را به عهده گرفت (ابن شاکر، همانجا)، به قاضی تاهرتی معروف شد. درست نمی‌دانیم او در کجا پرورش یافت، شهر قیروان که نویهض (همانجا) ذکر کرده چندان مسلم نیست، اما می‌دانیم که در قیروان به طلب علم پرداخت (ابن قفطی، صفدی، همانجاها). در آن شهر بود که ادیب و عالم لغوی محمدبن جعفر نحوی معروف به قزّاز قیروانی (د ۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱ م) او را مورد عنایت و محبت قرار داد و ابن ربیب به یاری او در ادب و تاریخ و انساب به مدارج عالی دست یافت. نیز در آنجا به خاندان ابوالعرب که هم امیرزاده و هم اهل علم بودند، پیوست و محمدبن ابی العرب را مدح گفت (ابن قفطی، ۳۱۹/۱). بیشترین اخباری که دربارهٔ او به دست ما رسیده از طریق ابن رشیق نقل شده که بی‌تردید با وی آشنایی و همنشینی داشته است، زیرا هر دو در یک شهر می‌زیستند و استاد هر دو قزاز قیروانی بوده است. ابن رشیق، ابن ربیب را سخنوری توانا و در شعر و نثر تا حدی متکلف دانسته است و روایتی از عبدالکریم بن ابراهیم نهشلی نقل کرده که وی در آن، ابن ربیب را پس از خود بزرگ‌ترین شاعر قیروان دانسته است (ابن فضل الله، همانجا). سیوطی (همانجا) نیز به تقریب همین سخنان را به نقل از یاقوت آورده است، اما این قسمت گویا جزو همان بخشی از *معجم الادباء* یاقوت است که از میان رفته است. ظاهراً مأخذ ابن فضل الله نیز *معجم الادباء* بوده است. از شعر او چندان برجای نمانده است، اما همان مقدار کمی که ابن فضل الله (همانجا) و دیگران آورده‌اند، بر چیرگی او در فن شعر دلالت دارد. ابن رشیق ابیاتی از مدیحهٔ او را که در حق ابن ابی العرب سروده شده، دلیل زبردستی او دانسته است (ابن قفطی، همانجا). همگان وی را نسب‌شناس می‌دانند و حتی ابن فضل الله (همانجا) در روایتی که نمی‌دانیم از چه کسی اخذ کرده، او را از زبیر بن بکار و بلاذری برتر دانسته است، اما از آثار او در این باب (قس: سیوطی، کحاله، همانجاها) چیزی در دست نیست. آنچه نام وی را در تاریخ ادبیات جاویدان ساخته، نامهٔ کم‌نظیری است که ابن بسام (۱(۱)/۱۱۱ ـ ۱۱۳) و با اندکی اختلاف مقری (۱۵۶/۳ ـ ۱۵۸) بخشهایی از آن را روایت کرده‌اند و گایانگوس روایت مقری را به انگلیسی ترجمه کرده است (نک: پلا، EI^2; XIX/53). ابن ربیب در این نامه نخست به ذکر فضایل اندلس و اندلسیان پرداخته و سپس بر دانشمندان آن دیار خرده گرفته که چرا آنچنانکه شایسته است، مآثر سرزمین خویش را نمی‌نگارند تا مانند دانشمندان دیگر بلاد، نامشان جاویدان شود و فضایل اندلس معروف همگان گردد. این نامه درواقع خطاب به ابومغیرة ابن حزم نوشته شده است. ابومغیرة در ۴۱۴ ق/ ۱۰۲۳ م وزارت مستظهر را در قرطبه به عهده داشت. شاید با توجه به مقام علمی و سیاسی او بود که ابن ربیب نامهٔ خود را احتمالاً در همین ایام خطاب به وی نوشته است. به این نامه، دو تن پاسخ داده‌اند: نخست ابومغیرة ابن حزم که پاسخی بسیار مفصل نوشت و در آن پس از ستایشهای معمول با لحنی بسیار احترام‌آمیز به ابن ربیب یادآور شد که اندلسیان آنچنانکه وی پنداشته، سستی نکرده‌اند. خلاصه‌ای از این پاسخ را، که ظاهراً بسیار مفصل بوده، ابن بسام (۱(۱)/۱۱۳، ۱۱۶) نقل کرده، اما متأسفانه وی بخشهای بسیار نافع از آن را حذف کرده است (قس: پلا، XIX/54). پاسخ دوم را ابومحمد علی‌بن حزم که پسر عمّ ابن حزم نخست بود، نوشته است. اما مخاطب ابن حزم، ابن ربیب نبوده، زیرا او خود گوید که نامهٔ ابن ربیب را در میان کتابها و اوراق ابوبکر مهلبی وزیر که اهل فضل و ادب بود، یافته و به همین جهت نامه خطاب به همو تدوین گشته است. پاسخ ابن حزم را ظاهراً به طور کامل مقری (۳/ ۱۵۸ ـ ۱۷۹) نقل کرده است. ابن خیر اشبیلی (ص ۲۲۶) آن را با عنوان *رسالة فی فضل الاندلس وذکر رجالها* یاد کرده است. این نامه درواقع از سه بخش تشکیل شده است: بخش نخست در باب تفضیل اندلس بر دیگر کشورهاست؛ بخش دوم، نام علمای اندلس و بیش از ۸۰ عنوان کتاب از آثار آنان را در بردارد و بخش سوم عبارت است از مقایسه میان مشاهیر اندلس و مشرق زمین. این نامه را پلّا همراه با مقدمه‌ای کوتاه به زبان فرانسه ترجمه کرده است (XIX/53-102). ابن سعید تکمله‌ای بر این نامه نوشته که آن را نیز مقری (۱۷۹/۳ ـ ۱۸۶) آورده است. به هر حال روشن نیست که چرا ابن ربیب از اینهمه آثار که در اندلس پدید آمده بود، اطلاعی نداشته و اگراطلاع داشته به چه دلیل چنین نامه‌ای به ابن حزم نوشته است.

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخه عکسی موجود در مرکز؛ ابن فضل الله عمری، یحیی، *مسالک الابصار*،

نسخه عکسی احمد ثالث استانبول، شم 2797؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزایر*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نیز:

EI[2]; Pellat, Charles, "Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane" *Al-Andalus*, Madrid–Granada, 1954.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ رَجَب، ابوالفرج عبدالرحمن بن احمدبن عبدالرحمن سلامی، ملقب به زین‌الدین و جمال الدین (۷۳۶ ـ ۷۹۵ق/۱۳۳۶ ـ ۱۳۹۳ م)، فقیه، محدث، مقری و واعظ حنبلی. وی به ابن‌نقیب نیز ملقب بوده است (حاجی خلیفه، ۵۵۹/۱). رجب نام دوم جد او عبدالرحمن است (ابن‌حجر، *الدرر*، ۱۵۱/۳). تاریخ ولادت او را ابن‌حجر در *الدرر* (۱۰۸/۳) در ۷۰۶ ق و در بغداد ضبط کرده، ولی در *انباء الغمر* (۱۷۵/۶) با حروف ۷۳۶ آورده است. با توجه به اینکه ابن‌رجب به یاد داشته که در ۳ تا ۵ سالگی در محضر جدش قرائت حدیث می‌شد (لائوست، ۱۶، به نقل از *طبقات علیمی*) و با توجه به وفات جدش در ۷۴۲ق می‌توان گفت که تاریخ ۷۳۶ ق صحیح است. ابن‌رجب در ۷۴۴ق/۱۳۴۳ م به همراه پدرش به دمشق رفت (ابن‌عماد، ۳۳۹/۶) و در آنجا و نیز در حجاز و قدس به فرا گرفتن حدیث پرداخت (ابن‌حجر، *انباء الغمر*، ۳۷/۱). وی در دمشق از محمدبن‌اسماعیل‌بن ابراهیم خبّاز و ابراهیم‌بن‌داوود عطار و دیگران، در مصر از ابوالفتح میدومی و ابی الحرم القلانسی و دیگران (همو، *الدرر*، ۱۰۸/۳ ـ ۱۰۹؛ همو، *انباء الغمر*، ۱۷۵/۳) و در مکه از فخرالدین عثمان‌بن یوسف استماع حدیث کرد (نعیمی، ۷۶/۲) و از دو شیخ معروف به ابن نقیب و نووی به کسب اجازه در نقل حدیث نایل آمد (ابن‌عماد، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر در مورد این دو شیخ نک: ابو غدة ۱۵۱ ـ ۱۵۳)، سپس حدود یک سال به ملازمت مجالس ابن قیم جوزیه پرداخت تا اینکه ابن قیم در گذشت (ابن‌رجب، ۴۴۸/۲). گروه بسیاری از جمله زین‌الدین سلیمان‌بن داوودبن‌عبدالله موصلی دمشقی (کتانی، ۶۲/۲) از او بهره برده و غالب حنبلیان دمشق از مکتب و درس او استفاده کرده‌اند (ابن‌حجر، *انباء الغمر* ۱۷۶/۳). ابن‌رجب در فنون حدیث از جهت علم به اسناد و فهم علل و اطلاع بر معانی به پایه‌ای رسید که او را آگاه‌ترین فرد زمان خود به فهم علل احادیث شمرده‌اند (همانجا). همچنین از تألیف کتاب *القواعد* که از عجایب روزگار شمرده شده (حاجی خلیفه، ۱۳۵۹/۱) می‌توان به مهارت او در جمع بین حدیث و فقه پی برد. او مردی عابد و زاهد و گوشه‌نشین بود و با کسی مراوده نداشت و با صاحبان قدرت رفت و آمد نمی‌کرد. در مدرسهٔ سکریّه در محلهٔ کاسه فروشان (القصّاعین) اقامت داشت (ابن‌عماد، همانجا) و گویا ناظر همین مدرسه بود (ظاهریه، ۱۳۴، به نقل از ابن‌شجره). وی در تربت عزیة (تربت عزیة همان مقبرهٔ عزالدین ابویعلی در صالحیهٔ دمشق است) نیز تدریس می‌کرد (نعیمی، ۷۶/۲، ۲۶۰). ابن‌رجب مدتی مطابق مکتب ابن‌تیمیه فتوی می‌داد و همین امر سبب شد که بر او خرده بگیرند و به مقابله و مخالفت با او برخیزند. از این‌رو فتوی دادن را ترک گفت (ابن‌حجر، *انباء الغمر*، همانجا). در آشوبی، شرح او بر جامع ترمذی سوخته شد (حاجی خلیفه، ۵۵۹/۱) و سرانجام در باغ استیجاری خود در حمیریه درگذشت و در گورستان باب‌الصغیر در کنار قبر ابوالفرج شیرازی (د ۴۸۶ق) به خاک سپرده شد (نعیمی، ۷۷/۲؛ ابن‌عماد، ۳۴۰/۶).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *اختیار الاولی فی شرح حدیث اختصام الملأ الاعلی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ۲. *الاستخراج لاحکام الخراج*، مصر، ۱۳۵۲ ق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ۳. *اهوال یوم القیامة*، قاهره، ۱۳۷۸ ق؛ ۴. *بغیة الانسان فی وظائف رمضان*، دمشق، ۱۹۶۳م؛ ۵. *التخویف من النّار و التعریف بحال دار البوار* که *صفة النار و التحذیر من دار البوار* هم نامیده شده است، مکه، ۱۳۵۷ ق؛ ۶. *جامع العلوم و الحکم فی شرح خمسین حدیثاً من جوامع الکلم*، هند، ۱۸۹۷ م، قاهره، ۱۳۲۲ ق؛ ۷. *الخشوع فی الصلاة*، مصر، ۱۳۴۱ق؛ ۸. *الذیل علی طبقات الحنابلة*، که علاوه بر سیر تاریخی مذهب حنبلی در طول تقریباً ۳ سده و فعالیتهای اجتماعی و سیاسی و ادبی حنبلیان، احادیث و مسائل فقهی فراوانی را نیز در بر دارد. مجلد اول آن در دمشق (۱۹۵۱م) و تمامی آن در ۲ مجلد در قاهره (۱۹۵۲ ـ ۱۹۵۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۹. *شرح علل ترمذی*، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م، دمشق، ۱۹۷۸ م در ۲ مجلد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، که شرحی بر *العلل الصغیر* ترمذی ملحق به سنن اوست؛ ۱۰. *الفرق بین النصیحة و التعییر*، قاهره، ۱۳۹۹ق، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ۱۱. *فضل علم السلف علی الخلف*، قاهره، ۱۳۴۳، ۱۳۴۷ ق. شاید این همان کتاب *العلم النافع* باشد؛ ۱۲. *القواعد*، در فقه شامل عبادات و معاملات، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م و ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ۱۳. *لطائف المعارف فیما لمواسم العام فی الوظائف*، به روش موعظه و مشتمل بر فواید و قواعد فقهی، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م؛ ۱۴. مختصر شعب الایمان بیهقی، مصر، ۱۳۵۵ق؛ ۱۵. *نور الاقتباس فی مشکاة وصیة النبی (ص)* لابن عباس، مصر، ۱۳۶۵.

ب ـ خطی: ۱. *اختیار الابرار*، برلین (آلوارت، شم 9690)؛ ۲. *استنشاق نسیم الانس من نفحات ریاض القدس* در تصوف، اوقاف بغداد (اطلس، ۲۶۲، ۲۸۵)؛ ۳. *اهوال القبور و احوال اهلها الی النشور*، که احتمال دارد همان کتاب *اهوال یوم القیامة* باشد. کتابخانهٔ مرعشی (مرعشی، ۱۲۶/۹)؛ دار الکتب (سید، ۸۷/۱)؛ توبکاپی (TS، شم 5250)؛ برلین (آلوارت، شم 2661)؛ چستربیتی (آربری، شم 4115)؛ مسکو (خالدوف، شم 1782)؛ ۴. *کتاب التوحید*، گوتا (پرچ، شم 701)؛ ۵. *الذّلّ و الانکسار للعزیز الجبّار*، چستربیتی (آربری، شم 5004

(3292(4)؛ ۶. *رسالة فی الحدیث*، اوقاف بغداد (طلس، ۲۹۹)؛ ۷. *رسالة فی سورة الاخلاص*، کتابخانهٔ حسن انکرلی (جبوری، ۱۹۸)؛ ۸. شرح بعض احادیث مسند احمد ، اوقاف بغداد (طلس، ۲۶۷)؛ ۹. شرح بخشی از صحیح بخاری، به نام *فتح الباری* که تا «کتاب الجنائز» رسیده (حاجی خلیفه، ۵۵۰/۱)، ولی نسخهٔ موجود از کتاب «مواقیت الصلاة» تا «کتاب الکسوف» است (تیموریه، ۱۵۰/۲)؛ ۱۰. *فضائل الشام*، اسکندریه (GAL,II/130)؛ ۱۱. *نزهة الاسماع فی مسألة السماع* در تحریم غنا و استعمال آلات لهو، دارالکتب مصر (سید، ۴۸/۳)، چستربیتی (آربری، شم 4242).

مآخذ: ابن‌حجر، احمدبن‌علی، *انباء الغمر*، به کوشش محمد عبدالمجید، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹م؛ همو، *الدرر الکامنة*، به کوشش عبدالوهاب البخاری، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن‌رجب، عبدالرحمن‌بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هانری لائوست و سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابو غدة، عبدالفتاح، «حول ذیل طبقات الحنابلة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، س ۲۹، شم ۱، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ ابن عماد، عبدالحی‌بن‌احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق ؛تیموریه، *فهرست*؛ جبوری، عبدالله، *فهرس مخطوطات حسن الانکرلی*، نجف، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سید، *خطی*؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، *خطی(تاریخ)*؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۷۴ق؛ لائوست، هانری و سامی الدهان، مقدمه بر *الذیل*...(نک: ابن‌رجب در همین مآخذ)؛ مرعشی، *خطی*؛ نعیمی، عبدالقاهربن‌محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسینی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م،نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; GAL; ;khalidov, A.B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya* , Moskow, 1986; Pertsch, W., *Die Arabischen Handschriften der herzöglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878–1892;TS.

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ رَجَبی، عنوان دو برادر از پزشکان و دانشمندان مشهور دمشق در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م:

۱. **جمال‌الدین‌عثمان‌بن‌یوسف بن‌حیدره** (د ۶۵۸ق/۱۲۶۰م). پدر وی رضی‌الدین الرجبی (ﻫ م) از نامدارترین پزشکان عصر خود بود که آثاری نیز از او بر جای مانده است. جمال‌الدین در دمشق متولد شد و همانجا رشد یافت. نزد پدر و اساتید دیگر به تحصیل طب پرداخت و در این فن مهارت بسیار یافت. وی را از اطبای بزرگ و یگانهٔ روزگار دانسته‌اند که با چیره‌دستی به معالجهٔ بیماران می‌پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۱/۲) و از دیدگاه عملی به پزشکی می‌نگریست و تجارب با ارزشی در این زمینه به دست آورده بود (ابن عبری، ۲۷۴). جمال‌الدین مدتی در بیمارستان نوری دمشق به مداوا می‌پرداخت و ابن عبری که او را بسیار ستوده است، با وی در همین بیمارستان یار و همکار بود (همانجا)، اما به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (همانجا) به تجارت نیز علاقه داشت و گاه به مصر می‌رفت و از آنجا مال‌التجاره می‌آورد. چون مغولان در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م به شام تاختند، جمال‌الدین به مصر رفت و سرانجام در قاهره درگذشت (ابو شامه، ۲۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

۲. **شرف‌الدین ابوالحسن، علی بن یوسف بن حیدره** (۵۸۳ ـ ۶۶۷ق/۱۱۸۷ ـ ۱۲۶۹م؛ قس: ابن شاکر، ۱۹۷/۹ که سال تولد وی را ۵۷۳ق دانسته است). از زندگی او اطلاع مهمی در دست نیست و عمدهٔ آگاهیهای ما دربارهٔ او، مطالبی است که ابن ابی اصیبعه، پزشک و نویسنده هم عصر او نقل کرده است. شرف‌الدین نزد پدرش و نیز موفق‌الدین عبداللطیف بن یوسف بغدادی به تحصیل طب پرداخت و از شیخ عَلَم‌الدین سخاوی و چند تن دیگر ادب آموخت. ابن ابی اصیبعه یادآور شده که شرف‌الدین، گوشه‌نشینی و مطالعهٔ کتاب و اطلاع بر آثار قدما و تحصیل علم را بسیار دوست می‌داشت و البته همین معنی سبب شد که در طب و ادب سرآمدِ اقران خود شود (۱۹۵/۲). شرف‌الدین پس از آموختن طب، مدتی در بیمارستان کبیر دمشق، ساختهٔ نورالدین زنگی، به طبابت پرداخت. آنگاه بنا به وصیّت مهذب‌الدین عبدالرحیم بن علی الدخوار، شاگرد پدرش، که خانه‌اش را به مدرسه بدل ساخته بود، در ۶۲۸ق به تدریس طب پرداخت (همو، ۱۹۶/۲؛ خلیلی، ۲۴۲/۱؛ عیسی بک، ۴۰ ـ ۴۱). برخی نوشته‌اند که وی تا پایان عمر در آنجا به تدریس مشغول بود (خلیلی، ۳۴/۲)، ولی در کهن‌ترین مأخذ ما (ابن ابی اصیبعه، همانجا) آمده است که وی مدتی در مدرسهٔ دخواریه به تدریس اشتغال داشت. به هر حال از سالهای پایان عمر وی اطلاعی به دست نیامد. شرف‌الدین سرانجام به بیماری ذات‌الجنب در دمشق درگذشت. پیکر او را در دامنهٔ کوه قاسیون (همانجا؛ ابن شاکر، ۱۹۷/۹) به خاک سپردند.

شرف‌الدین گذشته از آنکه در طب نظری استاد بود و شاگردانی تربیت کرد (ابن عبری، ۲۷۴) و او را شیخ‌الاطباء لقب داده‌اند (ابن کثیر، ۲۵۵/۱۳)، به علم احکام نجوم نیز بسیار می‌پرداخت و گفته‌اند که مرگ خود را نیز پیش‌بینی کرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ صفدی، ۳۵۲/۲۲). ابن ابی اصیبعه (۲۰۱/۲) سه اثر از شرف‌الدین‌ابن‌رجبی برشمرده است: *کتاب فی خلق الانسان و هیئة اعضائه و منفعتها*، که گویا در نوع خود بی‌سابقه بوده است؛ حواشی بر *قانون* ابن سینا؛ حواشی بر شرح ابن ابی صادق بر *مسائل* حنین بن اسحاق. وی همچنین اشعاری از ابن رجبی شنیده و آنها را در کتاب خود نقل کرده است (۱۹۶/۲ ـ ۲۰۱). از آثار یاد شده، ظاهراً اکنون نشانی در دست نیست (نیز نک: حاجی خلیفه، ۷۲۲/۱، ۷۲۳).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ فیض‌الله افندی، استانبول؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابو شامة، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی‌الروضتین*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خلیلی، محمد، *معجم‌الادباء‌الاطباء*،نجف،۱۹۴۶م؛ صفدی،خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ عیسی بک، احمد، *تاریخ البیمارستانات فی‌الاسلام*، دمشق، ۱۹۳۹ م؛نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۹۴۸م.

سید جعفر سجادی

اِبْنِ رَدّاد، شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن ابی بکر مکی‌قرشی

(۷۴۸ ـ ۸۲۱ق/۱۳۴۷ ـ ۱۴۱۸م)، قاضی‌القضاة وصوفی شافعی مذهب زَبید. وی را از باب نسبت به نیایش، ابن ردّاد خوانده‌اند.

ابن رداد در مکه به دنیا آمد و از کودکی به فراگیری و حفظ قرآن پرداخت و نزد پدرش و دیگر اساتید، فقه آموخت. از بعضی از بزرگان مکه نیز حدیث شنید و تنی چند از علمای دمشق به وی اجازهٔ روایت دادند (بریهی، ۲۹۸؛ سخاوی، ۲۶۱/۱). از زندگی وی در مکه و چگونگی سفرش به یمن و اقامتش در زبید و نحوهٔ ارتباطش با دربار سلطان اشرف، آنچه از مجموعهٔ منابع به دست می‌آید، به‌شرح زیر است:

وی پس از ورود به یمن ملازم و مصاحب خاص سلطان اشرف، پسر سلطان افضل شد (ابن حجر، ۳۲۹/۷؛ بریهی، سخاوی، همانجاها) و به خصوص نزد فرزندش سلطان ناصر تقرب بسیار یافت. ناصر به تبعیت از پدر، او را ندیم خاص خویش ساخت و دختری از خانوادهٔ او را به زنی گرفت. وی در ۷۶۷ ق به حلقهٔ صوفیان پیوست و از جملهٔ ملازمان شیخ اسماعیل جبرتی شد (بریهی، ۲۹۸ ـ ۲۹۹). شیخ او را بسیار می‌ستود و از دیگر شاگردان برتر می‌داشت. ابن رداد مدت ۲۰ سال ریاضت کشید و بسیاری از علوم الهی را فرا گرفت و به مقامات عالی نایل آمد (زبیدی، ۳۰)؛ با این حال در خلوت، همنشین سلطان بود و به خواسته‌های او تن در می‌داد، اما هیچ‌گاه مسکری نخورد و مُنکری ننمود (ابن حجر، ۳۳۰/۷). سلطان ناصر در ۸۱۷ ق، یعنی دو سال (سخاوی، همانجا: سه سال) بعد از وفات شیخ مجدالدین شیرازی کرسی قاضی القضاتی را بدو واگذار کرد. ابن حجر گوید: «سلطان ناصر، بعد از وفات شیخ مجدالدین شیرازی منصب قضا را به زعم خویش تا دو سال به انتظار آمدن من بدون سرپرست گذارد، در این مدت بعضی از بزرگان کوشیدند تا این مقام را برای «فقیه ناشری» محقق سازند، اما از آنجا که ناشری از اهل سنت بود و با صوفیان به سختی مخالفت می‌کرد، ابن ردّاد سخت بیمناک شد و بدین جهت آن مقام را از سلطان ناصر برای خویشتن درخواست نمود. سلطان ناصر نیز که میان آن‌دو فرقی نمی‌نهاد، ابن رداد را، با آنکه در فقه بضاعتی مزجاة داشت و در کار قضا خبرتی نداشت، بر آن کار گمارد. ابن رداد نیز تعصب آغاز کرد و از فقهای مخالف خویش انتقام گرفت و به آنان اهانت روا داشت. سپس چون وفات یافت، مردمان وفات او را فرج بعد از شدت انگاشتند» (همانجا).

سبب مخالفت ابن حجر با وی بر ما روشن نیست، شاید بتوان گفت که مخالفت او با صوفیه، سبب عمده بوده است. علاوه بر این، بعید نیست که ابن حجر نسبت به مقام قاضی‌القضاتی زبید نظری خاص داشته یا احیاناً آن‌را برای خود یا نزدیکان خود می‌خواسته است. هنگامی که کتب ابن عربی به یمن راه یافت و ابن رداد نیز کار خرید و فروش آنها را به عهده گرفت، گروهی بر ضد توضیع آن کتابها و وی که بدین کار دست زده بود، برآشفتند. ابن حجر که به این نکته عنایت دارد، ابن رداد را مورد نکوهش بسیار قرار داده است (۳۲۹/۷). شاید نظر ابن حجر در حق او ــ چنان که اشاره شد ــ اغراق‌آمیز و از سر تعصب باشد، به خصوص که کسانی چون بریهی (ص ۲۹۸) و زبیدی (صص ۳۰ ـ ۳۲) از سعهٔ صدر، اخلاق حسنه، ریاضت، علم و مقام ابن‌رداد در تصوف ستایش بسیار کرده‌اند.

چون ابن رداد درگذشت در مقبرهٔ استادش شیخ جبرتی واقع در شهر زبید به خاک سپرده شد (همو، ۳۱ ـ ۳۲).

از آثار او چند اثر خطی به جای مانده است:

۱. *وسیلة الملهوف الی‌الله تعالی*، منظومه‌ای است مذهبی که نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۳۸/۳).

۲. *عدة المرشدین و عمدة المسترشدین*، در باب چگونگی انتقال خرقه. جزئی از این کتاب، در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 2677). کتاب *عدة المسترشدین* که سخاوی (۱۶۳/۷) ذکر کرده شاید همین کتاب باشد.

۳. مجموعه‌ای از قصاید مذهبی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ولی‌الدین (GAL, S, II/251) موجود است.

۴. *موجبات الرحمة و عزائم المغفرة*، در باب ادعیه و ذکر اعمال عبادی که ظاهراً بزرگ‌ترین کتاب او بوده است (حاجی خلیفه، ۱۸۹۸/۲).

این کتابها را نیز به او نسبت داده‌اند: ۱. *تلخیص القواعد الوفیة فی اصل حکم (حکمة) خرقة الصوفیة* (بریهی، ۲۹۸؛ سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۳۶۰/۲)؛ ۲. *السلطان المبین و البرهان المستبین*؛ ۳. *الشهاب الثاقب فی‌الرد علی بعض اولی المناصب* (سخاوی، همانجا)؛ ۴. *الوسیلة الاحدیة فی الفضیلة الاحمدیة*، عنوان قصیده‌ای است که ظاهراً در ستایش پیامبر (ص) سروده شده و سخاوی (۱۶۴/۷) به آن اشاره کرده است؛ ۵ و ۶. زبیدی (ص ۳۱) دو کتاب، یکی مفصل و دیگری مختصر در مورد خرقة الصوفیة به نام او ثبت کرده است که نمی‌دانیم آیا همان *عدةالمرشدین* است یا نه. سخاوی چند اثر دیگر نیز به او نسبت داده است (۱۶۳/۷).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بریهی، عبدالوهاب بن عبدالرحمن، *طبقات صلحاءالیمن*، به کوشش عبدالله محمد حبشی، صنعا، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زبیدی، احمد بن احمد، *طبقات الخواص اهل الصدق والاخلاص*، قاهره، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ نیز:
De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 - 1895;
GAL, S.

ابوالفضل بیرجندی

اِبْنِ رَدْمیر، نک: آلفونسو.

اِبْنِ رَسّام، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن ابی بکر بن احمد قادری حلبی (ح ۷۷۳ ـ ۸۴۴ق/۱۳۷۱ ـ ۱۴۴۰م)، محدث، فقیه و قاضی حنبلی. او در حماة سوریه چشم به جهان گشود و هم در آنجا به تحصیل علوم مختلف پرداخت، از این رو به حَمَوی نیز شهرت یافت.

پس از آن به دمشق، حمص، طرابلس، بعلبک و قاهره سفر کرد. در حماة و شهرهای یاد شده، از عالمانی چون شهاب‌الدین ابوالعباس مرداوی، حسن بن ابی المجد، احمد بن حسین حمصی، اسماعیل بن بردس، ابوعبدالله شمس‌الدین بن الیونانیه، بلقینی و عراقی فقه و حدیث آموخت و از محدثانی چون ابن رجب، ابن سند، عبدالرحیم بن محمود بن خطیب، یحیی بن یوسف رَحَبی و ابن محب اجازهٔ روایت یافت (سخاوی، ۲۴۹/۱ ـ ۲۵۰؛ ابن عماد، ۲۵۳/۷). برخی از محدثان چون ابن فهد و ابن موسی مراکشی از وی حدیث نقل کرده‌اند (سخاوی، همانجا). به عقیدهٔ سخاوی هر چند به ابن رسام اجازهٔ فتوی داده شد، اما از نظر علمی طبقه‌اش متوسط، بلکه پایین‌تر بوده است (همانجا).

با اینکه ابن رسام به وعظ نیز اشتغال داشت، ولی بیشتر به کار قضا می‌پرداخت. وی مدتی در حماة و یک چند در طرابلس و حلب به امر قضا مشغول بود. پس از مدتی اقامت در حلب باز به حماة رفت و آنجا تا پایان عمر عهده‌دار منصب قضا بود (همانجا).

از ابن رسام دو اثر بر جای مانده است: ۱. *الاربعین فی‌الاسلام من‌الاحادیث النبویة عن اربعین من مشایخ‌الاسلام*. نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در بانکیپور موجود است (مولوی عبدالحمید، ۳۷/۱)؛ ۲. *عقدالدّرر و اللآلی فی فضل الشهور و الایام واللیالی* (سخاوی، همانجا؛ خدیویه، ۱۵۶/۶). ابن عماد نیز کتابی با عنوان *لطائف المعارف* در وعظ از وی ذکر کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات‌الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ مولوی عبدالحمید، *مفتاح‌الکنوز الخفیة*، پتنه، ۱۹۱۸ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ رُسْتَم، نک: رستمیان.

اِبْنِ رُستم، ابوجعفر احمدبن محمدبن یزد یار طبری، مقری و نحوی بغدادی در نیمهٔ دوم قرن ۳ ق/ ۹ م. با توجه به اینکه نُصَیر بن یوسف استاد وی در حدود ۲۴۰ ق وفات یافته (ابن جزری، *غایة*، ۳۴۱/۲)، تولد او را باید در اوایل سدهٔ ۳ ق دانست. ابن رستم قرائت کسائی را از نصیر و هاشم‌بن عبدالعزیز شاگردان کسائی فرا گرفت (ابن مهران، ۷۵ـ۷۶؛ خطیب، ۱۲۵/۵؛ ابن جزری، همان، ۱۱۵/۱، ۳۴۸/۲). لازم به ذکر است که روایت این دو از کسائی گرچه در آثار متقدم قرائت مورد توجه بوده (نک: ابن مهران، همانجا؛ اندرابی، ۱۲۵؛ ابن جزری، همان، ۳۴۰/۲ـ ۳۴۱، ۳۴۸ـ۳۴۹)، ولی در آثار متأخر متروک شده است (قس: ابن جزری، *النشر*، ۱۶۷/۱ ـ۱۷۲). خطیب بغدادی (۱۳۶/۵) روایتی از ابن رستم به نقل از ابن مسعود آورده که دلالت بر تجویز تلاوت قرآن بنا بر قرائات مختلف دارد. از راویان او در قرائت می‌توان احمدبن جعفر بن سلم خُتُّلی، احمدبن محمدبن عثمان قطّان، بکّاربن احمد، زکریا بن عیسی، عبدالواحد بن عمر وعمربن محمدبن سیف را نام برد (ابن جزری، *غایة*، ۴۴/۱، ۱۱۵، ۵۹۶؛ قس: خطیب، ۱۲۵/۵). در زمینهٔ نحو، ابن ندیم (ص ۶۵) او را از پیروان مکتب بصره شمرده است. ابوعثمان بکربن محمد مازنی (د ۲۴۹ ق) را از استادان ادب او ذکر کرده‌اند (نک: یاقوت، ۱۲۳/۷، ۱۲۵؛ ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲). ابوالفرج اصفهانی وابوالقاسم زجّاجی از او بهره‌های ادبی برده‌اند (ابوالفرج، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۵/۷). در منابع حکایاتی دربارهٔ پیدایش نحو و غیر آن به نقل از ابن رستم وارد شده است (همانجاها؛ ابن ندیم، ۴۵). ابن رستم هم در قرائت و هم در نحو در روزگار خود از نخبگان به شمار می‌رفته (نک: ابن جزری، *غایة*، ۱۱۵/۱، دربارهٔ قرائت؛ ابن مهران، ۷۶، دربارهٔ نحو) و نکتهٔ جالب در مورد او این است که در قرائت، مکتب کوفه و در نحو، مکتب بصره را برگزیده است. براساس سندی که ابن مهران (همانجا) ارائه کرده او مدتی در خانهٔ وزیر ابوالحسن علی بن محمد بن فرات، مؤدّب بوده و بکار بن احمد با توسل به حیله و واسطه توانسته از درس او استفاده کند. ظاهراً باید تاریخ این امر را پس از ۲۹۶ ق، سال وزارت ابن فرات دانست. ابن درید ابیاتی در هجو ابن رستم به سبب احتجاب او از مردم سروده است (*دیوان*، ۷۹).

به قرینهٔ استماع ابن سیف از ابن رستم در ۳۰۴ ق (نک: خطیب، همانجا)، وفات او پس از این تاریخ بوده است. ابن ندیم (صص ۳۷، ۶۵ ـ ۶۶) آثاری در علوم قرآن و ادب با عناوین *غریب القرآن*، *المقصور و الممدود*، *المذکر و المؤنث*، *صورة الهمز*، *التصریف و النحو* به وی نسبت داده است که نشانی از آنها در دست نیست.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن درید، *دیوان*، به کوشش عمربن سالم، تونس، ۱۹۷۳ م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزة حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف الجنابی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ رُستمِ طَبَری، ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم آملی، متکلم امامی سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. در مورد جزئیات زندگی و اطلاع چندانی در دست نیست. با در نظر گرفتن اینکه تنها راوی شناخته شدهٔ او حسن ابن حمزهٔ طبری در ۳۵۸ ق/ ۹۶۹ م وفات یافته است (نک: نجاشی، ۶۴)، حیات او را باید در نیمهٔ دوم قرن ۳ ق و شاید اوایل قرن ۴ ق دانست. قراین مختلف این تصور را بوجود می‌آورد که وی در طبرستان اقامت داشته و در این صورت در زمان حکومت علویان زیدی طبرستان (۲۵۰ ـ ۳۱۶ ق) می‌زیسته است. منتجب‌الدین در *تاریخ ری* از یک سفر او بری اطلاع داده (ابن حجر، ۱۰۳/۵) و شاید ابن رستم در این سفر با برخی متکلمان آن شهر چون محمد بن عبدالرحمن بن قبهٔ امامی (د قبل از ۳۱۹ ق) تماس داشته است. تنها اثر موجود ابن

رستم *المسترشد فی الامامة* نام دارد که در نجف بدون تاریخ به‌چاپ رسیده است. نجاشی (ص ۳۷۶) این کتاب را با همین عنوان به‌ابن رستم نسبت داده و آن را با دو واسطه از مؤلف روایت کرده است. در *فهرست* طوسی (ص ۱۵۸) نیز از کتابی با این نام از وی یاد شده است، ولی ابن ندیم (ص ۲۹۲) بدون اینکه از ابن رستم نامی ببرد *المسترشد* را به‌طبری مورخ نسبت داده است.

در سده‌های بعد این کتاب مورد استفادهٔ ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ ق) در مناقب (۲۹۴/۲، جم) و ابن ابی الحدید (د ۶۵۶ ق) در *شرح نهج‌البلاغه* (۳۶/۲) قرار گرفته است. نسخهٔ چاپ شدهٔ *المسترشد* تنها حاوی مباحث مربوط به‌امام علی (ع) بوده و به‌امامان دیگر نپرداخته است، ولی از منقولات ابن شهر آشوب از ابن رستم در *مناقب* (۱۳۴/۴، ۲۶۲، ۳۵۱) در مباحث مربوط به‌امامان سجاد، صادق و رضا (ع) که در یک مورد به‌اخذ آن از *المسترشد* نیز تصریح شده، چنین برمی‌آید که بخشی از *المسترشد* به‌مباحث مربوط به‌دیگر امامان اثناعشر اختصاص داشته که اکنون مفقود است. این کتاب را از نظر روش باید در زمرهٔ آن دسته از آثار کلامی امامیه قرار داد که برای اثبات حقانیت مذهب از روایات مخالفان بهره گرفته‌اند. با مقایسه بین *المسترشد* و کتاب *الایضاح* منسوب به‌فضل بن شاذان نیشابوری (د ۲۶۰ ق) روشن می‌گردد که این دو کتاب وجوه اشتراک بسیاری دارد و *المسترشد* مباحث *ایضاح* را در مواردی با بسط و تکمیل وارد کرده است (برای توضیح بیشتر در این مورد نک: ابن شاذان، فضل، هـ د). در مورد استفادهٔ احتمالی آثار بعدی از *المسترشد*، باید گفت که به‌عنوان نمونه *الشافی* سید مرتضی اشتراکات زیادی با آن دارد، ولی نزدیکی بیشتر لفظ *الشافی* به‌*الایضاح* نسبت به‌*المسترشد* احتمال استفادهٔ سیدمرتضی از آن را کاهش می‌دهد (به‌عنوان نمونه میان *المسترشد*، ۳۹ ـ ۴۰ و *الشافی*، ۲۴۲ و *الایضاح*، ۱۳۵ ـ ۱۳۹ مقایسه شود). گذشته از جنبهٔ کلامی، *المسترشد* از جهت منابع تاریخی با ارزشی که مؤلف از آن نقل کرده و امروزه از منابع مفقود به‌شمار می‌روند، کتابی پرمایه است. از جمله می‌توان از روایات زیادی که ابن رستم (جم) از واقدی نقل کرده، یاد کرد. ابن رستم بجز *المسترشد* آثار دیگری نیز داشته که نجاشی و طوسی از آنها نامی نبرده‌اند (نک: نجاشی، ۳۷۶؛ طوسی، *فهرست*، ۱۵۹)، ولی ابن شهر آشوب (*معالم*، ۱۰۶) اثری با عنوان *الفاضح* وذهبی (۴۹۹/۳) کتابی به‌نام *الرواة عن اهل البیت* به‌او نسبت داده‌اند. قاضی نورالله شوشتری (۹۸/۱، ۴۹۱) نیز کتابی با عنوان *الایضاح* در امامت به‌او نسبت داده که محتوا و رابطهٔ احتمالی آن با *الایضاح* منسوب به‌ابن شاذان دانسته نیست. اندک بودن اطلاعات، شباهت نامها و در مواردی هم عصر بودن موجب شده تا شخصیت صاحب *المسترشد* با چند تن دیگر خلط شود. از جمله برخی چون ابن حجر عسقلانی (۱۰۳/۵) او را با ابوجعفر احمدبن محمدبن یزدیار بن رستم طبری نحوی و مقری ساکن بغداد (د بعد ۳۰۴ ق)، صاحب تألیفاتی در علوم قرآن و ادب خلط کرده‌اند (نک: هـ د، ابن رستم).

ابن حجر (همانجا) همچنین با مستندی نامعلوم ابن رستم را از متکلمین معتزله شمرده و نیز احتمال داده آنچه در مورد کفایت مسح پا در وضو به‌طبری فقیه و مورخ نسبت داده شده مربوط به‌ابن رستم طبری بوده باشد، ولی تصریح طبری در تفسیر (۸۳/۶) به‌این حکم، بی‌اساس بودن احتمال ابن حجر را نشان می‌دهد. از طرفی دیگر ابن ابی الحدید (۳۶/۲) تصور کرده یک دو بیتی معروف که در منابع دیگر (مانند یاقوت، ۶۸/۱) به‌ابوبکر محمد بن عباس خوارزمی نسبت داده شده و گفته شده که دربارهٔ طبری مورخ سروده شده، مربوط به‌صاحب *المسترشد* باشد. در این دو بیتی اطلاعاتی راجع به‌وطن و مذهب طبری موردنظر سراینده داده شده است. مهم‌ترین خلط در مورد ابن رستم نسبت کتاب *دلائل الامامة* که در ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۲ م در نجف به‌چاپ رسیده، به‌اوست. نخستین بار ابن شهر آشوب در قرن ۶ ق در *معالم* (ص ۱۰۶) این اثر را به‌وی نسبت داده است. در قرن ۷ ق رضی‌الدین ابن طاووس به‌طور مکرر از *دلائل* استفاده کرده و مؤلف آن را محمدبن جریر بن رستم طبری (*الاقبال*، ۶)، محمدبن رستم بن جریر (*الامان*، ۵۲، *فرج المهموم*، ۱۰۲، *کشف المحجة*، ۳۵) یا محمد بن جریر (*اللهوف*، ۲۶، *الیقین*، ۵۰ ـ ۵۱) نامیده است. تطابق بین اسلوب منقولات ابن طاووس با *دلائل الامامهٔ* چاپ شده، و نیز یافت شدن مطالب منقول در *الامان* (صص ۵۲ ـ ۶۰) و *اللهوف* (همانجا) عیناً در *دلائل* (۷۴، ۱۰۴ ـ ۱۰۹) نشان می‌دهد که *دلائل* مورد نظر ابن طاووس همین کتاب بوده، با این تفاوت که برخلاف نسخهٔ چاپ شده، مبحث مربوط به‌امام علی (ع) و حتی احتمالاً پیامبر (ص) را نیز در برداشته است. از سخن ابن طاووس در *اللهوف* (همانجا) چنین برمی‌آید که او عبارت «قال ابوجعفر محمد بن جریر طبری» را که بارها در *دلائل الامامة* تکرار شده (مثلاً صص ۶۳، ۲۱۰)، بیان کنندهٔ نام مؤلف کتاب دانسته، در حالی که مشایخ این محمد بن جریر طبری ابداً با دیگر مشایخی که در طول کتاب *دلائل الامامة* از ایشان نقل قول شده از نظر طبقه تطبیق نمی‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مستند ابن طاووس در انتساب کتاب چندان محکم نبوده است. به‌هر حال باید توجه داشت که اسناد کتاب *دلائل* با همهٔ آشفتگیها و ابهاماتی که دارد نشان می‌دهد تألیف کتاب دست کم بیشتر از یک قرن بعد از زمان صاحب *المسترشد* بوده است. نیز وجود لفظ «رحمه‌الله» پس از نام حسین بن عبیدالله غضائری (د ۴۱۱ ق) در (ص ۳۰۰) به‌همراه ذکر سال ۳۹۵ ق در طبقهٔ مشایخ برادر مؤلف در (ص ۹۲) ظاهراً دلالت بر آن دارد که تألیف کتاب مدتی پس از ۴۱۱ ق / ۱۰۲۰ م صورت گرفته است. با توجه به‌آنچه گفته شد سخن برخی از متأخران چون مجلسی (۲۰/۱) که *دلائل الامامة* را نام دیگر *المسترشد* دانسته، یا *المسترشد* را جزء اول و *دلائل* را جزء دوم از اثری واحد شمرده‌اند (نک: مقدمهٔ *دلائل*، «د») بدون تردید خطاست (در مورد آثار دیگری که به‌ابن رستم طبری نسبت داده شده و از نظر سند و اسلوب، وضعی شبیه *دلائل الامامة* دارند، نک: آقابزرگ، ۲۷/۲۱ ـ ۲۸، ۳۳۲/۲۲، ۳۴۹/۲۴؛ حرّ

عاملی، ۲۸/۱، ۴۰۰). در اینجا ذکر این نکته لازم است که طوسی در *فهرست* (ص ۱۵۸) برای ابن رستم صفت «الکبیر» را آورده که احتمال دارد برای تمییز او از ابن رستم دیگری باشد، ولی در *رجال* او (ص ۵۱۴) این قید دیده نمی‌شود.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن رستم طبری، محمدبن جریر، *المسترشد*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *المناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی ابن موسی، *الاقبال*، ۱۳۲۰ ق؛ همو، *الامان من اخطار الاسفار والازمان*، نجف، ۱۳۷۰ ق؛ همو، *فرج المهموم*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ همو، *اللهوف*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *اثبات الهداة*، قم، چاپخانه علمیه؛ *دلائل الامامة*، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *الشافی*، تهران، ۱۳۰۱ ق؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ طبری، *تفسیر*؛ طوسی، محمدبن حسن، *الرجال*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به‌کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *بلدان*.

احمد پاکتچی

اِبْنِ رُسْتَه، ابوعلی احمد بن عمرِ رسته، جغرافی‌دان و مؤلف کتاب *الاعلاق النفیسة*. برخی نام او را با تردید محمد نیز نوشته‌اند (بستانی). سوسه (ص ۱۰۰) نام پدر او را محمدبن اسحاق آورده، اما غنیم (ص ۸) به استناد نوشتهٔ روی جلد نسخه‌ای از کتاب ابن رسته نام پدر او را عمربن عمر ذکر کرده است. خوولسون[1] خاورشناس روس نام او به صورت ابن دسته خوانده بود که چند سال نیز مورد قبول واقع شد (کراچکوفسکی، IV/159)، ولی بعدها به تدریج این شبهه برطرف شد.

از تاریخ ولادت، درگذشت و محل وفات ابن رسته اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که زادگاهش اصفهان بوده و مدتی از عمر خود را در آن دیار به سر برده است (همانجا). خود او ضمن وصف اصفهان می‌نویسد که از مردم آن دیار است (ص ۱۵۱). ابن رسته در ۲۹۰ ق /۹۰۳ م در موسم حج در مکه بوده و مطالبی راجع به کتیبه‌های مسجدالنبی و درهای آن در کتاب خود آورده است (همو، ۷۳، ۷۵). در مورد سال درگذشت ابن رسته اختلاف نظر وجود دارد. بعضی آن را ۲۹۰ ق (سرکیس، ۱۰۹) و برخی سال پس از آن (حمیده، ۱۱۶) و بعضی دیگر (فاخوری، ۳۶۵) ۲۹۱ ق نوشته‌اند. نالینو تاریخ درگذشت او را میان سالهای ۲۹۰ و ۳۰۰ ق دانسته‌است (ص ۱۸۳).

خاورشناسان و محققان تا اواسط سدهٔ ۱۹ م ابن رسته را نمی‌شناختند و با کتاب او آشنایی نداشتند. ابن ندیم نیز در *الفهرست* نامی از او و آثارش نبرده است. ابتدا خوولسون بخشی از کتاب *الاعلاق النفیسة* را پیرامون روسها، اسلاوها و مردم بالکان در ۱۸۶۹ م به چاپ رسانید (عقیقی، ۹۴۱/۳). سپس جوینبول[2] در ۱۸۸۳ به چاپ این کتاب اقدام کرد (همو ۶۶۱/۲)، آنگاه هامادوف[3] نیز کتاب *الاعلاق النّفیسة* را همراه با تعلیق و فهرست فراهم کرد که در همان سال در غازان طبع گردید (همو، ۹۳۷/۳). سرانجام دخویه خاورشناس هلندی ضمن نگارش مقدمه‌ای کتاب مزبور را آماده کرد که در ۱۸۹۲ م توسط انتشارات گیب در لیدن به چاپ رسید. از کتاب *الاعلاق النفیسة* تنها دو نسخهٔ خطی معرفی شده که یکی متعلق به موزهٔ بریتانیا (GAL, I/227) و دیگری متعلق به دانشگاه کمبریج است (براون، 165). گاستون‌ـ ویت[4] نیز این کتاب را با ترجمه و تعلیق آماده کرده که در ۱۹۵۵ م در ۳۱۹ صفحه توسط انجمن جغرافیایی مصر انتشار یافته است (عقیقی، ۳۰۲/۱). کاروی ژگلدی[5] نیز در ۱۹۵۸ م بخشهایی از کتاب ابن رسته را که بیشتر دربارهٔ مجارهاست، همراه با مطالبی از ابن فضلان بلخی و مسعودی منتشر کرده است (همو، ۹۱۴/۳).

دربارهٔ تاریخ پایان نگارش کتاب ابن رسته اختلاف نظرهایی وجود دارد: دخویه آن را در فاصلهٔ ۲۹۰ تا ۳۰۱ ق می‌داند (صص V-VI). کراچکوفسکی نیز بر این عقیده بوده است که ابن رسته کتاب خود را به تقریب ده سال پس از نگارش کتاب ابن فقیه و در حدود ۲۹۰ تا ۳۰۰ ق به رشتهٔ تحریر کشیده است (همانجا)، ولی مارکوارت تاریخ نگارش این کتاب را حدود ۳۱۰ ق نوشته و چنین اظهار عقیده کرده است که کتاب ابن رسته متأثر از نوشتهٔ جیهانی جغرافی‌نگار ایرانی و وزیر امیران سامانی بوده که آن یکی نیز به تقریب در همین زمان نوشته شده است (صص 26 - 25). مقدسی هنگام بحث دربارهٔ این اثر می‌نویسد: در کتابخانهٔ عضدالدوله کتاب او را در ۷ مجلد بی‌نام مؤلف یافتم که برخی آن را از ابن‌خردادبه می‌دانستند. سپس دو کوتاه شدهٔ آن کتاب را در نیشابور با نام مؤلف دیدم که یکی از جیهانی و دیگری از ابن خردادبه بود و هر دو در مطالب هماهنگ بودند، ولی نسخهٔ جیهانی اندکی افزایش داشت (ص ۴، حاشیهٔ L). بارتولد معتقد است که مارکوارت می‌کوشد چنین اثبات کند که مأخذ مشترک آگاهیهای ارائه شده از سوی ابن رسته، بکری و گردیزی که به تقریب کلمات آنها نیز مشابه یکدیگرند، تنها می‌تواند اثر جغرافیایی گم شدهٔ جیهانی باشد و این اثر گویا پس از ۳۱۰ ق نوشته شده است (V/510؛ مارکوارت، 25-26 و حاشیهٔ 1 ص 26). بنا به نوشتهٔ بارتولد، وستبرگ[6] هیچ‌گونه رابطه‌ای میان اخبار ارائه شده از سوی ابن فضلان با نوشته‌های ابن رسته مشاهده نمی‌کند. با اینهمه وستبرگ بعداً با مارکوارت هم عقیده شده و نگارش بخش مربوط به بلغارها در اثر ابن رسته را پس از ۳۱۰ ق دانسته است (V/510-511). بارتولد در ادامهٔ مطلب اشاره می‌کند که

1. Khvolson Daniil (Yusuf) Abramovich 2. A. W. Th. Juynboll 3. Hamadov 4. G. Wiet 5. K. Czeglédy
6. Westberg

نه مارکوارت و نه وستبرگ هیچ‌یک به این نکته توجه نکرده‌اند که ابن رسته در کتاب خود، چنانکه دخویه نوشته به هیچ حادثه‌ای که پس از ۲۹۰ ق روی داده باشد، اشاره نکرده است (V/511). ابن رسته در کتاب خود هنگامی که از معتضد خلیفهٔ عباسی (د ۲۲ ربیع‌الثانی ۲۸۹ ق) یاد کرده، عنوان «اطال الله بقائه» را دربارهٔ وی به کار برده است (ص ۷۴). گذشته از آن ابن رسته به هنگام نگارش کتاب از مرگ معتضد خلیفهٔ عباسی آگاهی نداشته است. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که اثر ابن رسته به احتمال زیاد اندکی پس از انجام فرایض حج و سفر او به‌مکه در ۲۹۰ ق نوشته شده است (نک: ابن رسته، ۷۳ ـ ۷۵؛ بارتولد، همانجا). کراچکوفسکی در تأیید نظر بارتولد می‌نویسد که این تاریخ اکنون بیشتر مورد قبول واقع شده است (IV/159).

الاعلاق النفیسة با مطالبی دربارهٔ مسائل نجومی آغاز می‌شود. ابن رسته این بخش را با سپاس پروردگار، درود به پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت شروع کرده و ضمن بررسی مسائل کیهان‌شناسی به صورتی منظم به قرآن کریم و آیاتی از سوره‌های آل عمران، انعام، اعراف، یونس، انبیاء، روم، ص، دخان، ق، یس، الرحمن، توبه و تکویر استناد کرده و نیز از احمد بن طیّب سرخسی یاد کرده است (صص ۳ ـ ۸). در کتاب به مستدیر بودن فلک، کروی بودن زمین و دو حرکت از حرکات آسمان: حرکت کل و حرکت خورشید و ستارگان اشاره شده است. ابن رسته مدعی شده که منطقهٔ حرکت دوم، دایرهٔ وسط فلک البروج است که خورشید با گردش خاص خود از غرب به شرق رسم کرده و به ۱۲ جزء برابر بخش نموده است. وی اسامی هر برج را با تقسیم ۳۰ درجه‌ای از برج حمل تا حوت ذکر نموده، دایره را ۳۶۰ درجه و هر درجه را ۶۰ دقیقه نوشته است (صص ۱۴ ـ ۱۷). مطلب بعدی کتاب دربارهٔ اجرام و ابعاد و فاصلهٔ ستارگان منظومهٔ شمسی با زمین است (همو، ۱۷ ـ ۲۲). کراچکوفسکی ابن رسته را در زمینهٔ کیهان‌نگاری سلف قزوینی و نوشته‌های او را آمیخته به احتیاط دانسته و چنین اظهار عقیده کرده است که ابن رسته مطالب مربوط به ریاضیات و جغرافیای نجومی را به صورتی مستدل با استناد به مشاهیری چون احمدبن محمد بن کثیر فرغانی (د پس از ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م) و ابو معشر جعفربن محمدبن عمر بلخی (د ۲۷۳ ق /۸۸۶ م) ضمن تأثیرپذیری از ابن خردادبه آورده است (IV/159). ابن رسته به شرح شکل و اندازهٔ زمین و چگونگی آن پرداخته و اختلاف آرای فرقه‌های مختلف را دربارهٔ شکل زمین ذکر کرده است (صص ۲۲ ـ ۲۴). بخش جغرافیای طبیعی از مکهٔ معظمه با ذکر آیهٔ ۶ از سورهٔ آل عمران آغاز می‌شود. مؤلف در این مبحث تاریخ بنای کعبه، چگونگی آن از عهد ابراهیم (ع) تا ۲۹۰ ق، اندازه‌ها و روزنه‌هایی که به آن روشنایی می‌دهند، لوحهٔ دیوار کعبه، اوصاف پلکانها، فاصلهٔ استوانه‌های دیوار و ازاره‌بندی زرین و سیمین و لوحه‌های متعدد درون کعبه، حجر اسماعیل، حجرالاسود، فاصلهٔ آن تا زمین و نیز اندازهٔ مقام ابراهیم را با دقتی وافر به‌شرح آورده است. پس آنگاه به مطالبی پیرامون چاه زمزم و حفر آن توسط عبدالمطلب بن هاشم و نامهای چاه مزبور اشاره کرده است (صص ۲۴ ـ ۴۴). سپس شرح اندازه‌های مسجدالحرام، شمارهٔ ستونهای استوانه‌ای، درها و اندازه‌های آنها، طول و عرض دیوارها، پلکانهای صفا و مروه، اندازه‌های مساجد مزدلفه و منی و حدود مشخصات حرم شریفه آمده است (صص ۴۴ ـ ۵۸). ابن رسته پس از وصف مکه به شرح مشخصات مدینهٔ منوره همراه با تاریخچه، اندازه‌های مسجدالنبی و ذکر نامهای مدینه پرداخته است (صص ۵۸ ـ ۷۸). این بخش حاوی جزئیات دقیق، طول و عرض و اندازه‌های مختلف است (کراچکوفسکی، IV/160). ابن رسته پس از شرح مطالب مربوط به مدینه، شگفتیهای زمین، ویژگیهای عجیب سرزمینهای مختلف و بناهای بزرگ از جمله منارهٔ اسکندریه، اهرام مصر، بنای کنیسه‌های سنگی و چوبی را وصف کرده است. دربارهٔ ایوان مداین در نزدیکی بغداد که خود شاهد آن بوده است می‌نویسد: هیچ بنایی که با گچ و آجر ساخته شده باشد، با شکوه‌تر از ایوان مداین نیست و دربارهٔ شادروان‌شوشتر می‌نویسد: ابن‌بنا ازتخته‌سنگهایی که‌میان آنها میله‌های آهنی کار گذارده‌اند، با ملاط سرب ساخته شده است (ص ۸۳). وی سپس به سد دربند با نام سد یأجوج و مأجوج اشاره کرده (همانجا) و در بخش مربوط به دریاها به وصف دریای هند، خلیج فارس، دریای چین، دریای روم (مدیترانه) دریای بنطس (بحر اسود) و دریای طبرستان و گرگان (بحر خزر) پرداخته است (صص ۸۳ ـ ۸۹). ابن رسته در اثر خود از مطالب فصل ششم زیج بتانی (۲۴۴ ـ ۳۱۷ ق /۸۵۸ ـ ۹۲۹ م) منجم و جغرافی‌نگار مشهور پیرامون شرح کرهٔ زمین به ویژه مطالب مشروح وی دربارهٔ دریاها مانند دیگر معاصران بتانی از جمله مسعودی، قدامة بن جعفر و جیهانی بهرهٔ فراوان جسته و گاه عیناً به نقل مطالب کتاب او پرداخته است (کراچکوفسکی، IV/100-101). در بخش مربوط به رودها ابن رسته از رودهای گنگ، سند، ارس، کر، سفید رود، زاب علیا و سفلی، نیل، کارون، زرین‌رود (زاینده رود)، جیحون، وخشاب، وخاب، دجله (اروندرود) همراه با جزئیات و مسیر آنها از نواحی مختلف و تاریخچه‌ای کوتاه یاد کرده است (ابن رسته، ۸۹ـ۹۶). بارتولد می‌نویسد پس از ابن‌رسته، جغرافی‌نگاران از رودها، نهرها و شهرهای اطراف رودها نام برده‌اند، ولی هیچ یک نتوانسته‌اند همانند ابن رسته اطلاعات دقیقی پیرامون مسیر سفلای آمودریا و سواحل دریاچهٔ آرال عرضه کنند (III/41). وی در ادامهٔ مطلب چنین اظهارنظر می‌کند: نوشتهٔ ابن رسته با نوشتهٔ اصطخری و ابن حوقل دربارهٔ خلیجان، اختلافهایی دارد. بنا به نوشتهٔ اصطخری و ابن حوقل خلیجان محلی است که در آنجا آب آمودریا به دریاچهٔ آرال می‌ریزد (همانجا)، حال آنکه ابن رسته پایین قریهٔ برابیض را که محلی باتلاقی است، محل خلیجان می‌داند و بر آن است که رود آموی (جیحون) پس از عبور از این محل به دریاچه‌ای که گرداگرد آن ۸۰ فرسنگ است، می‌ریزد (ص ۹۲). ظاهراً این دریاچه باید همان دریاچهٔ آرال باشد که ابن رسته از آن نام نبرده است. اطلاعات مبسوط پیرامون مسیر سفلای

آمودریا و دریاچهٔ آرال نخستین بار در کتاب ابن رسته آمده است (بارتولد، II/40). به تصریح دخویه تاریخ اطلاعات مزبور پیش از ۹۰۳م (۲۹۰ ق) و پس از ۹۱۱م (۲۹۸ ق) نبوده است (صص V, VI). بخش بعدی کتاب ابن رسته دربارهٔ ۷ اقلیم همراه با شرح شهرهای مشهور است. گرچه این تقسیم‌بندی شامل همهٔ قاره‌ها نیست، با این وصف ابن رسته خود چنین اظهارنظر کرده که جز از مناطق یاد شده، نواحی نامشخص دیگری وجود دارد که خبری از وضع زندگی انسانی، حیوانی و گیاهی آن سرزمینها نداریم (ص ۹۸). وی در مورد اقالیم یاد شده به مشخصات جغرافیایی، آب و هوا، محیط زیست، زندگی حیوانات و پوشش گیاهی سرزمینها ولو به کوتاهی اشاره کرده است (صص ۹۶-۱۰۳). در شرح مربوط به کشورها توجه خاصی به ایران (ایرانشهر) معطوف گردیده است. در این بخش ابن رسته چهار جهت اصلی جغرافیایی را به گونه‌ای که از عهد باستان در میان ایرانیان رایج بود، معرفی کرده: خراسان (خورآیان) را مشرق، خوربران (خاوران) را مغرب، باختر را شمال و نیمروز را جنوب نامیده است (ص ۱۰۳). وی در همین بخش متذکر گردیده که پیشینیان ناحیهٔ سورستان و سواد (عراق کنونی) را «دل ایرانشهر» یا قلب کشور ایران می‌نامیدند (ص ۱۰۴). در ضمن، مطالب قابل توجهی از کتاب نیز به بحث دربارهٔ بغداد، جنوب عربستان، سبا، حضرموت، مصر و اسکندریه اختصاص یافته است (صص ۱۲۵-۱۳۸).

یکی از جالب‌ترین بخشهای کتاب ابن رسته دربارهٔ قسطنطنیه و روم شرقی (بیزانس) است. وی در این زمینه مطالب مبسوطی به نقل از هارون بن یحیی دیگر جغرافی نگار معاصر خود که در حدود ۲۸۸ ق به روم شرقی رفته و چندی در اسارت رومیان بوده، عرضه کرده است: از جمله برجها، کاخ امپراتور، صومعه‌های مسیحی و وضع راهبان آن صومعه‌ها را می‌توان ذکر کرد (صص ۱۱۹-۱۲۰، ۱۲۶-۱۲۷). ابن رسته در بخش قسطنطنیه به شرح مراسم باشکوه ورود امپراتور به کلیسای صوفیای مقدس (ایاصوفیه) پرداخته و سپس می‌نویسد که بالای در غربی آن اتاقکی دارای ۲۴ دریچه تعبیه شده که اندازهٔ هر یک از آنها یک وجب در یک وجب بوده است و در پایان هر ساعتی یکی از این دریچه‌ها خود به‌خود گشوده و بسته می‌شده است. گفته می‌شود که آپولونیوس[1] تیانایی (ه م) آن را ساخته است (ص ۱۲۶؛ کراچکوفسکی، IV/160, 828).

مطالب دیگری که ابن رسته در کتاب خود نقل کرده مربوط به هند و سرزمین قمار (خمر[2]) یا کامبوج است (صص ۱۳۲-۱۳۹). کراچکوفسکی معتقد است که اعراب پیش از سدهٔ ۹م از طریق اطلاعات به دست آمده از کشورهای همجوار پیرامون دیگر ممالک کسب اطلاع می‌کردند (IV/136). ابن رسته نیز مطالب کتاب خود دربارهٔ هند و قمار را به نقل از شخصیتی ناشناخته به نام ابوعبدالله محمدبن اسحاق که گویا پیش از سدهٔ ۹م دو سال در سرزمین قمار می‌زیسته عرضه کرده است (همانجا؛ ابن رسته، ۱۳۲-۱۳۴). بارتولد در مقدمه بر کتاب حدود *العالم* متذکر گردیده که نوشتهٔ ابوعبدالله محمدبن اسحاق نه تنها مأخذ کتاب ابن رسته، بلکه مأخذ کتاب ابن خردادبه و دیگر جغرافی‌نگاران اسلامی نیز بوده است (ص ۲۹، حاشیه ۷، ۸).

ابن رسته از نخستین جغرافی‌نگاران اسلامی است که به ذکر مطالبی دربارهٔ سرزمین خزر، بُرداس، بلغار، مجارها، اسلاو، روسیه، سریر و اللان پرداخته است. ابن فضلان نیز شرحی دربارهٔ اقوام سرزمینهای مذکور ارائه کرده است. مارکوارت تاریخ نوشتهٔ ابن رسته را پس از بازگشت ابن فضلان از سفر شمال و مرتبط با نوشتهٔ او می‌داند (صص 25-26، حاشیه 1، ص 26)، ولی بارتولد معتقد است که در کتاب ابن رسته هیچ گونه وابستگی به نوشتهٔ ابن فضلان مشهود نیست (V/513). ابن رسته در مورد مجارها عنوان «المجغریة» را به کار برده و آنان را آتش‌پرست نامیده است (ص ۱۴۲). بارتولد ضمن مخالفت با این نظر می‌نویسد که اخبار مؤلفان اسلامی دربارهٔ مجارها مشوّش است. آنها مجارهای بت‌پرست را اغلب آتش‌پرست‌دانسته‌اند (III/495).

ابن رسته در کتاب خود مطالبی پیرامون طبرستان و اصفهان ارائه کرده که شایان توجه است. وی به وجود آثار تاریخی بسیار کهنی اشاره دارد که اکنون بر جا نمانده است. یکی از این آثار مهم باستانی قلعه و آتشگاهی بوده است بر کوه نزدیک روستای ماربین، کنار روستای جی که گویا تا زمان او روشن بوده است (صص ۱۴۹-۱۶۳). در این مورد میان نوشتهٔ ابن رسته با حمدالله مستوفی قرابتهایی مشهود است. مستوفی از وجود قلعه‌ای خبر داده که تهمورث آن را بنا نهاده است (ص ۵۰). به نظر می‌رسد دو قلعه در کنار یکدیگر ساخته شده بود. ابن رسته متذکر گردیده که بر سر کوهی مشرف بر درهٔ زرین‌رود در عهد کیکاووس دژی بنا گردید که بعدها سوخته و نابود شد، ولی بهمن فرزند اسفندیار (که او را با اردشیر درازدست پادشاه هخامنشی یکی دانسته‌اند) دژی دیگر در کنار آن بنا نهاد و آتشکده‌ای پدید آورد که تا به امروز باقی است و آتش آن نیز روشن و پابرجاست (صص ۱۵۲-۱۵۳). ابن رسته در فاصلهٔ ۸ فرسنگی ساوه و ۱۵ فرسنگی ری از قریه‌ای بحث می‌کند که از روزگار پیش از اسلام کاخی در آن وجود داشته است و نام این قریه «مشکویه» بوده است. وی می‌نویسد در این قریه کاخی است از بناهای پیشینیان و در آن تصاویری بر چوب وجود دارد و سقفهای آن با رنگهای گونه‌گون تزیین و نقاشی شده است (ص ۱۶۸). وی ضمن شرح راه بغداد به ری به خرابه‌های شهر بزرگ و جالب دسکره نیز اشاره می‌کند که یادگاری از عهد ساسانیان بوده‌است (ص۱۶۳). ابن رسته از ویرانی‌روستاهایی‌در اطراف این شهر خبر داده است که اهالی از بیم اعراب آنها را ترک گفته بوده‌اند و در عهد او تنها ویرانه‌هایی از آن آبادیها بر جای مانده

1. Apollonius 2. Xmer

بود. وی از وجود بنایی با دیوارهای بلند بر فراز تپه‌ای در این ناحیه نیز یاد کرده که احتمالاً زندانی مربوط به یکی از شاهان ساسانی بوده است (همانجا). خرابه‌های این بنا اکنون نیز به «زندان» شهرت دارد (بارتولد، VII/193).

بخشی از کتاب ابن رسته پیرامون راهها و منزلگاههاست. ابن رسته، ابـن خردادبه، قدامة بن جعفر و ابن واضـح یعقـوبی چهـار تن مؤلف نخستین دورهٔ جغرافی نگاری اسلامی هستند که کتابهایی در مسالک و ممالک نوشته‌اند و همهٔ آنان در سدهٔ ۳ ق می‌زیسته‌اند (لسترنج، 12-11). کتاب ابن رسته مشابه کتاب ابن واضح یعقوبی است، ولی ابن رسته یادداشتهایی دربارهٔ شهرها بر آن افزوده است (همو، 12). البته ارزش بخشهای مختلف کتاب یکسان نیست. بخشهای مربوط به صنعا، روم شرقی، شرق هندوستان و اقوام اسلاو و اورال آلتایی و نیز اصفهان از اهمیت و ارزش فراوان برخوردار است. اطلاعات مربوط به مکه و مدینه، شرح رودها، استان طبرستان و مسیر راهها شایان دقت خاصی است، ولی بخشهای آخر کتاب همانند بخشهای یاد شده واجد اهمیت نیست. چنین به نظر می‌رسد که این بخشها به کتاب منضم شده‌اند و در اکثر موارد با موضوعات جغرافیایی ارتباط ندارند (ابن رسته، ۱۹۱_۲۲۹).

دربارهٔ اقوام شمالی مشابهتهایی میان نوشتهٔ گردیزی با ابن رسته وجود دارد. این مشابهتها بیشتر در مورد فواصل سرزمین پچناگ و خزر، سرزمین برداس، روسیه و غیره به چشم می‌خورد (حبیبی، ۶۶۲_۶۶۵). کراچکوفسکی می‌نویسد: گردیزی به ویژه در فصلی که مربوط به سرزمینهای اروپای شرقی است از ابن رسته بهره گرفته، ولی در میان مطالب هیچ نامی از او نبرده است (IV/262). آیا به راستی گردیزی از ابن رسته بهره گرفته یا اینکه مأخذ دیگری وجود داشته که هر دو از آن بهره جسته‌اند؟ داوری در این باره کاری است دشوار، زیرا دربارهٔ مأخذ یا مآخذ مورد استفادهٔ ابن رسته اطلاع دقیقی در دست نیست. در کتاب ابن رسته نقل قولهایی از شخصی به نام سلام ترجمان با استناد به ابن خردادبه وجود دارد. سلام ترجمان که مردی دوستدار سیر و سفر بود، کتابهایی را از دیگر زبانها پیرامون اقوام شمالی برای الواثق بالله خلیفهٔ عباسی ترجمه می‌کرد (ابن رسته، ۱۴۹؛ کراچکوفسکی، IV/137 138). بنا بر نظر بارتولد هرگاه مطالب مندرج در آثار ابن رسته، بکری و گردیزی دربارهٔ اقوام شمالی، متعلق به دوران نزدیک به آنها بوده باشد، آنگاه چنین به نظر می‌رسد که تنها نسخهٔ به جا مانده از ابن رسته تفسیر و توضیحی از آنها بوده است (V/511). دربارهٔ مأخذ مورد استفادهٔ ابن رسته میان محققان تفاوت نظر وجود دارد. مارکوارت (صص 26-25) و مینورسکی (ص ۶۲) معتقدند که ابن رسته از جیهانی بهره گرفته است. بارتولد نسبت به اخذ مطالب کتاب ابن رسته از کتاب جیهانی ابراز تردید کرده و متذکر شده است که هرگاه مطالب ارائه شده از سوی ابن رسته، بکری و گردیزی مأخوذ از کتاب جیهانی نباشد، در آن صورت تنها یک اثر باقی می‌ماند و آن نوشتهٔ ابن خردادبه است که مورد استفادهٔ جیهانی قرار داشته و ابن رسته و گردیزی از آن نقل کرده‌اند. مقایسهٔ جمله به جمله میان این دو اثر فهرست نگاران اسلامی را گمراه کرده است (V/511).

کتاب ابن رسته از آثاری است که عامهٔ مردم به آسانی آن را در می‌یابند. گمان می‌رود سادگی بیان مطالب برای رعایت حال کاتبان بوده است، اما در این کتاب گرایش ادبی بیش از اثر ابن خردادبه است. گاه بیان مطلب به فهرستهایی محدود شده است، ولی با این وصف مؤلف با علاقه و توانایی به شرح مطالبی پرداخته که آنهارا باور داشته است (کراچکوفسکی، IV/160).

مآخذ: ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ بارتولد، و.و.، مقدمه بر *حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ بستانی ف؛ حبیبی، عبدالحی، حاشیه و تعلیقات بر کتاب *تاریخ گردیزی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ حمیده، عبدالرحمن، *اعلام الجغرافیین العرب ومقتطفات من آثارهم*، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ سرکیس، یعقوب، *مباحث عراقیة*، عراق، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ سوسة، احمد، *الشریف الادریسی فی الجغرافیا العربیة*، مؤسسة گلبنکیان، ۱۹۷۴م؛ عقیقی، *المستشرقون*؛ غنیم، عبدالله یوسف، *المخطوطات الجغرافیة العربیة فی المتحف البریطانی*، کویت، ۱۹۷۴م؛ فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و، تعلیقات بر *حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م؛ نیز:

Bartold, V. V., *Sochineniya*, vol. III, Moscow, 1965, vol. V, 1968, vol.VII, 1971; *Browne*; GAL; Krachkovskii, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbranniyr Sochineniya*, Moscow-Leningrad, 1957; Le Strange G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, Joseph, *osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt, 1961.

عنایت الله رضا

اِبْنِ‌رُشد، ابوالولید محمدبن احمدبن محمد بن رشد[1]، مشهور به حفید (نواده) فیلسوف، شارح و مفسر آثار ارسطو، فقیه و پزشک برجستهٔ غرب اسلامی (اندلس).

زندگی و سرگذشت: وی در ۵۲۰ق / ۱۱۲۶م در شهر قُرطُبه در اندلس زاده شد. پدربزرگ و پدرش هر دو از فقیهان و عالمان نامدار و بلندپایهٔ زمان خود بوده‌اند. پدربزرگش محمدبن احمد بن احمدبن رشد، ابوالولید (۴۵۰ _ ۵۲۰ق / ۱۰۵۸ _ ۱۱۲۶م)، قاضی القضاة و امام مسجدِ جامع شهر قرطبه و دارای نوشته‌های مهمی در فقه مالکی بوده است (ابن‌بَشکوال، ۵۷۶/۲ _ ۵۷۷). پدرش احمدبن محمد بن احمد، ابوالقاسم نیز فقیه و قاضی قرطبه بوده است (همو، ۸۳/۱).

ابن‌رشد نخست نزد پدرش فقه آموخت و کتاب مُوَطَّأ را به حافظه سپرد، همچنین اندکی فقه نزد ابوالقاسم ابن بَشکوال و سپس نزد ابومحمدبن‌رِزق و ابومروان بن مَسَرَّة، و ادبیات عرب را نزد سَمحون آموخت و از ابوجعفر بن عبدالعزیز و ابوعبدالله المازری اجازه گرفت، پزشکی را نیز نزد ابومروان بن جُرْیول بَلَنسی و به ویژه نزد

---

1. Averroes (به لاتینی)

ابوجعفر بن هارون التُّجالی یا التُّرُجالی (از شهر تُرُجاله «تروخیلو[1]» در اندلس) فرا گرفت. در فقه بیشتر به «درایت» دلبستگی داشت تا «روایت» و در آن زمینه کتاب *بِدایَة المُجتهد و نِهایةالمُقتصد* را تألیف کرد.

استادان وی در فلسفه شناخته نیستند و ما تنها می‌دانیم که وی طی مدتی که نزد ابوجعفر بن هارون التُّرُجالی می‌گذرانده از وی ریاضیات و نیز بسیاری از «علوم حِکمیّه» را آموخته بوده است (مَرّاکشی، محمد، ۲۲/۶؛ ابن‌آبّار، ۵۵۳/۲ ـ ۵۵۴؛ ابن ابی‌اُصَیبعه، ۱۲۲/۳). ابن‌رشد بر علم کلام و به ویژه کلام اشعری نیز تسلط داشته، هرچند بعداً در نوشته‌هایش از متکلمان انتقاد کرده است. در برخی گزارشها آمده است که استاد ابن‌رشد در فلسفه، فیلسوف مشهور ابن‌باجّه (هـ م) بوده است، اما این گزارش از لحاظ تاریخی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا درگذشت ابن‌باجه در ۵۳۳ق /۱۱۳۸م روی داده بوده، یعنی هنگامی که ابن‌رشد نوجوانی ۱۲ یا ۱۳ ساله بوده است؛ ولی به گفتهٔ ارنست رنـان «همانندی عقاید و احترام ژرفی که ابن‌رشد با آن دربارهٔ آن مرد بزرگ (ابن‌باجه) سخن می‌گوید، حق می‌دهد که به معنایی کلی، ابن‌رشد را شاگرد وی تلقی کنند» (ص 14).

هرچند از تفصیل سرگذشت ابن‌رشد آگاهی زیادی نداریم، اما برخی از گزارشهای مورخان و نیز اشاره‌های خود ابن‌رشد در برخی از نوشته‌هایش، تا اندازه‌ای رویدادهای زندگیش را منعکس می‌کنند. فعالیتهای اجتماعی و علمی ابن‌رشد در دوران فرمانروایی مُوَحّدون در اندلس جریان داشته است. در این میان سرگذشت وی، به ویژه با رویدادهای دوران حکومت دو تن از برجسته‌ترین فرمانروایان موحدون، یعنی ابویعقوب یوسف و ابویوسف یعقوب (المنصور)، گره خورده بود، هرچند آغاز فعالیتهای اجتماعی و علمی وی در دوران فرمانروایی بنیانگذار سلسلهٔ موحدون عبدالمؤمن علی (۵۲۴ـ۵۵۸ق / ۱۱۳۰ ـ ۱۱۶۳م) بوده است. بنابر گزارشهای مورخان، عبدالمؤمن خود مردی دانشمند و دانش‌پرور بوده است و در دوران فرمانرواییش دانشمندان را از هر سو فرا می‌خوانده و زندگی آسوده‌ای برایشان فراهم می‌کرده است (نک: ابن‌ابی‌زرع، ۲۰۳ ـ ۲۰۴). در ۵۴۸ق / ۱۱۵۳م، ابن‌رشد در مراکش بوده و احتمالاً برای یاری کردن به مقاصد عبدالمؤمن در برپا ساختن مدارسی در آنجا اشتغال داشته است (رنان، 15). از سوی دیگر نشانه‌ای در دست است که ابن‌رشد، احتمالاً در طی همیـن مـدت اقـامت در مـراکش، بـه پژوهشهای تـازه‌ای در زمینـهٔ ستاره‌شناسی اشتغال داشته و می‌کوشیده است که دانش ستاره‌شناسی را، که در دوران وی بر پایهٔ هیأت بَطلمیوسی استوار بوده که خودِ آن بر ریاضیات تکیه داشته است، بار دیگر به ستاره‌شناسی دوران باستان بازگرداند که بر پایهٔ «اصول طبیعی» قرار داشته است. وی این نکته را در بخشی از تفسیر بزرگ خود بر کتاب متافیزیک یا *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو چنین بیان می‌کند «پژوهش دربارهٔ این ستاره‌شناسی قدیم باید یکباره از نو انجام گیرد، زیرا آن ستاره‌شناسی درستی است که بر اصول طبیعی استوار است... من در جوانی آرزو داشتم که این پژوهش را به انجام رسانم، اما در این دوران پیری از این کار نومید شدم، زیرا پیش از آن موانعی مرا از انجام آن بازداشته بود» (*تفسیر مابعدالطبیعه*، ۱۶۶۳/۳ ـ ۱۶۶۴).

پس از مرگ عبدالمؤمن (۵۵۸ق) پسرش ابویعقوب یوسف جانشین وی شد. در دوران فرمانروایی او که آکنده از حوادث، درگیریها، جنگها، پیروزیها و شکستها بود، حاکمیت موحدون کاملاً استوار شد و اندلس از شکوفایی زندگی اجتماعی و نیز فرهنگی برخوردار گردید. خود ابویعقوب نیز مردی دانشمند و در تاریخ عرب و لغت و نحو عربی بسیار چیره‌دست بوده است و از دانشهای دیگر، مانند فقه و حدیث نیز بهره‌ای فراوان داشته و سرانجام به آموختن فلسفه روی آورده بود و در این رهگذر از آموختن پزشکی نظری آغاز کرده و با مهم‌ترین رشته‌های فلسفه آشنا شده بود. وی همچنین فرمان داده بود که کتابهای فلسفی و دیگر دانشهای نظری را از اقطار اندلس و مغرب، گرد آورند و نیز در هرجا در جست‌وجوی دانشمندان و به ویژه اهل دانشهای نظری بود، چنانکه شمار بسیاری از ایشان بر وی گرد آمدند (مراکشی، عبدالواحد، ۲۳۷ ـ ۲۳۹). یکی از برجسته‌ترین این دانشمندان، فیلسوف نامدار ابن‌طُفَیل (د۵۸۱ق / ۱۱۸۵م) بود، که وزیر و پزشک ابویعقوب گردید و نزد او از اعزاز و احترام فراوان برخوردار بود. ابن‌طفیل نیز، به نوبهٔ خود، دانشمندان را از اقطار مختلف به دربار ابویعقوب دعوت و وی را به بزرگداشت ایشان تشویق می‌کرد. ابن‌طفیل، که پیش از آن با ابن‌رشد آشنا شده بود، وی را به ابویعقوب معرفی کرد.

عبدالواحد مراکشی نخستین دیدار ابن‌رشد را با ابویعقوب، که در سرنوشت اجتماعی و فلسفی ابن‌رشد نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است، چنین بیان می‌کند «شاگرد فقیه وی (یعنی ابن‌رشد) استاد ابوبکر بن بُندود بن یحیی قرطبی مرا آگاه کرد، که بارها از ابوالولید شنیدم که می‌گفت: هنگامی که نزد امیرالمؤمنین ابویعقوب وارد شدم، وی و ابوبکر ابن طفیل را یافتم و جز آن دو کسی آنجا نبود. ابن‌طفیل به ستایش من آغاز کرد و از خانواده و نیاکان من سخن می‌گفت و به خاطر لطفی که به من داشت، بر آن سخنان چیزهایی افزود که من خود را سزاوار آنها نمی‌دانستم. آنگاه امیرالمؤمنین، پس از پرسیدن نامم و نام پدرم و نَسَبم، نخستین گفت‌وگو را با من این‌گونه آغاز کرد و گفت: عقیدهٔ ایشان ــ یعنی فیلسوفان ــ دربارهٔ آسمان چیست، آیا قدیم است یا حادث؟ مرا شرم و ترسی فرا گرفت، تعلّل می‌کردم و اشتغال به دانش فلسفه را منکر می‌شدم. و نمی‌دانستم که ابن‌طفیل با وی چه قرار نهاده بود؛ امیرالمؤمنین متوجه ترس و شرم من شد، روی به ابن‌طفیل کرد و دربارهٔ مسأله‌ای که از من پرسیده بود، با وی سخن گفت و آنچه را که ارسطو و افلاطون و همهٔ فیلسوفان گفته بودند، بیان کرد و در کنار آن

---

1. Trujillo

احتجاج اهل اسلام بر ایشان را نیز ایراد کرد. من از او حافظه‌ای سرشار دیدم که نزد هیچ یک از مشتغلین به این کار (فلسفه) و کسانی که همهٔ وقت خود را صرف آن می‌کنند، گمان نمی‌بردم. وی همچنان به من آرامشی می‌داد، تا اینکه سخن گفتم و وی از آنچه دربارهٔ دانش فلسفه می‌دانستم، آگاه شد. هنگامی که از نزد وی بیرون آمدم، فرمان داد که مقداری پول و خلعتی گرانبها و مرکوبی به من داده شود » (صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳). مراکشی سپس از همان شاگرد ابن‌رشد، سخن استادش را نقل می‌کند که «ابن‌طفیل روزی مرا نزد خود خواند و گفت: امروز از امیرالمؤمنین (یعنی ابویعقوب) شنیدم که از آشفتگی عبارت ارسطو یا عبارت مترجمان وی شکایت می‌کرد و پیچیدگی معانی وی را بیان می‌کرد و می‌گفت اگر کسی یافت شود که این کتابها را تفسیر کند و معانی آنها را پس از نیک فهمیدن، بر ذهن خوانندگان نزدیک نماید، دریافت آنها برای مردم آسان‌تر خواهد شد؛ تو اگر توانایی این کار را داری به آن بپرداز و امیدوارم که از عهدهٔ انجام آن برآیی، چون من به تیزی ذهن و صفای قریحه و نیروی تو در پرداختن به هنر فلسفه آگاهم؛ آنچه مرا از دست زدن به این کار بازمی‌دارد، چنانکه می‌دانی، سالخوردگی من و اشتغالم به خدمت و صرف توجّهم به چیزهایی است که نزد من از آن کار مهم‌تر است. سپس ابن‌رشد گفت: این بود آنچه مرا به توضیح و تفسیر کتابهای حکیم ارسطو برانگیخت » (ص ۲۴۳).

اما گویا ابن‌رشد در آن هنگام، دیری نزد ابویعقوب نماند؛ زیرا در ۵۶۵ق / ۱۱۶۹م وی را در منصب قضا در شهر اشبیلیّه می‌یابیم و در آنجا بود که وی خلاصه‌هایی (جوامع) از کتابهای ارسطو «دربارهٔ پیدایش جانوران» و «دربارهٔ اعضاء جانوران» را نوشته یا به پایان رسانده بوده است.

در حدود ۵۶۷ ق / ۱۱۷۱م ابن رشد، با همان عنوان قاضی، به قرطبه بازگشت. رنان می‌گوید: «بی‌شک از این دوران به بعد است که وی تفسیرهای بزرگ خود را (برآثار ارسطو) تألیف کرده بود. وی در آنها غالباً از اشتغال به امور اجتماعی شکایت دارد، که وقت و فـراغ بال لازم را برای آن کارها، از وی می‌گیرد. در پایان نخستین مقالهٔ خلاصهٔ کتاب *المجسطی* می‌گوید که اجباراً می‌بایستی خود را به مهم‌ترین قضایای مجسطی محدود سازد و خود را به مردی تشبیه می‌کند، که زیر فشار آتش‌سوزی، خویش را باضروری‌ترین اشیاء خود، هر چه باشند، نجات می‌دهد. وظایف وی، او را وادار می‌کردند که به اقطار مختلف امپراتوری موحّدون بارها سفر کند. ما او را گاه در این سو و گاه در آن سوی تنگهٔ جبل‌الطارق، در مراکش، در اشبیلیّه، در قرطبه می‌یابیم و تفسیرهایش در این شهرهای مختلف تاریخ گذاری شده‌اند. در ۵۷۴ ق / ۱۱۷۸ م وی در شهر مراکش بخشی از کتابش «دربارهٔ جوهر جرم فلکی» را می‌نویسد، ۵۷۵ ق در اشبیلیه یکی از رسایل خود را دربارهٔ الهیٰات به پایان می‌رساند و در ۵۷۸ ق ابویعقوب یوسف در مراکش وی را به جانشینی ابن طفیل و به عنوان پزشک اول خود تعیین می‌کند » (صص 19-18 ؛ قس: مونک، 423-422). ابویعقوب در ماه شعبان ۵۷۹ ابن رشد را به عنوان قاضی القضاة قُرطُبه منصوب کرد و همزمان چهارتن از فرزندان خود را به ولایت چهار ناحیهٔ اندلس گمارد: ابواسحاق، والی اشبیلیّه، ابویحیی، والی قرطبه (بنا به درخواست ابن رشد)، ابوزید والی غَرناطه و ابوعبدالله، والی مُرسیّه. ابویعقوب در این هنگام خود را برای رویارویی و جنگ با مسیحیان آماده می‌کرد، که سرانجام آن نبرد شَنتَرین بود. در این نبرد مسلمانان شکست خوردند و خود ابویعقوب نیز به سختی زخمی شد و سرانجام در ۱۲ ربیع‌الثانی ۵۸۰ / ۲۳ ژوئیهٔ ۱۱۸۴، یا بنابر روایت دیگری، در ۷ رجب آن سال، درگذشت (دربارهٔ وی نک: ابن صاحب الصّلاة مورخ معاصر او در کتابش، *المَنُّ بالامامة عَلَی المستَضعفین بِأن جَعَلَهم اللّهُ ائمَّةً و جَعَلَهُم الوارِثین*، دست نوشتهٔ آن در آکسفورد، کتابخانهٔ بودلیان، در فهرست لاتینی از سال ۱۷۸۷م، ص ۱۶۷، شم 757؛ نیز: عنان، ۱۱/۲ ـ ۱۳).

پس از مرگ ابویعقوب، پسرش ابویوسف یعقوب، که در آن هنگام ۳۲ ساله بود، جانشین پدر گردید. به خاطر پیروزیهای متعددش در جنگهای با مسیحیان به رهبری آلفونس هشتم پادشاه کاستیل در نبرد الأرَکْ (آلارکس[1]) لقب المنصور به وی داده شده بود. ابن رشد تقریباً تا اواخر دوران فرمانروایی وی از تقرب و احترام ابویوسف برخوردار بود. ما در میان رویدادهای ناگوار دوران فرمانروایی وی، به دو واقعه اشاره می‌کنیم، که یکی از آنها، با پایان سرگذشت ابن رشد به نحوی مرتبط می‌شود: نخستین رویداد هنگامی بود که ابویوسف المنصور در جریان یکی ازنبردهایش غایب بود. در این هنگام برادرش ابوحَفص عُمَر ملقّب به الرّشید و عمویش ابوالرَّبیع سلیمان بن عبدالمؤمن، که یکی در مشرق اندلس والی مُرسیه و دیگری والی شهر تادِلا از بلاد صَنهاجَه بود، سر به شورش برداشتند و چون خبر این شورش به ابویوسف رسید، وی را سخت آشفته کرد؛ شتابان به سوی مراکش (فاس) روانه شد. برادر و عمویش به دیدار وی شتافتند، اما او فرمان داد که هر دورا دستگیر و در غل و زنجیر کردند و سپس به نمایندهٔ خود دستور داد که هر دو را بکشد. این واقعه در ۵۸۳ ق / ۱۱۸۷م روی داد (مراکشی، عبدالواحد، ۲۷۶ ـ ۲۷۸). دومین رویداد هنگامی بود که ابویوسف در ۵۸۵ ق رهسپار نبرد با آلفونسو اِنـریکس (بَطروبن الرّیق) نخستین پادشاه پرتقال (۱۱۳۹ ـ ۱۱۸۵م) بود، که در آن هنگام به شهر «شِلب» در اندلس هجوم آورده و آن را تصرف کرده بود. ابویوسف در غیاب خود، برادر دیگرش ابویحیی را به ولایت قرطبه منصوب کرده بود. وی پس از اخراج پرتقالیها از اندلس، به مراکش بازگشت و در آنجا سخت بیمار شد، چنانکه بیم مرگش می‌رفت. در این هنگام، وی ابویحیی را نزد خود فرا خواند، اما این یک در رفتن تعلّل می‌ورزید و در انتظار مرگ ابویوسف بود و در این میان به امید مرگ برادرش، شیوخ اندلس را گرد آورد و ایشان را به هواداری از خود

1. Alarcos

دعوت کرد. اما ابویوسف بهبود یافت و به توصیهٔ پزشکان سفر کرد و به سوی شهر فاس روانه شد. در این هنگام خبر توطئهٔ ابویحیی به وی رسید. ابویحیی نیز چون از بهبود بـرادرش آگاه شد، به قصد پوزش خواهی روانه گردید و در شهر «سَلا» با وی روبه رو شد. اما ابویوسف شیوخ اندلس را نزد خود فراخواند و از ایشان شهادت گرفت و سپس ابویحیی را احضار کرد و فرمان داد که گردنش را بزنند. کشتن وی به دست برادر پدریش عبدالرحمن بن یوسف، در حضور گروهی از مردمان انجام گرفت (نک: همان، ۲۸۰ ـ ۲۸۱). در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که این ابویحیی همان کسی است که چنانکه گفته شد، ابویعقوب، پدر ابویوسف، وی را بنابرتوصیه و درخواست ابن رشد، به ولایت قرطبه گمارده بود. این نزدیکی و دلبستگی ابن رشد به ابویحیی، گویا در مغضوبیت (یا محنهٔ) بعدی وی نزد ابویوسف المنصور، نقشی داشته است.

ابن ابی اصیبعه، با اشاره به نَبردِ الأرَک می‌نویسد «هنگامی که در ۵۹۱ ق منصور در قرطبه بود و قصد جنگ با آلفونس هشتم، پادشاه کاستیل، را داشت، ابوالولیدابن‌رشدرا نزد خود خواند و چون حضور یافت به وی احترام بسیار نهاد و به خود نزدیکش کرد تا از جایی که ابومحمد عبدالواحد بن الشیخ حفص الهِنتاتی سومین یا چهارمین نفر از ده تن مصاحبان عبدالمؤمن نشسته بود، فراتر رفت. این عبدالواحد داماد منصور بود که به علت منزلت بزرگش نزد منصور، وی دختر خود را به عقد او در آورده بود و عبدالواحد از آن زن پسری داشت علی نام که اکنون فرماندار افریقیّه (تونس) است» (۱۲۳/۳ ـ ۱۲۴). با وجود این، به زودی وضع دگرگون شد و ابن رشد مغضوب منصور گردید. تاریخ نگاران دربارهٔ انگیزه یا انگیزه‌های این مغضوبیت، حدسهای گوناگون می‌زنند و گزارشهای مختلف می‌دهند. عبدالواحد مراکشی می‌نویسد که مغضوبیت ابن رشد دو علت داشته است: یکی آشکار و دیگری نهان. علت نهانش این بود که ابن رشد در شرحی که برکتاب «حیوان» ارسطو نوشته بوده است، با اشاره به «زرّافه» می‌گوید «آن را نزد مَلِک بربر دیدم...»، که مقصود فرمانروایان موحدّی است (ص ۳۰۵؛ قس: شرح ابن رشد برکتاب دوم «دربارهٔ آسمان[1]» از ارسطو، در ترجمهٔ لاتینی، آنجا که می‌گوید وی «زرّافه را در قصر ملک بربر در مراکش دیده است»). ابن ابی اصیبعه نیز همین حکایت را می‌آورد و می‌افزاید که این یکی از علل خشم منصور بر ابن رشد بوده و وی بعدها در دفاع از خود گفته است که سخن وی در اصل «ملک البرّین» (یعنی پادشاه افریقا و اندلس) بوده و خواننده به علت شباهت دو کلمه اشتباه کرده و آن را «بَربَر» خوانده است. علت دیگری که ابن ابی اصیبعه برمی‌شمارد این است که هرگاه که ابن رشد نزد ابویوسف المنصور می‌رفت و با وی به گفت وگو می‌پرداخت در خطاب به او می‌گفت «می‌شنوی برادر» و این گفته برمنصور سخت می‌آمد (۱۲۴/۳ ـ ۱۲۵؛ عنان، ۲۲۸). از سوی دیگر، در گزارشهای دیگری آمده است که میان ابن رشد و مردم شهر قرطبه از دیرباز نوعی بیگانگی وجود داشته که علت آن حسادت و رقابت بوده است. سرانجام گروهی توطئه کردند و از نوشته‌های ابن رشد مطالبی گرد آوردند و آنها را چنان تأویل کردند که نشانهٔ خروج از جادهٔ شریعت و برتری دادن حکم طبیعت از سوی ابن رشد است. این مطالب را در ۵۹۰ ق نزد منصور به مراکش بردند، اما وی به علت گرفتاریهای دیگر به آنها اعتنا نکرد، ولی هنگامی که به قرطبه بازگشت، بدخواهان بار دیگر آن نوشته‌ها را پیش کشیدند و در مجلس منصور خواندند و تأویلهای نادرست کردند. سرانجام منصور طلاّب و فقیهان را به مسجد جامع دعوت کرد و ایشان به از دین بیرون شدن ابن رشدو چندتن دیگر گواهی دادند. در همین گزارش همچنین آمده است که گفته می‌شود یکی از علل مغضوبیت ابن رشد نزدیکی و دلبستگی وی به ابویحیی برادر منصور و والی قرطبه بوده است (مراکشی، محمدبن عبدالملک، ۲۵ ـ ۲۶). این ابویحیی همان کسی است، که چنانکه گفته شد، قصد شورش برالمنصور را داشت و به فرمان وی کشته شد. از لحاظ سیاسی شاید بتوان نزدیکی ابن رشد به ابویحیی را انگیزهٔ مهمی در مغضوبیّت وی نزد منصور دانست. گزارش دیگری می‌گوید که گروهی از دشمنان ورقیبان ابن رشد در قرطبه از وی نزد ابویوسف سعایت کردند و برخی از تلخیصهای وی را گرد آوردند و در آنها به خط خودش یافتند که به نقل از بعضی از فیلسوفان باستان آمده است که «آشکار شد که (ستارهٔ) زهره یکی از خدایان است». سپس این جمله را برای منصور خواندند. وی نیز ابن رشد را احضار کرد و پس از پرتاب کردن آن ورق به سوی او با درشتی از وی پرسید که: آیا این خط تست؟ و چون انکار کرد، منصور نویسندهٔ آن خط را لعن کرد و حاضران در مجلس را نیز امر به لعن وی کرد. سپس فرمان داد که ابن رشد را به بدترین حالی از مجلس بیرون راندند. آنگاه دستور داد که وی و همهٔ کسانی را که از این گونه دانشها (یعنی علوم فلسفی) سخن می‌گویند تبعید کنند؛ همچنین نامه به شهرهای دیگر فرستاد و مردمان را به ترک این دانشها به طورکلّی و سوزاندن همهٔ کتابهای فلسفه دعوت کرد (مراکشی، عبدالواحد، ۳۰۶). منشی وی عبدالله بن عَیّاش از سوی او نامه‌ای به مراکش و شهرهای دیگر فرستاد، که متن آن در *الذّیل و التکملة*، آمده است (مراکشی، محمدبن عبدالملک، ۲۵ ـ ۲۸). در کنار اینها، گزارش دیگری به نقل از شیخ عبدالکبیر بن عیسی الغافِقی می‌گوید که در دوران قضاوت ابن رشد در قرطبه با وی معاشرت داشته و از دوستی او برخوردار بوده است. روزی سخن از ابن رشد و مخالفت او با شریعت به میان می‌آید و شیخ می‌گوید وی از آنچه به ابن رشد نسبت می‌دهند، چیزی در او ندیده است، بلکه او را می‌دیده که برای نماز بیرون می‌شده، در حالی که اثر آب وضو برپاهایش بوده است وسپس می‌افزاید که هرگز در سخنان او لغزشی ندیده، جز یکی که بزرگ‌ترین لغزشهاست و آن هنگامی بود که در مشرق و اندلس از زبان منجمان

1. *De coelo*, II, comm. 11, fol. 172 A6-B6.

شایع شده بود که گردباد یا تندبادی در فلان روز برخواهد خاست و مدتی ادامه خواهد داشت و مردمان را هلاک خواهد کرد. ناآرامی و دلهرهٔ مردمان تا بدانجا بالا گرفت که به راهروهای زیرزمینی و غارها پناه بردند تا از گزند تندباد در امان بمانند. چون این شایعه فراگیر شد، والی قرطبه طلبهٔ شهر و در آن میان ابن رشد را که در آن هنگام قاضی قرطبه بود و نیز ابن بُندود را نزد خود خواند و با ایشان در این باره گفت و گو کرد و چون از نزد وی بیرون شدند، ابن رشد و ابن بندود دربارهٔ آن تندباد از جهت طبیعت و تأثیر اختران سخن می‌گفتند. شیخ عبدالکبیر می‌گوید که من نیز در آنجا بودم و ضمن گفت وگو به ابن رشد گفتم که اگر این تندباد درست باشد، دومین تندبادی خواهد بود که خداوند نخست قوم «عاد» را با آن هلاک کرد. وی می‌گوید ابن رشد روی به من کرد و بی خویشتن‌داری گفت: به خدا سوگند که وجود قوم عاد راست نیست، تا چه رسد به علّت هلاکشان! حاضران از این لغزش که جز از کفر آشکار و تکذیب آنچه در قرآن آمده است، برنمی‌خیزد، به حیرت افتادند و آن را عظیم شمردند (همان، ۲۸ ـ ۲۹). از سوی دیگر در همین گزارش آمده است که ابوالقاسم بن الطَّیلسان می‌گوید که من در مسجد جامع قرطبه سخنان او (ابـن رشد) را با زبانی فصیح و گفتاری خوش شنیدم که مردمان را به جهاد و نبرد در راه خدا برمی‌انگیخت، و روزی که خبر شکست آلفونس (هشتم) در نبرد الأرَک رسید، و پرچمهای فرو افتادهٔ دشمن را دیدیم، قاضی ابن رشد به نشانهٔ شکر سجده کرد و همه با او سجده کردیم و سپس حدیثی از ابوداوود آورد که پیامبر هرگاه خبری شادی‌بخش یا مژده‌ای به او می‌رسید، سجده‌کنان بر زمین می‌افتاد و خدا را سپاس می‌گفت (همان، ۲۴).

بر روی هم می‌توان گفت که در مغضوبیت ابن رشد علاوه بر علل سیاسی، عوامل شخصی هم دخالت داشته‌اند. نزدیکی و دلبستگی وی به‌ابویحیی برادر ابویوسف به‌تنهایی در سرنوشت پایانی وی مؤثر بوده است. بر این انگیزه باید رقابتها، حسادتها و توطئه‌های فقیهان قشری و درباریان ابویوسف را نیز افزود. سرانجام توطئه این شد که ابویوسف، ابن رشد را به «اُلیسانَه» (لوسِنا[1]) شهرکی در نزدیکی قرطبه تبعید کرد، که زمانی یهودیان در آن سکنی داشته‌اند، و گفته می‌شد که ابن رشد نسبش از یهودیان بوده است، زیرا در میان قبایل اندلس نسب وی شناخته نبوده است (همان، ۲۶). بدین سان ابن رشد در خانهٔ خود در آن شهر زندانی بود و امکان رفت و آمد با کسی را نداشت. شیخ الشیوخ تاج الدین ابن حَمّویه (د ۶۵۳ ق / ۱۲۵۵ م) در رحلهٔ مغربیّهٔ خود می‌نویسد که چون وارد شهر شدم، دربارهٔ ابن رشد پرسیدم و گفته شد که از سوی خلیفه (ابویوسف) یعقوب در خانه‌اش (در مرّاکش؟!) مهجور و زندانی است و کسی با وی رفت و آمد ندارد. وی چون زندانیی در خانه‌اش در صفر ۵۹۵ مرد (ذهبی، ۳۰۹/۲۱). اما درست این است که این تبعید دیری نپایید و گفته می‌شود که اعیان اشبیلیّه از وی نزد المنصور شفاعت کردند، و پس از چندی، چون المنصور به‌مراکش بازگشت، از همهٔ تصمیمات و اقدامات پیشین منصرف شد و به‌آموختن فلسفه روی آورد و کسانی را به‌اندلس فرستاد و ابن رشد را به‌مراکش فرا خواند تا او را ببخشاید و به‌او نیکی کند. ابن رشد به‌مراکش رفت. اما اندکی بعد بیمار شد و در ۹ صفر ۵۹۵/ ۱۰ دسامبر ۱۱۹۸ درگذشت. مرگ ابویوسف المنصور نیز یک ماه پس از آن روی داد (مراکشی، عبدالواحد، ۳۰۶ ـ ۳۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۴/۳ ـ ۱۲۵). جسد ابن رشد نخست در مراکش به‌خاک سپرده شد، اما سه ماه بعد به‌قرطبه منتقل و در مقبرهٔ خانوادگیش در قبرستان ابن عبّاس مدفون گردید. ما گزارشی از این به‌خاک‌سپاری در قرطبه را نزد محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ـ۶۳۸ق/۱۱۶۵ـ۱۲۴۰م) می‌یابیم، که خودش در آن مراسم حضور داشته و در آن هنگام ۳۵ ساله بوده است. وی پس از بیان دیدار خویش با ابن رشد، که در آن هنگام قاضی قرطبه بوده و ابن عربی نوجوانی بوده است ریش برنیاورده، اما گویا در مقامات معنوی و کشف و شهود عرفانی پیشرفته بوده است، می‌نویسد «من دیگر با او دیدار نداشتم، تا هنگامی که وی در ۵۹۵ ق در شهر مرّاکش درگذشت و (جسدش) به‌قرطبه منتقل شد و گورش در آنجاست؛ و چون تابوتی که جسدش در آن بود بر قاطر نهاده شد، تألیفات وی برای حفظ تعادل بر سوی دیگر قاطر بار گردید و من ایستاده بودم و فقیه ادیب ابوالحسین محمد بن جُبَیر و دوستم ابوالحَکَم عمرو بن سَرّاج همراه من بودند...» (۱۵۳/۱ ـ ۱۵۴). شایسته یادآوری است که این ابن جُبَیر همان کسی است که پس از مغضوبیت ابن رشد اشعاری در ذمّ وی و نکوهش فلسفه سروده بود (مراکشی، محمد بن عبدالملک، ۳۰).

آثار: ابن رشد در سراسر سده‌های میانه و نیز در دوران رنسانس اروپا پیش از هر چیز به‌عنوان شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو مشهور بوده است و این عنوان به‌حق به‌وی داده شده است. وی را می‌توان یکی از بزرگ‌ترین مفسّران آثار ارسطو در همهٔ دورانها به‌شمار آورد. شهرت و نفوذ تفاسیر و شرحهای او بر نوشته‌های ارسطو تا بدان حد رسیده بود که در سده‌های میانه شعاری در این‌باره معروف شده بود که می‌گفت «طبیعتِ تفسیر شده از سوی ارسطو و ارسطوی تفسیر شده از سوی ابن رشد». ابن رشد افزون بر تفسیرها و شرحهای خود بر آثار ارسطو، دارای نوشته‌های مستقلی است که هر یک از ارزش ویژهٔ فلسفی و پژوهشی برخوردار است. شرحهای ابن رشد بر آثار ارسطو به‌سه دسته تقسیم می‌شوند: شرحهای مفصّل و بزرگ که «تفسیر» یا «شرح» نامیده می‌شوند، شرحهای متوسط موسوم به «تلخیص» و خلاصه‌های نوشته‌های ارسطو که «جامع» و در جمع «جوامع» نام دارند. شیوهٔ کار ابن رشد در «تفسیرها» چنین است که نخست پاره‌هایی از متن ارسطو را از ترجمهٔ عربی آنها نقل می‌کند و سپس به‌تفسیر دقیق و ژرف آنها می‌پردازد و در این رهگذر از آنچه از تفاسیر شارحان یونانی ترجمه شده به‌عربی در دست داشته است، بهره

1. Lucena

می‌گیرد و گاه نیز از آنها انتقاد می‌کند، و سرانجام برداشت خود را از متن ارسطو توضیح می‌دهد. در شرحهای متوسط یا «تلخیصها»، کلمات اول متن ارسطو را نقل و سپس بقیهٔ مطالب را به‌زبان خودش شرح می‌دهد و توضیحات و نظریات شخصی و مطالبی از منابع فیلسوفان اسلامی را نیز بر آنها می‌افزاید، به‌گونه‌ای که اثر به‌صورت نوشتهٔ مستقلی آشکار می‌شود که گفته‌های ارسطو و ابن رشد به‌هم آمیخته شده و نمی‌توان آنها را از یکدیگر تشخیص داد. اما شیوهٔ کار ابن رشد در خلاصه‌ها یا «جوامع» چنین است که وی در آنها همیشه از سوی خود سخن می‌گوید، در حالی که عقاید و نظریات ارسطو را بیان می‌کند و در این رهگذر از نوشته‌های دیگر وی برای توضیح و تکمیل متن در دست، بهره می‌گیرد و از خودش نیز مطالبی بر آنها می‌افزاید. اما از لحاظ زمان‌بندی تاریخی این نوشته‌ها، این پرسش به‌میان می‌آید که کدام دسته بر دیگری تقدّم زمانی داشته است؟ در طی سده‌های میانه و رنسانس عقیده بر این بود که ابن رشد «جوامع» را در جوانی، «تلخیصها» را در میان سالی و «تفسیرها» را در دوران سالخوردگی پدید آورده بوده است. رنان نیز بر این عقیده است که ابن رشد تفسیرهای بزرگ را پس از آن دو دستهٔ دیگر نوشته بوده، چنانکه در پایان ترجمهٔ عبری «تفسیر بزرگ طبیعت» ارسطو، که آن را در ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶ م نوشته بوده است، می‌آید که «من در جوانی شرح کوتاه‌تر دیگری از این کتاب داده‌ام». وی همچنین در برخی «تلخیصها» وعده می‌دهد که شروح مفصّل‌تری بر آنها بنویسد. از سوی دیگر بسیاری از نوشته‌های ابن رشد، که اصل عربی آنها گم شده، در پایان دارای زیرنویسهایی است که در ترجمهٔ عبری آنها حفظ شده و تا اندازه‌ای به‌تعیین زمان‌بندی آنها یاری می‌کند (نک: رنان، 61-60). ما در اینجا عناوین مجموع نوشته‌های ابن رشد را که اکنون یا اصل عربی یا ترجمهٔ لاتینی و عبری آنها در دست است، می‌آوریم:

تفسیرها یا شروح مفصل:

۱. *تفسیر مابعدالطبیعه.* دست نوشتهٔ آن در لیدن (شم ۲۰۷۴). این اثر را موریس بویژ[1] با دقت تدوین و در سه جلد طی سالهای ۱۹۳۸، ۱۹۴۲ و ۱۹۴۹ م، در مطبعة الکاثولیکیه در بیروت منتشر کرده است (ترجمهٔ لاتینی آن در «مجموعهٔ آثار ارسطو[2]»، همراه با «مجموعهٔ تفاسیر ابن رشد قرطبی»، ج VIII، برگهای 369-23، در ونیز، ۱۵۶۰ م، چاپ شده است).

۲. *شرح کتاب البرهان* (تفسیر بزرگ بر کتاب «تحلیلهای پسین یا دومین» ارسطو) که اصل عربی آن گم شده است (ترجمهٔ لاتینی در «مجموعهٔ آثار ارسطو»، ج II، برگهای 223-1).

۳. *شرح کتاب النفس* (تفسیر بزرگ بر کتاب «دربارهٔ روان» ارسطو)، اصل عربی آن گم شده است (ترجمهٔ لاتینی، در همان مجموعه، ج VII، برگهای 14-5). همین اثر را اِف. استوارت کرافورد[3] تدوین و همراه مقدمه و فهارس بسیار سودمند، منتشر کرده است (نک: مآخذ لاتین).

۴. *شرح السمّاء والعالَم* (تفسیر بزرگ بر کتاب «دربارهٔ آسمان» ارسطو)، اصل عربی آن گم‌شده است (ترجمهٔ لاتینی درهمان مجموعه، ج VI، برگهای 141-5).

شرحهای متوسط (تلخیصات):

۵. *تلخیص الخطابة* (شرح متوسط بر کتاب «سخنوری، رتوریکا»ی ارسطو). دست‌نوشته‌های آن در فلورانس، به شمارهٔ ۵۴ ولیدن به شمارهٔ ۲۰۷۳ موجود است. متن عربی آن به کوشش عبدالرحمن بدوی، زیر همان عنوان تدوین و در قاهره (۱۹۶۰م) منتشر شده است (ترجمهٔ لاتینی آن در همان مجموعه، ج III، برگهای 52-116). ترجمهٔ عبری آن به وسیلهٔ توکوس نیز در دست است. این کتاب به کوشش محمد سلیم سالم در قاهره (۱۹۶۷م) به چاپ رسیده است.

۶. *تلخیص مدخل فُرفوریوس.* دست‌نوشته در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 15-13).

۷. *تلخیص کتاب المقولات* (ارسطو). دست‌نوشته در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها. این کتاب را موریس بویژ در ۱۹۳۲م در بیروت (مطبعة الکاثولیکیه) منتشر کرده است (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 35-13). دست‌نوشتهٔ دیگری از این کتاب در مجموعهٔ «منطق‌ارسطو» در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی تهران، زیر شماره ۱۹۷۹ (شورا، ۴۷۷/۵) و نیز در کتابخانهٔ دانشگاه تهران، زیر شمارهٔ ۳۷۵ (مشکوة، ۳۴/۳) و کتابخانهٔ ملک (اکنون در آستان قدس رضوی) زیر شماره‌های ۵۳۳، ۳۹۸۰، ۵۸۸۶ (ملک، ۱۶۶/۱ ـ ۱۶۸) یافت می‌شود. این اثر همراه با مقدمه‌ای به زبان فرانسه در بیروت به چاپ رسیده است.

۸. *تلخیص کتاب العبارة* (پری هرمه نیاس، ارسطو). دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها و نیز کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی تهران (زیر همان شماره) یافت می‌شود (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 60-14). محمد سلیم سالم آن را در قاهره، مرکز تحقیق التراث، سال ۱۹۷۸م به چاپ رسانید.

۹. *تلخیص کتاب القیاس* (شرح متوسط بر «تحلیلهای نخستین» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها؛ در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی تهران، زیر همان شماره (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 177-61).

۱۰. *تلخیص کتاب البرهان* (شرح متوسط بر «تحلیلهای پسین یا دوّمین» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها و کتابخانه مجلس شورای ملّی، زیر همان شماره (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج II، برگهای 233-1).

۱۱. *تلخیص کتاب الجدل* (شرح متوسط بر «توپیکا»ی ارسطو).

---

1. Maurice Bouyges 2. *Opera omnia* ... 3. F. Stuart Crawford

دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 273-178). متن این کتاب به کوشش چارلز باترورث[1] و احمد عبدالمجید هریدی نخست در ۱۹۷۹م (قاهره) و بار دوم با همکاری محمد سلیم سالم در ۱۹۸۰م منتشر شده است.

۱۲. *تلخیص کتاب السفسطة* (شرح متوسط بر «ردّبر سفسطیان» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 309-274). نخستین چاپ این کتاب به سال ۱۹۷۳م توسط مرکز تحقیق التراث در ۱۹۰ صفحه منتشر شد.

مجموعهٔ تلخیصهای نامبردهٔ ابن‌رشد از «منطق ارسطو» به کوشش جیرار جَهامی در ۳ جلد در ۱۹۸۲م در سلسلهٔ منشورات الجامعة اللّبنانيّة با عنوان *ابن‌رشد، تلخیص منطق ارسطو* منتشر شده است.

۱۳. *تلخیص کتاب الشّعر* (شرح متوسط بر «دربارهٔ شعر» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در فلورانس و لیدن، زیر همان شماره‌ها (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج III، برگهای 168-159). متن عربی آن نخست به کوشش فاوستولازینیو[2] در سال ۱۸۷۰م در پیزا، فلورانس منتشر شد؛ چاپ دوم به کوشش عبدالرّحمن بدوی زیر عنوان *فنّ الشّعر وشروحه العربيّة للفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد*، با حواشی و توضیحات، در قاهره (۱۹۵۳م) منتشر شده است. همچنین به کوشش محمد سلیم سالم در قاهره (۱۹۷۱م) منتشر شده است.

۱۴. *تلخیص السّماع الطبیعی* (شرح متوسط بر «دربارهٔ طبیعت» ارسطو). دست‌نوشته در موزهٔ بریتانیا، شمارهٔ ۹۰۶۱ add. (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، جلد IV). همچنین دست‌نوشته‌ای در کتابخانهٔ ملک (اکنون در آستان قدس رضوی) به شمارهٔ ۱۲۸۴ و در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۳۱۵۷ موجود است.

۱۵. *تلخیص السّماء والعالم* (شرح متوسط بر «دربارهٔ آسمان و جهان» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در لیدن، زیر شمارهٔ ۱۶۹۳، قبلاً ۲۰۷۵؛ بودلیان، آکسفورد، زیر شمارهٔ ۱۳۱ به خط عبری (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج V، برگهای 274 - 1). همچنین دست‌نوشته‌ای در کتابخانهٔ ملک (اکنون در آستان قدس رضوی) زیر شمارهٔ ۱۲۸۴ و دست‌نوشتهٔ دیگری در کتابخانه وزیری یزد به شمارهٔ ۳۱۵۷ موجود است.

۱۶. *تلخیص الکون والفساد* (شرح متوسط بر «دربارهٔ پیدایش و تباهی» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در بودلیان، آکسفورد، زیر شمارهٔ ۱۳۱، ورق ۵۱ به بعد؛ کتابخانهٔ ملی پاریس، دست‌نوشته‌های عبری، شمارهٔ ۱۰۰۹ (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج ۷، برگهای 313-275). همچنین دست‌نوشته‌ای در کتابخانهٔ ملک (اکنون در آستان قدس رضوی) و دست‌نوشتهٔ دیگری در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۳۱۵۷ موجود است. چاپ جدید به کوشش اف. ه. فوبس و اس. کورلاند[3]، کمبریج، ماساچوستز (امریکا)، ۱۹۵۶م.

۱۷. *تلخیص الآثار العلويّة* (شرح متوسط بر «مِتئورولوگیکا یا پدیده‌های جوّی» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در بودلیان، آکسفورد، زیر شمارهٔ ۱۳۱، ورق ۱۷۴ به بعد؛ کتابخانهٔ ملی پاریس؛ همچنین در کتابخانهٔ ملک (اکنون در آستان قدس رضوی) زیر شمارهٔ ۱۲۸۴ و دست‌نوشتهٔ دیگری در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۳۱۵۷ موجود است. دست‌نوشته‌های عبری، زیر شمارهٔ ۱۰۰۹، ورق ۴۶ به بعد (ترجمهٔ لاتینی، در همان مجموعه ج VI، برگهای 72-5).

۱۸. *تلخیص کتاب النفس* (شرح متوسط بر «دربارهٔ روان» ارسطو). دست‌نوشته‌ها در کتابخانهٔ ملی پاریس، دست‌نوشته‌ای در کتابخانهٔ ملک زیر شمارهٔ ۱۲۸۴ و دست‌نوشتهٔ دیگری در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۱۳۵۷ موجود است. دست‌نوشته‌های عبری، به شمارهٔ ۱۰۰۹، ورق ۱۰۲ به بعد. متن عربی آن به کوشش احمد فؤاد الأهوانی در قاهره (۱۹۵۰م) منتشر شده است.

۱۹. *تلخیص ما بعد الطبیعة* (شرح متوسط بر «متافیزیک یا مابعد الطبیعة» ارسطو). دست‌نوشتهٔ عربی در کتابخانهٔ ملک زیر شمارهٔ ۱۲۸۴ و دست‌نوشتهٔ دیگری در کتابخانهٔ وزیری یزد به شمارهٔ ۳۱۵۷ موجود است (ترجمهٔ لاتینی، در همان مجموعه ج VIII، برگهای 369-5). این کتاب به کوشش عثمان‌امین، در قاهره (۱۹۵۸م) به چاپ رسیده است.

۲۰. *تلخیص کتاب الاخلاق* (شرح متوسط بر «اِتیکانیکوماخیا یا اخلاق نیکوماخوس» ارسطو). دست‌نوشتهٔ کامل عربی آن تاکنون یافت نشده، فقط بخشی از آن در ترجمهٔ عربی «اخلاق نیکو ماخوس»، موجود در قرویین در شهر فاس یافت می‌شود. متن ترجمهٔ عربی این نوشتهٔ ارسطو را عبدالرحمن بدوی تدوین و در ۱۹۷۷م در کویت زیر عنوان الاخلاق منتشر کرده است (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج III، برگهای 318-180).

۲۱. *تلخیص کتاب الحسّ والمحسوس* (شرح متوسط بر دربارهٔ احساس و محسوس و چند نوشتهٔ کوتاه دیگر ارسطو به نام «طبیعیات کوچک یا پاروا ناتورالیا»). دست‌نوشته در ایاصوفیه، استانبول، زیر شمارهٔ ۱۱۷۹ و کتابخانهٔ ملی پاریس، دست‌نوشته‌های عبری زیر شمارهٔ ۱۰۰۹. متن عربی آن را برای نخستین بار عبدالرحمن بدوی به ضمیمهٔ کتابی زیر عنوان *ارسطو طالیس، فی النفس*، در ۱۹۵۴م در قاهره منتشر کرده است؛ چاپ دیگری از آن در سال ۱۹۶۱م به کوشش هلموت گِتیه، در ویسبادن، آلمان غربی، انتشار یافته است[4].

خلاصه‌ها (جوامع):

۲۲. *جوامع کتب ارسطو طالیس فی الطبیعیات والالهیّات* (خلاصه‌هایی از کتاب «دربارهٔ طبیعت» و متافیزیک ارسطو).

1. Charles Butterworth
2. Fausto Lasinio
3. F.H. Fobes, S.Kurland
4. *Die Epitome der Parva Naturalia*, Helmut Gätje.

دست‌نوشتهٔ آن در کتابخانهٔ ملّی مادرید، اسپانیا، زیر شمارهٔ ۵۰۰۰. خلاصهٔ *متافیزیک* برای نخستین بار به کوشش مصطفی القبّانی، در قاهره (بی‌تاریخ) و سپس به کوشش کارلوس کوئیروس رودریگز[1]، همراه ترجمهٔ اسپانیایی و مقدمه‌ای مهم، در ۱۹۱۹م منتشر شده است. ترجمهٔ آلمانی نیز به وسیلهٔ فان‌دن‌برگ[2] در ۱۹۲۴م در لیدن انتشار یافته است (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج VIII، برگهای 370-399). همهٔ آن نوشته‌ها در مجموعه‌ای زیر عنوان *رسائل ابن‌رشد* میان سالهای ۱۹۴۶ ـ ۱۹۴۷م در حیدرآباد دکن چاپ و منتشر شده‌اند، و این عناوین را در بردارد: «السّماع الطبیعی»، «السّماء والعالم»، «الکون والفساد»، «الآثار العلویّه»، «کتاب النفس»، «مابعدالطبیعة».

۲۳. *الضّروری فی المنطق*. خلاصهٔ همهٔ نوشته‌های منطقی ارسطو به اضافهٔ مدخل| فرفوریوس (ایساگوگه، ایساغوجی). دست‌نوشته‌ها به خط عبری در کتابخانهٔ ملّی پاریس، زیر شمارهٔ ۱۰۰۸؛ و کتابخانهٔ دولتی مونیخ، دست‌نوشته‌های عبری، زیر شمارهٔ ۹۶۴ (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 34-31).

۲۴. *کتاب الحیوان* (ابن ابی‌اصیبعه، ۱۲۵/۳). خلاصهٔ کتابهای ارسطو: «دربارهٔ اعضاء جانوران» و «دربارهٔ پیدایش جانوران» متن عربی‌آن تاکنون‌یافت نشده‌است (ترجمهٔ‌لاتینی آنهادرهمان‌مجموعه، ج VI، برگهای 198-27 و ج VII، برگهای 263-177).

۲۵. جوامع سیاسة *افلاطون* (خلاصه و شرح مختصر کتاب «سیاست» پولیتیا یا جمهوری افلاطون). عنوان اصلی آن در فهرست کتابخانهٔ اسکوریال، دست‌نوشتهٔ شمارهٔ ۸۷۹، ورق ۸۲ آمده است. متن عربی آن گم شده است (ترجمهٔ لاتینی آن در همان مجموعه، ج III، برگهای 520-491). متن ترجمهٔ عبری آن همراه با ترجمهٔ انگلیسی به کوشش روزنتال[3] زیر عنوان «تفسیر ابن‌رشد بر جمهوری افلاطون» در ۱۹۵۶م، در کمبریج، انگلستان، منتشر شده است. «شرح بر جمهوری افلاطون[4]» ترجمهٔ انگلیسی از تنها نسخهٔ موجود عبری از لرنر و ایتاکا، لندن، ۱۹۷۴م.

۲۶. برخی شرحهای دیگر: الف ـ *شرح رسالة اتصّال العقل بالانسان لابن الصّائغ* (شرح بر نوشتهٔ ابن‌باجّه با همان عنوان)، که نام آن در فهرست اسکوریال آمده است؛ ب ـ *تلخیص شرح ابی‌نصر لمقالة الاولی من‌القیاس* (تلخیص نوشتهٔ فارابی بر کتاب یکم «تحلیلهای نخستین ارسطو»)، که نام آن در فهرست اسکوریال آمده است؛ ج ـ *مقالة فی نظر ابی‌نصر الفارابی فی المنطق ونظر ارسطاطالیس*، که ابن ابی‌اصیبعه از آن نام می‌برد (۱۲۶/۳)؛ د ـ *شرح مقالة الاسکندر فی العقل* (شرح بر نوشتهٔ اسکندر افرودیسی «دربارهٔ عقل»)، نام آن در فهرست اسکوریال آمده است. ترجمهٔ عبری آن نیز موجود است (نک: اشتاین اشنایدر[5]).

نوشته‌های مستقل:

۲۷. *تهافُت التّهافُت*، ردّ بر *تهافت الفلاسفهٔ* غزالی، چاپها: قاهره، ۱۳۰۳، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰ ـ ۱۳۲۱ ق؛ نیز به کوشش موریس بویژ، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه، ۱۹۳۰م (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج I، برگهای 352-1)، ترجمهٔ انگلیسی[6] با حواشی و یادداشتهای بسیار سودمند از فان‌دن‌برگ ، در دو جلد، لندن (۱۹۵۴م)، چاپ دوم، هر دو جلد در یک مجلّد، لندن (۱۹۸۵م).

۲۸. *فصل المقال فیما بَین الشّریعةِ والحکمة مِنَ الاتصّال*. متن آن بار نخست به اهتمام مارکوس یوزف مولر در مونیخ (۱۸۵۹م) براساس دست‌نوشتهٔ اسکوریال تدوین و به همراه دو رسالهٔ دیگر از ابن‌رشد: *مناهج الادلة فی عقاید المِلّة* و *ضمیمهٔ فصلُ المقال* منتشر شد. بر پایهٔ همین چاپ، هر سه رساله در سالهای ۱۳۱۳، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹ و ۱۳۲۸ق در قاهره چاپ و منتشر شده‌اند. لئون گوتیه نیز آن را با ضمیمه در ۱۹۴۲م به همراه ترجمهٔ فرانسوی، در الجزائر منتشر کرده است؛ ترجمهٔ آلمانی از یوزف مولر، مونیخ، ۱۸۷۵م؛ ترجمهٔ انگلیسی از جورج حورانی، لندن (۱۹۶۱م)، متن عربی آخرین بار، همراه ضمیمه و فصلی از مناهج به کوشش جورج حورانی تدوین و در بریل، لیدن (۱۹۵۹م) منتشر شده است. محمد عماره، چاپ جدید آن همراه با تصحیح چاپهای پیشین را در قاهره (۱۹۷۲م) منتشر کرده است.

۲۹. *الکشف عن مناهج الادلّة فی عقاید المِلّة*. دست‌نوشته در کتابخانهٔ ملی مادرید، زیر شمارهٔ ۵۰۱۳، اسکوریال (چاپ دوم فهرست)، زیر شمارهٔ ۶۳۲. چاپها: از یوزف مولر، مونیخ، ۱۸۵۹م و بر پایهٔ آن چاپهای قاهره، ۱۳۱۳، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹ ق. این کتاب آخرین بار به کوشش محمد قاسم با استفاده از دست‌نوشتهٔ اسکوریال، همراه مقدّمه‌ای در علم کلام، در قاهره (۱۹۶۴م) منتشر شده است.

۳۰. ضمیمهٔ *فصل المقال* (ضمیمة لمسألة العلم القدیم التی ذکرها ابوالولید فی فصل المقال) در همان چاپها و ترجمه‌های شمارهٔ ۲۸ (بالا).

۳۱. *مقالة فی اتّصالِ العقلِ بالانسان*. دست‌نوشته در اسکوریال (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج X، برگهای 36-35). ترجمهٔ آلمانی از هِرتس (سه رساله، برلین، ۱۸۶۹م)، ترجمهٔ عبری مونک (ص 437، حاشیه)، ترجمهٔ اسپانیایی از موراتا (۱۹۲۳م).

۳۲. *کتابٌ فی الفَحص هَل یُمکِن لِلعقلِ الذّی فینا وهو الموسوم بالهیولانی أن یَعقل الصُورَ المُفارِقة بِآخَرَةٍ، او لایمکن ذلک، وهو*

1. Carlos Quiros Rodriguez, *Averroes, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919. 2. S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924. 3. E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. with introduction, transl. and notes, Cambridge, University Press, 1956. 4. *Averroes Commentary on Plato's Republic*. Teansl. from the only extant Hebrew transl. in to English with an introduction and notes by R. Lerner and Ithaca, London, 1974. 5. Steinschneider, Catal. codd. Lugd. Bat. p. 21. 6. *Averroes Tahafut al-Tahafut*, London, 1954, 1978, 2 vols.

المطلوب الذّی کان ارسطو طالیس وَعَدَنا بالفَحص عنه فی کتاب النفس (رسالهٔ پژوهشی در این باره که آیا عقلی که در ما هست و هیولانی نامیده می‌شود، می‌تواند صورتهای مفارق را تعقل کند یا نه و این همان مسأله است که ارسطو پژوهش دربارهٔ آن را در کتاب النفس وعده داده است). متن عربی آن در دست نیست. دست نوشته‌های ترجمهٔ لاتینی در کتابخانهٔ ملّی پاریس، شمارهٔ ۶۵۱۰، ورق ۲۹۱ (زیر عنوان «رساله‌ای دربارهٔ عقل»)؛ کتابخانهٔ سن‌مارک در ونیز، دست نوشتهٔ شمارهٔ ۶، ۵۲، برگ ۳۲۴ به بعد (زیر عنوان: «رسالهٔ ابن‌رشد: چگونه عقل مادّی به معقولات مجرّد می‌پیوندد»). ترجمه آلمانی از هانّس[1]، زیر عنوان «رسالهٔ ابن‌رشد دربارهٔ امکان اتّصال» یا «دربارهٔ عقل مادّی»، هالّه (۱۸۹۲م).

۳۳. *مقالة فی جوهر الفلک*. متن عربی آن گم شده است (ترجمهٔ لاتینی[1] در همان مجموعه، ج ۷، برگهای، 328-319). در فهرست کتابخانهٔ اسکوریال و نیز نزد ابن ابی‌اصیبعه (صص ۳، ۱۲۶)، از چند اثر مستقل زیر عنوان *مقالة فی الجرم السّماوی* نام برده می‌شود. رِنان می‌گوید «این رساله مشتمل بر چندین مقاله است که در ادوار مختلف نوشته شده است و یکی از معروف‌ترین آثار به زبان عبری و لاتینی است و معمولاً به همراه کتاب *العِلَل، یا فی الخیر المحض* (منسوب به پروکلوس) با آن رساله در مجموعهٔ نوشته‌های ارسطویی جای گرفته است.» (رنان، 66).

نام این نوشته‌ها نیز که متنی از آنها در دست نیست، در فهرست اسکوریال یا عیون الانباء ابن ابی‌اصیبعه آمده است:

۳۴. *مقالة فی‌المقاییس الشرطیة*؛ ۳۵.*مقالة فی جَهَة لزوم النتائج للمقاییس المختلطة*؛ ۳۶. *کلام علی قول ابی نصر (فارابی) فی المدخل* (دربارهٔ ایساگوگهٔ فرفوریوس)؛ ۳۷. *مقالة فی المقدمة المطلقة*؛ ۳۸. *کلام علی مسألة من السماء والعالم*؛ ۳۹. *مقالة فی الجمع بین اعتقاد المشّائین والمتکلّمین من علماء الاسلام فی کیفیة وجود العالم فی القِدَم والحدوث*، یا زیر عنوان دیگری در عیون الانباء: *مقالة فی أنّ ما یَعتقده المَشّائون ومایعتقده المُتَکلّمون من اهل مِلّتنا فی کیفیّة وجود العالم متقاربٌ فی المعنیٰ*؛ ۴۰. *کتاب فی الفحص عن مسألة وقعت فی العلم الالٰهی فی کتاب الشفاء*؛ ۴۱. *کتاب فی ماخالف ابونصر ارسطو فی کتاب البرهان من تَرتیبه وقوانین البراهین والحدود*؛ ۴۲. *مقالة فی الرّد علی ابی علی بن سینا فی تقسیمه الموجودات الی ممکنٍ علی الاطلاق وممکن بذاته، والی واجبٍ بغیره وواجبٍ بذاته*؛ ۴۳. *مسألة فی الزمان*؛ ۴۴. *مقالة فی فَسخ شُبهة من اعترض علی الحکیم وبرهانه فی وجود المادّة الاولیٰ وتبیین أنّ برهان ارسطو هو الحق المبین*؛ ۴۵. *مسائل فی الحکمة*؛ ۴۶. *مقالة فی التعریف بجهة نظر ابی نصر فی کُتُبه الموضوعة فی صناعة المنطق التی بایدی الناس وبجهة نظر ارسطو فیها و مقدارما فی کتابٍ کتابٍ من اجزاء الموضوعة فی کُتُب ارسطو طالیس ومقدار مازاد الاختلاف فی النظر، یعنی نَظَرَیهما*؛ ۴۷. *مقالة فی العقل*؛ ۴۸. *مقالة فی القیاس*؛ ۴۹. *المسائل المُهِمّة علی کتاب «البرهان» لارسطو طالیس*؛ ۵۰. *کلامٌ لَه فی أنّ الله تبارک وتعالی یَعلَم الجزئیات*؛ ۵۱. *مسألة فی علم النفس سُئل عنها فاجاب فیها*؛ ۵۲. *مقالة فی علم النفس*؛ ۵۳. *مقالة اُخری فی علم النفس*؛ ۵۴. مقدماتی بر فلسفه که در فهرست اسکوریال آمده و شامل عناوین زیر است: «فی الموضوع والمحمول»، «فی الحدود»، «فی التحلیلات الاولی والثانیة»، «فی القضایا»، «فی القضایا الصادقة والکاذِبَة»، «فی القضیة المُمکِنة والضروية»، «فی الدلیل»، «فی النتیجةِ المطلوبة»، «فی نظر الفارابی فی القیاس»، «فی قوی النفس»، «فی القوة السامعة» و «فی الکیفیات الاربعة».

نوشته‌های کلامی و فقهی: ۵۵. *بِدایَةُ المُجتَهِد ونهایة المُقتَصِد فی الفِقه*. این کتاب چندین بار چاپ شده است: فاس، ۱۳۲۷؛ قاهره، ۱۳۲۹، ۱۳۳۵ و استانبول ۱۳۳۳ ق. آخرین بار در دو جلد، بیروت ۱۹۸۲م. ۵۶. *اختصار المُستَصفیٰ* (خلاصهٔ مُستَصفی اثر غزالی در اصول فقه). متنی از آن در دست نیست، اما نام آن در چندین منبع، از جمله در فهرست اسکوریال آمده است. ۵۷. *المسائل الطّبَولیّة*، در فهرست اسکوریال آمده است (برای همهٔ عناوین بالا، نک: ESC^1, I/446, 450, 465, 466). ۵۸. *مختصر المجسطی*. اصل عربی آن در دست نیست. دست نوشته‌های ترجمهٔ عبری آن در بسیاری از کتابخانه‌ها یافت می‌شود. به لاتینی ترجمه نشده است (نک: رنان، 75). ۵۹. *مایُحتاجُ الَیه من کتاب اُقلیدِس فی المجسطی*، در فهرست اسکوریال آمده است. ۶۰. *مقالة فی حرکة الفلک* (در عیون الانباء)، و*کلامٌ لَهُ علی حرکة الجِرم السماوی*، در فهرست اسکوریال. ووستنفلد آن را با *مقالة فی جوهر الفلک* (شمارهٔ ۳۳ بالا) یکی می‌داند (نک: «تاریخ پزشکان عرب[3]»، 107).

نوشته‌هایی در صرف و نحو: ۶۱. *الضروری فی النحو*، *کلامٌ لَهُ علی الکلمة والاسم المشتق*، در فهرست اسکوریال آمده است.

نوشته‌های پزشکی: ۶۲. *تلخیص کتاب الحُمَّیات لجالینوس* (شرح متوسط بر کتاب گالِنوس «دربارهٔ تبها»). دست‌نوشته در اسکوریال، زیر شمارهٔ ۸۷۹. ۶۳. *تلخیص العِلل والأعراض* (شرح متوسط بر کتاب هفتم اثر گالِنوس: دربارهٔ علتها ونشانه‌های بیماریها). دست‌نوشته در اسکوریال، زیر شمارهٔ ۸۷۹. ۶۴. *تلخیص الاعضاء الآلِمة* (شرح متوسط بر «اندامهای دردمند» اثر گالنوس). ۶۵. *تلخیص القوی الطبیعیة* (شرح متوسط بر نوشتهٔ گالنوس به همین عنوان)، در فهرست اسکوریال آمده است. ۶۶. *تلخیص المزاج* (اثر گالنوس)، در فهرست اسکوریال وعیون الانباء آمده است. ۶۷. *تلخیص الاسطُقُسّات لجالینوس* (شرح متوسط بر نوشتهٔ گالنوس «دربارهٔ عناصر بنابر نظر هیپوکراتِس = اُبُقراط)، در فهرست اسکوریال و عیون الانباء آمده است. ۶۸. *تلخیص الخَمس مقالاتِ الاولی من کتاب*

1. Hannes, *Des Averroes Abhandlung* "Über die Möglichkeit der Conjunction" oder "Über den Materiellen Intellekt, Halle", 1892.
2. *Sermo de substantia orbis* (به لاتینی)
3. *Geschichte der arabischen...*

الادویة المُفرَدة لجالینوس (شرح متوسط بر «داروهای ساده» اثر گالِنوس)، در فهرست اسکوریال وعیون الانباء آمده است (مجموعهٔ این نوشته‌ها زیر عنوان: «تلخیصات الی جالینوس»، ویراستهٔ دِلاکونثپثیون باثکث‌دِبنیتو[1] در ۱۹۸۴ م در مادرید منتشر شده است. ۶۹. رسائل ابن رشد الطبیّة، به کوشش جورج شحاتة قنواتی، سعید زائد و تنظیم ابراهیم مدکور، در قاهره (۱۹۷۸م) به چاپ رسیده است. ۷۰. شرح ارجوزة ابن سینا فی الطب (شرح متوسط بر شعر اُرجوزَة فی الطب ابن سینا)، در فهرست اسکوریال آمده است؛ دست‌نوشته‌ها در پاریس، آکسفورد، لیدن، چستر بیتی، ایرلند (شم ۳۹۹۳) و نیز کتابخانهٔ کمبریج زیر شمارهٔ or.۱۰۱۲ (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج IX، برگهای 178-246). رنان می‌گوید این اثر یکی از معروف‌ترین آثار ابن رشد است (ص 77). ۷۱. کتاب الکُلّیّات (دربارهٔ کلیات پزشکی). رنان می‌گوید «این اثر یک دورهٔ کامل پزشکی در هفت کتاب است» (ص 76)؛ دست‌نوشته‌های عربی در کتابخانهٔ ملی مادرید، زیر شمارهٔ ۵۰۱۳ و کتابخانهٔ ساکرومونته در گرانادا، زیر شمارهٔ ۱؛ چاپ عکسی این دست‌نوشته در ۱۹۴۳م در تطوان منتشر شده است (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج IX، برگهای 141-7، کتاب دوم، ششم و هفتم در برگهای 175-144). ۷۲. مقالة فی التریاق. دست‌نوشته در اسکوریال (فهرست ESC¹)، زیر شمارهٔ ۸۷۹. ۷۳. مقالة فی المزاج. دست‌نوشته در زیر همان شمارهٔ بالا در فهرست اسکوریال. ۷۴. مقالة فی المِزاج المعتدل. نام آن در فهرست اسکوریال آمده است. ۷۵. مقالة فی البُزور والزَّرع، در همان فهرست آمده است (ترجمهٔ لاتینی در همان مجموعه، ج XI، برگهای 220-218). ۷۶. مراجعاتٌ ومباحثُ بین ابی‌بکر بن طُفَیل وبین ابن رشد فی رسمه للّدواء فی کتابه الموسوم بالکُلّیّات، در فهرست اسکوریال آمده است. ۷۷. مسألة فی نوائب الحُمّی (دربارهٔ تبهای متناوب) (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۶/۳). ۷۸. مقالة فی حُمّیات العَفن (دربارهٔ تبهای عفونی) (همانجا).

دربارهٔ زمان‌بندی آثار ابن رشد، نخست رنان بر پایه زیرنویسهای ابن رشد بر بعضی از نوشته‌هایش که در ترجمه‌های عبری و لاتینی حفظ شده است، کوششی برای تعیین تاریخ و محل تألیف آنها به عمل آورده بود (نک: رنان، 67)، و سپس کوشش دیگری در این راه از سوی مانوئل آلونسو[2] در کتابش «الهیّات ابن رشد، مطالعات و اسناد» (صص 51-98) انجام یافت (نک: عبدالرحمن بدوی، «تاریخ فلسفه در اسلام[3]» II/743-761).

عقاید و اندیشه‌ها: پیش از هرچیز، همواره باید به یاد داشت، که در میان فیلسوفان بزرگ مسلمان، ابن رشد تنها فیلسوفی است که یکباره و یکپارچه شیفتهٔ ارسطو و فلسفهٔ اوست واین شیفتگی را بارها در شرحها و تفسیرهایش بر نوشته‌های ارسطو بر زبان می‌آورد. در یک جا می‌گوید «سپاس خدایی را که این مرد (یعنی ارسطو) را از میان دیگران در کمال ممتاز کرده و وی را در برترین جایگاه عظمت انسانی قرار داده است، که هیچ انسانی، در هر دورانی که باشد، نتوانسته است به آن برسد. به اوست که خداوند در این آیه اشاره می‌کند: «... این برتری است که خداوند به هر که می‌خواهد می‌بخشد...: ... ذلکَ فَضلُ اللّهِ یُؤتیهِ مَن یَشاءُ...» (مائده/۵۴/۵) (رنان، 55، به نقل از شرح ابن رشد بر «در بارهٔ پیدایش جانوران» ارسطو، ترجمهٔ لاتینی، و نیز، ۱۵۶۰ م، ج VII، برگ 195). و در جای دیگری در بارهٔ ارسطو می‌گوید «در واقع من معتقدم که این مرد قاعده‌ای در طبیعت بوده است و نمونه‌ای که طبیعت پدید آورده تا کمال نهایی انسانی را در امور مادی نشان دهد» (در ترجمهٔ لاتینی «تفسیر بزرگ» ابن رشد بر کتاب سوم «در بارهٔ روان[4]» ارسطو، بخش 1، فصل 2، تفسیر 14، چاپ کرافورد، ص 433). و سرانجام می‌گوید «او (ارسطو) آن کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید» (تفسیر مابعدالطبیعة، ۱۰/۱). بدین سان می‌توان ابن رشد را وفادارترین و هشیارترین پیرو ارسطو در میان فیلسوفان مسلمان دانست، و از این ستایشها می‌توان دریافت که چرا وی بارورترین سالهای جوانی و پیری خودرا وقف شرح و تفسیر نوشته‌های ارسطو کرده بود. این چنین وفاداری به ارسطو را باید مهم‌ترین انگیزهٔ مخالفت و درگیری ابن رشد با برخی از نظریات فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا به شمار آورد. موضع‌گیری سرسختانه و گاه بیرحمانهٔ وی در برابر متکلمان، و به ویژه غزالی نیز، از همین جاست. اکنون این پرسش به میان می‌آید، که عقاید و نظریات اصلی ابن رشد را باید در لابه‌لای تفاسیر و شروح وی بر آثار ارسطو جست و جو کرد، یا در نوشته‌های مستقل او؟ ابن رشد نیز، مانند هر فیلسوف و اندیشمند بزرگ دیگری، عقاید و نظریات خود را در طی همهٔ دوران زندگانی خویش، شکل بخشیده و در این رهگذر مراحلی را پیموده، در مسائل تجدیدنظر کرده، نظریاتش را کامل کرده، برخی را دگرگون ساخته، و حتی برخی از نظریاتی را که مثلاً در دوران جوانی داشته، در میان‌سالی یا پیری کنار نهاده است. بنابر این درست است اگر بگوییم که سیمای واقعی فلسفی ابن رشد را باید هم در تفسیرها و شرحهای وی بر نوشته‌های ارسطو و هم در نوشته‌های مستقل وی جست و جو کنیم. البته در این رهگذر یک دشواری یافت می‌شود، و آن اینکه اصل عربی بیشتر آثار مهم بازماندهٔ ابن رشد از دست رفته و تنها ترجمه‌های عبری یا لاتینی آنها موجود است و بجز شمار اندکی از آنها ــ که بیشتر در چند سدهٔ پیش ضمن مجموعهٔ آثار ارسطو به لاتینی چاپ شده‌اند ــ به زبانهای رایج اروپایی برگردانده نشده‌اند. بدین سان اگر کسی بخواهد این وظیفهٔ دشوار را بر عهده گیرد و نظریات و عقاید ابن رشد را از میان آن دسته از آثارش جست و جو کند، سرانجام شاید تصویر «ابن رشد لاتینی» با تصویر ابن رشد در آثار مستقلش ــ

1. De la Concepcion Vazquez de Benito, 2. Manuel Alonso, *Theologia de Averroès...* 3. *Histoire de la philosophie en Islam.* 4. *De anima.*

که اصل عربی آنها بر جای مانده است ــ از برخی جهات متفاوت باشد. در این میان معیار داوری را باید نظریات و عقاید ابن رشد در مراحل پختگی و میان‌سالی و سرانجام در آثار پیری وی قرار داد.

اشاره کردیم که ابن رشد همواره می‌کوشیده است که به فلسفهٔ اصیل ارسطویی، آنگونه که وی آن را می‌فهمیده است، وفادار بماند. از سوی دیگر می‌دانیم که فلسفهٔ ارسطویی در پهنهٔ تفکر اسلامی با عناصر مهمی از فلسفهٔ نوافلاطونی آمیخته شده است. حتی خود ابن رشد نیز، ناخواسته و ناآگاهانه از تأثیر این عناصر نو افلاطونی در تفکر فلسفی‌اش، مصون نمانده است. با وجود این، وی در مواردی هم که با یک نظریهٔ در اصل نوافلاطونی، ولی به ظاهر ارسطویی ــ یعنی آنگونه که در آثار منحول و منسوب به ارسطو در ترجمه‌های عربی آنها یافت می‌شده است ــ رو به رو می‌شود، یا آنها را نادیده می‌گیرد و بنابر شم نیرومند مشایی خود در اصالت آنها شک می‌کند، یا می‌کوشد که آنها را بر طبق معیارهای ناب ارسطویی، دگرگون سازد و عناصر اصیل ارسطویی را از میان آنها بیرون کشد. ابن رشد با چنین رویکردِ بنیادی، در میان سنت فلسفی پیش از خود با دو چهرهٔ برجسته، یعنی فارابی و ابن سینا، رو به رو می‌شود. جهان‌بینی فلسفی ایشان نیز، چنانکه می‌دانیم، آکنده از عناصر تفکر نوافلاطونی است. یعنی عناصری کاملاً بیگانه با جهان‌بینی ناب ارسطویی. از سوی دیگر، چند دهه پیش از تولد ابن رشد، نویسنده و اندیشمند نیرومندی مانند غزالی کوشیده بود که جهان‌بینی فلسفی را به سود جهان‌بینی ناب دینی و ایمانی ــ از دیدگاه و به گمان خود ــ ویران سازد و این وظیفه را در چند نوشته، به ویژه در کتاب «لغزش یا فرو ریزش فیلسوفان» (*تهافُت الفلاسفة*) به انجام رساند. غزالی در رهگذر این «ویرانسازی»، دو برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی اسلامی تا آن زمان، یعنی فارابی و ابن سینا را برگزیده بود. اکنون ابن رشد که بنابر تأکیدها و اعترافهای مکرر و صریح خودش، شیفتهٔ حقیقت و کشف آن بوده است ــ آنهم حقیقتی که در روش و قالب تفکر فلسفی آشکار می‌شود ــ خود را ناگزیر می‌بیند که به «ویرانسازی» غزالی و کتاب وی برخیزد. غزالی در بارهٔ هدف اصلی خود در کتابش می‌گوید «ما در این کتاب نه همچون آماده‌سازان (زمینهٔ) حقیقت، بلکه همچون ویرانگران ومعترضان، به مسائل می‌پردازیم، و از این رو کتاب را فروریزش فیلسوفان نامیده‌ایم، نه آماده‌سازی حقیقت» (*تهافت الفلاسفة*، ۱۷۹ ـ ۱۸۰).

ابن رشد در کتاب خود «فرو ریزش فرو ریزش، یا ویرانسازی ویرانسازی» (*تَهافُت‌التَهافُت*) پاسخهای کوبنده‌ای به اعتراضات غزالی به فیلسوفان می‌دهد. وی در دفاع از فیلسوفان می‌گوید «اما فیلسوفان در جست و جوی شناخت موجودات به وسیله عقلهایشانند، نه از راه استناد به گفتهٔ کسی که ایشان را به پذیرفتن گفتهٔ خود، بدون برهان، فرا می‌خواند. فیلسوفان در این رهگذر ای بسا با چیزهای محسوس نیز مخالفت کرده‌اند.» (*تهافت التهافت* ۲۱۰ ـ ۲۱۱). ابن رشد همواره در طی پاسخهای خود به اعتراضات غزالی به عقاید فیلسوفان، بر عکس غزالی در داوریهایش در بارهٔ ایشان، می‌کوشد که مقام علمی غزالی را رعایت کند و در بارهٔ او منصفانه داوری کند. وی در یک جا به نکته‌ای دقیق در بارهٔ غزالی اشاره می‌کند و می‌گوید «پرداختن ابوحامد به این گونه چیزها به این نحو از پرداختن، شایستهٔ کسی مانند او نیست؛ زیرا این از دو امر بیرون نیست: یا اینکه وی این چیزها را در حقایقشان فهمیده است و در اینجا آنها را برخلاف حقایقشان کشانده است، که این کردار بدکاران است، و یا اینکه وی آنها را در حقیقتشان نفهمیده و از روی بی‌شناختی در بارهٔ آنها سخن می‌گوید، و این نیزکار نادانان است،ولی این مرد نزد ما از هر دو حالت برتر است. اما ناگزیر هر اسب راهواری را لغزشی است، و لغزش ابوحامد تألیف این کتاب است. شاید هم به خاطر زمان و مکانش به این کار ناگزیر شده است.» (همان، ۱۰۸)؛ ابن رشد در جای دیگری همین نکته را بدین گونه بیان می‌کند «مقام ابوحامد از این بزرگ تر است، لکن شاید اهل زمانش وی را به نوشتن این کتاب وادار کرده باشند، تا این گمان را که وی هم عقیدهٔ فیلسوفان است، از خود دور کند» (همان، ۱۵۹ ـ ۱۶۰). از این داوری ابن رشد بار معنای بسیار سنگینی را می‌کشد. ولی سرانجام ابن رشد، واپسین داوری خود را در بارهٔ کتاب غزالی با صراحت و تلخی بیان می‌کند و می‌نویسد «از این رو شایسته‌ترین نامها برای این کتاب، «کتاب فرو ریزش مطلق» یا «فرو ریزش ابوحامد» است، نه فرو ریزش فیلسوفان» (همان، ۱۴۶). غزالی فیلسوفان را تکفیر می‌کند و علتهای آن را بر می‌شمارد: «تکفیر ایشان در سه مسأله واجب است: اعتقاد به بی‌آغازی جهان (قِدَم عالم)، انکارشان آگاهی خدا را به جزئیات اشیاء (عِلمُ اللهِ بِالجزئیات)، و انکارشان معاد جسمانی را. اما در مسائل دیگر، در بیشتر آنها با معتزله و فرقه‌های دیگری از اسلام، شریکند، و همهٔ مسلمانان در بارهٔ تکفیر اهل بدعتها، اتفاق نظر ندارند» (*تهافت الفلاسفه*، ۳۷۶). ابن رشد نیز، کتاب خود را با این جملات پایان می‌دهد «غزالی فیلسوفان را در سه مسأله تکفیر کرده است: ۱. در قول به بی‌آغازی جهان، اما مقصود فیلسوفان از این نام غیر از آن است که متکلمان ایشان را به سبب آن تکفیر کرده‌اند. مقصود ایشان از بی‌آغاز (قدیم) آن چیزی نیست که دارای علتی نیست، بلکه آن چیزی است که زمانِ وجودش را آغازی نیست؛ ۲. در انکارشان آگاهی خدا را به جزئیات، این گفته عقیدهٔ ایشان نیست؛ ۳. انکارشان معاد جسمانی را، این مسأله نزد ایشان از مسائل نظری است، و خود غزالی نیز در جاهای دیگری، غیر از این کتابش، در تکفیر به اجماع تردید کرده است. اما چنانکه می‌بینی، همهٔ اینها سخنان دروغ‌آمیزی است. شکی نیست که این مرد در بارهٔ شریعت خطا کرده است، همان گونه که در بارهٔ حکمت خطا کرده است» (*تهافت التهافت*، ۵۸۷؛ برای اعتراضهای غزالی و پاسخهای ابن رشد در بارهٔ سه مسألهٔ نامبرده نک: همان، ۴ ـ ۴۰، ۳۴۴ ـ ۳۶۵، ۴۵۵ ـ ۴۶۳، ۵۲۹ ـ ۵۳۱، ۵۵۸ ـ ۵۵۹، ۵۶۲ ـ ۵۶۳، ۵۶۹ ـ ۵۷۵). وی همان داوری را بار دیگر، در بارهٔ غزالی، در جای دیگری تکرار

می‌کند «ابوحامد... در بارهٔ شرع وحکمت خطا کرد، هر چند قصدش خیر بود... و گروهی جویای نکوهش حکمت و گروهی جویای نکوهش شریعت وگروهی جویای جمع میان آن دو بوده‌اند؛ و چنین پیداست که این یکی از مقاصد وی (غزالی) از کتابهایش باشد، و دلیل بر اینکه قصدوی از این کار آگاهانیدن ذهنهاست، این نکته است که وی در کتابهایش پای‌بند مذهبی معین نیست، بلکه با اشعریان، اشعری است، و با صوفیان صوفی است، و با فیلسوفان فیلسوف است» (*فصل المقال*، ۲۷ ـ ۲۸).

نظریهٔ شناخت ونظریهٔ عقل و اقسام آن: نظریهٔ شناخت و به ویژه روان‌شناسی و نظریهٔ عقل ابن رشد را می‌توان از مهم‌ترین دست آوردهای تفکر فلسفی او دانست، که در سده‌های میانه و پس از آن در اروپا انگیزهٔ موضع‌گیریها، مشاجرات و نیز برداشتهای گوناگون و غالباً متضاد بوده است. در این زمینه نیز، پیش از هر چیز باید گفت که ابن رشد یک اندیشمند وفادار ارسطویی است، که می‌کوشد تا مرز امکان از اصول نظریات فیلسوف یونانی پیروی کند. اصول نظریهٔ شناخت ابن رشد نیز کاملاً ارسطویی است. در برابر احساس و ادراک انسانی، جهان واقعیت بیرونی قرار دارد، که آنها را برمی‌انگیزد و بر آنها تأثیر می‌کند. ارسطو می‌گفت که تنها از راه ادراک حسی است که ما می‌توانیم گروه بسیاری از تک‌چیزها (افراد اشیاء) یا چیزهای جزئی را مشاهده، یا رویداد مکرر امری را بررسی کنیم، و سپس به یاری اندیشهٔ مجرد یا تعقل به یک ماهیّت کلّی یا یک اصل کلی دست یابیم، زیرا «حضور چیز محسوس ضروری است، به همین سان است در بارهٔ شناختها به محسوسات، و به همین علت که محسوسات تک‌چیزها (اشیاء منفرد) و در بیرونند» (نک: ارسطو، «در بارهٔ روان»، کتاب 2، فصل 5، 27 - 25 b 417). ابن رشد نیز بر همین عقیده است. عقل یا اندیشیدن، نخست وپیش از احساس یا ادراک حسی، از هر گونه صورت محسوس تهی است، و سپس آن را ازراه و به وسیلهٔ جواس می‌گیرد و گرد می‌آورد، و آنگاه معانی آنها را تجرید می‌کند و به شکل صورتهای معقول یا مفاهیم عقل در می‌آورد. ابن رشد در یکی از تلخیصهایش، پس از نقل این گفتهٔ ارسطو، که «هر کس حسی را از دست دهد، شناختی را از دست می‌دهد»، می‌گوید «هر آنچه که انسان می‌شناسد از دو راه بیرون نیست که به آن شناخت می‌یابد، یا از راه استقراء است یا از راه برهان. اما برهان از راه مقدمات کلی است و استقراء از راه امور جزئی؛ ولی برای شناخت مقدمات کلّی، راهی نداریم جز استقراء، و این از آن روست که مقدمهٔ کلی که در ذهن گرفته شده است، مجرد از مواد است؛ و اگر انسان بخواهد که صدق آنها را بیان کند، آن را از راه استقراء بیان می‌کند، یا به طور مطلق ـــ اگر از چیزهایی باشند که شأن آنها این است که مجرد از مواد یافت شوند، مانند مقدمات ریاضی ـــ یا اینکه آنها را به ماده‌ای نزدیک می‌کند ـــ اگر از چیزهایی باشند که شأن آنها این است که در ماده‌ای یافت شوند ـــ و بدین سان هر گاه حسی را از دست بدهیم، دیگر راهی برای استقراء محسوسات آن حاسّه نداریم، و اگر برای ما راهی به استقراء نبوده باشد، آنگاه دیگر راهی برای شناخت مقدمات کلی که در آن جنسند، نخواهد بود؛ و چون برای ما راهی به شناخت مقدمات کلی نباشد، راهی به برهان بر چیزی در آن جنس نخواهد بود. بنابراین هر گاه حسی را از دست بدهیم شناختی را از دست داده‌ایم.» («تلخیص کتاب البرهان»، مقاله یکم، در *تلخیص منطق ارسطو*، ۴۲۲/۲). ابن رشد در همانجا تعریفی از برهان می‌دهد و می‌گوید «برهان قیاسی است یقینی که شناخت به شئ را آنگونه که در وجود هست به وسیلهٔ علتی که بدان آن شئ موجود است، به دست می‌دهد اگر آن علت از اموری باشد که بالطبع برای ما شناخته شده است» (همان، ۳۷۳/۲).

ابن رشد، به پیروی از ارسطو، همچنین شناخت به کلیات را برتر از شناخت به جزئیات می‌داند، زیرا اگر کلی معنای یگانه‌ای باشد و نه یک نام مشترک، معنای وجودش در بیرون از ذهن کمتر از وجود اشخاص آن نیست، بلکه از لحاظ هستی یک افزونی به آن می‌دهد و آن اینکه تباه شونده و پدید آینده (یا فاسد و حادث) نیست، در حالی که اشخاص، یعنی افراد اشیا پدید آینده و تباه شونده‌اند؛ و اگر اسم کلّی بر معنای یگانه دلالت کند، نباید گمان کرد که بدین سبب، آن کلی چیزی است که جدا از افراد اشیاء، موجود است (همان، ۴۳۵/۲). بنابراین کلیات، از دیدگاه ابن رشد و به دنبال ارسطو، دارای هستی مستقل بیرون از ذهن نیستند زیرا «کلی نزد ارسطو چیزی است که ذهن آن را از جزئیات گرد می‌آورد، یعنی همانندی میان آن دو را می‌گیرد و آن را معنایی یگانه می‌سازد، چنانکه در کتاب برهان گفته شده است» (نک: *تفسیر مابعدالطبیعة*، ۱۴۱۷/۳، تفسیرها؛ قس: ارسطو، «تحلیلهای پسین یا دومین»، کتاب یکم، فصل 18، 5-2 b 81). ابن رشد در جای دیگری تصریح می‌کند که «اشخاص (یعنی افراد اشیاء یا تک چیزها) در اعیان وجود دارند وکلیات در اذهان» و «گفتهٔ فیلسوفان بر اینکه کلیاتْ در اذهان موجودند، مقصودشان این است که آنها بالفعل، در اذهان وجود دارند، نه در اعیان، و مرادشان این نیست که آنها اصلاً در اعیان وجود ندارند بلکه این است که آنها بالقوه و نه بالفعل (در اعیان) وجود دارند» (*تهافت التهافت*، ۳۰۴، ۱۱۱).

توضیح دیگر ابن رشد دربارهٔ کلیّات چنین است «اگر دربارهٔ حصول معقولات برای ما، و به‌ویژه معقولاتی که مقدمات تجربی از آنها برهم نهاده می‌شوند، تأمّل کنیم، آشکار می‌گردد که برای دست یافتن به آنها ناگزیریم که نخست حس کنیم و سپس تخیّل، در این هنگام است که دست یافتن به کلی برای ما ممکن می‌شود؛ و از اینروست که هر کس حسّی از حواس را از دست دهد، معقولی را از دست داده است... اما تنها این نیست، بلکه به همراه آن دو نیرو [یعنی حس و تخیل] به نیروی حافظه نیز نیاز هست، و نیز به تکرار آن احساس چندین‌بار، تا اینکه کلی برای ما آشکار شود، و بدین سبب این معقولات برای ما با گذشت زمان دست می‌دهد» (*تلخیص کتاب النفس*، ۷۹) و «وجود برای کلّی از آن حیث که کلّی است، وابسته است به آنچه جزئی است،

چنانکه پدر، پدر است از آن حیث که فرزندی دارد... و آشکار است که این کلیّات وجودی بیرون از ذهن (نفس) ندارند، و آنچه در بیرون موجود است، تنها اشخاص آنهاست» (همان، ۸۰، ۸۱).

بر روی‌هم، ابن رشد، جریان شناخت را نزد انسان، بر پایهٔ اصول ارسطویی چنین توضیح می‌دهد که «معنای ادراک شده بر دو گونه‌اند: یا کلیند یا شخصی (یعنی جزئی)، و این دو معنا کاملاً متباینند؛ زیرا کلّی عبارت است از معنای عامّ مجرّد از مادّه (هیولیٰ)، در حالی که ادراک شخصی (یعنی جزئی و فردی) ادراک معنایی در مادّه است. پس نیروهایی که این دو معنا را ادراک می‌کنند، ضرورتاً متباینند». از سوی دیگر «حس و تخیل معنایی را در مادّه ادراک می‌کنند، هر چند نه به نحوی مادی؛ زیرا ما نمی‌توانیم محسوسات را مجرّد از مادّه تخیل کنیم، بلکه آنها را در مادّه ادراک می‌کنیم، و از این جهت است که آنها متشخص می‌شوند. اما ادراک معنای کلّی و ماهیّت به گونه‌ای دیگر است؛ زیرا ما آنها را از ماده تجرید می‌کنیم... بنا بر این نیرویی هم که معانی را مجرّد از هیولیٰ ادراک می‌کند، ضرورتاً نیرویی غیر از آن دو نیروی دیگر است. اما کار این نیرو تنها این نیست که معنایی را مجرّد از مادّه ادراک کند، بلکه همچنین این است که بعضی معانی را با بعضی دیگر ترکیب و به وسیلهٔ بعضی دربارهٔ دیگر داوری کند. ترکیب نیز ضرورتاً کار ادراک‌کننده بسائط است. نخستین کار این نیرو «تصور» نامیده می‌شود و دومی «تصدیق». ترکیب برخی معانی با برخی دیگر، موجب می‌شود که انسان بتواند به هنرها و پیشه‌های بسیار، که همه برای وجود وی سودمندند، دست یابد. بدین‌سان لازم است که در انسان این نیرو، یعنی نیروی اندیشیدن (نطق) نهاده شده باشد... از اینجا آشکار می‌شود که این نیرو نخست به دو گونه تقسیم می‌گردد، که یکی عقل عملی و دیگری نظری نامیده می‌شود... عقل عملی مشترک میان همهٔ انسانهاست و انسانی نیست که از آن بی‌بهره باشد، تنها بیش و کم دارد... اما عقل نظری از کارش چنین پیداست که جداً الهی است، و در بعضی از انسانها وجود دارد، و ایشانند مقصود از عنایت در این نوع از عقل» (*تلخیص کتاب النفس*، ۶۷، ۶۸، ۶۹).

نظریهٔ عقل و انواع آن: مسأله عقل و انواع آن، از دیدگاه ارسطویی و مشایی، در تفکر فلسفی ابن رشد از مقام ویژه‌ای برخوردار است. از سوی دیگر، این نکته را باید در نظر داشت، که مبحث عقل در نوشته‌های خود ارسطو نیز، چنانکه شاید و باید شکافته و روشن نشده است. ارسطو در کتاب خود زیر عنوان «دربارهٔ روان یا نفس»، مسألهٔ عقل و انواع آن را با اختصار، و حتی می‌توان گفت، با ایجازی مُخِل، مطرح کرده، و پس از توضیحی ناکافی، از کنار آن گذشته است، و در نوشته‌های دیگرش نیز جسته‌وگریخته به آن اشاره‌ای دارد. از این‌روست که پس از وی، از همان آغاز، در درون مکتب مشّایی و بیرون از آن، در میان شارحان و مفسّران ارسطو، دربارهٔ عقیده و نظریهٔ واقعی ارسطو، در مسألهٔ عقل، برداشتها و نتیجه‌گیریهای گوناگون، و در بسیاری موارد متضاد، پدید آمده بود. برجسته‌ترین شارحان آثار ارسطو و از جمله کتاب «دربارهٔ روان» وی، از قدیم‌ترین زمانها تا سده‌های ۵ و ۶ م، همه ضمن بحث از روان‌شناسی ارسطو، به نظریات وی دربارهٔ عقل نیز پرداخته بوده‌اند. مشهورترین ایشان مانندِ ثئوفراستوس[1] (۳۷۳ ـ ۲۸۸ ق م)، الکساندرِ آفرودیسیاس[2] (اسکندر افرودیسی، پایان سدهٔ ۲ و آغاز سدهٔ ۳ م، ۲۱۱؟) ثمیستیوس[3] (طامسطیوس ۳۱۷ ـ ۳۸۸م) و نیکولائوس دمشقی (ز ۴ ق م ـ د پس از ۶۴م) هر یک از گفته‌های مجمل ارسطو دربارهٔ عقل (به‌ویژه در فصل ۵، کتاب سوم «دربارهٔ روان») برداشت و تفسیر ویژه‌ای داشته‌اند، که غالباً با یکدیگر در تعارضند.

در آغاز شکوفایی نهضت فرهنگی اسلامی، برخی از نوشته‌های مفسّران و شارحان نامبرده به عربی ترجمه شده بود، و در پی آن، در کنار نوشته‌های ارسطو، منبع و مرجع نظریات فیلسوفان اسلامی دربارهٔ عقل به‌شمار می‌رفته است. کِندی، فارابی و ابن‌سینا، ابن باجّه و سرانجام ابن رشد همه در مباحث روان‌شناسی خود از آن ترجمه‌ها بهره و الهام گرفته بودند. رویکرد ابن رشد در این میان، دارای این ویژگی است که وی می‌کوشد تا آنجا که ممکن است به اصالت تفکر ارسطویی آنگونه که آن را می‌فهمیده است، وفادار بماند. ابن رشد نظریات خود را دربارهٔ عقل و اقسام آن در چند نوشته گنجانده است: نخست در دو شرح بر کتاب «دربارهٔ روان» ارسطو: *تلخیص کتاب النفس* و «تفسیر بزرگ» بر آن نوشتهٔ ارسطو. متن عربی تلخیص باقی مانده و به چاپ رسیده است، اما متن عربی «تفسیر بزرگ»، چنانکه گفتیم، از میان رفته و تنها ترجمهٔ لاتینی آن باقی مانده و از سدهٔ ۱۵م به بعد چندین‌بار در اروپا به چاپ رسیده، و چنانکه گفته شد، آخرین متن انتقادی و ویراستهٔ آن در ۱۹۵۳م منتشر شده است. در کنار این دو شرح، از ابن رشد سه نوشتهٔ دیگر در دست است که وی در آنها نظریاتش را دربارهٔ عقل عرضه می‌کند. یکی نوشته‌ای است که اصل عربی آن گم شده و ترجمهٔ لاتینی آن زیر عنوان «دربارهٔ سعادت روح (نفس)[4]» موجود است، و دیگری رساله‌ای که متن عربی آن نیز از میان رفته و در ترجمهٔ لاتینی زیر عنوان «رساله‌ای دربارهٔ اتصال عقل مجرّد با انسان[5]» موجود است و سرانجام رساله‌ای است که عنوان عربی آن *مَقالَة هَل یَتَّصِلُ بالعقلِ الهَیولانی العَقلُ الفَعّال وهو مُلتَبِسٌ بالجِسم؟* است و در ترجمهٔ لاتینی زیر دو عنوان «مقالهٔ ابن رشد که چگونه عقل هیولانی به عقل مجرّد متصل می‌شود[6]» و «رساله‌ای دربارهٔ عقل[7]» نام گرفته است، اما در متن عربی این رساله که باقی مانده و منتشر شده است، تصریح می‌شود که این اثر نوشتهٔ پسر ابن رشد به نام ابومحمد

1. Theophrastos 2. Alexander Aphrodisias 3. Themistios 4. *De animae beatitudin.* 5. *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine.* 6. *Tractatus Averroys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae.* 7. *Epistola de intellectu.*

عبدالله است؛ خود وی می‌گوید که به فرمان پدرش تقریرات او را دربارهٔ این موضوع به تحریر آورده است (نک: ابن رشد، *تلخیص کتاب النفس*، ملحق ۲، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰). از سوی دیگر می‌دانیم که ابن رشد فرزندی به این نام داشته که در پزشکی چیره‌دست و مشهور بوده و در این زمینه تألیفاتی داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۷/۳). در میان نوشته‌های نامبرده، که با فاصله‌های زمانی و در سنین مختلف زندگی وی تألیف شده‌اند، ابن رشد هربار نظریات مختلفی دربارهٔ عقل عرضه کرده، و پس از چندی، در پی تعمّق بیشتر در نوشته‌های ارسطو و بازاندیشی دربارهٔ نظریات وی، به نتایج دیگری رسیده است، و سرانجام آخرین و کامل‌ترین بررسیها و نتیجه‌گیریهایش را در «تفسیر بزرگ» خود بر کتاب «دربارهٔ روان» ارسطو گنجانده است. خود وی در این باره در *تلخیص کتاب النفس* در پایان گفتارش دربارهٔ عقل مادی (هیولانی) می‌گوید «آنچه که دربارهٔ عقل هیولانی بیان کردم، چیزی است که پیش از این به نظرم رسیده بود. اما چون پژوهش در گفته‌های ارسطو را پی‌گیری کردم، بر من آشکار شد که عقل هیولانی نمی‌تواند آن جوهری باشد پذیرای نیرویی (قوّه‌ای) که در آن اصلاً چیزی بالفعل یافت نشود، مقصودم صورتی از صورتهاست [مقصود ابن رشد این است که به نظر وی عقل هیولانی بالقوهٔ صرف نیست]؛ زیرا اگر چنین می‌بود، نمی‌توانست همهٔ صورتها را بپذیرد. اما مفاهیم تخیّل (معانی خیالیّه) آنهایند که نسبتشان با عقل هیولانی همان نسبت محسوس به حسّ است، یعنی دیده شده با بینایی، نه نسبت چشم با بینایی، یعنی موضوع، چنانکه پیش از این در این نوشته گفته‌ایم. کسی که نخستین‌بار آن مطلب را گفت، ابوبکر بن الصائغ (ابن باجّه) بود و ما را به اشتباه انداخت. من همهٔ این مطالب را در شرح خود بر کتاب ارسطو «دربارهٔ روان» (نفس) توضیح داده‌ام، و هر کس که می‌خواهد از حقیقت عقیدهٔ من در این مسأله آگاه شود، به آن کتاب رجوع کند» (*تلخیص کتاب النفس*، ۹۰). بنابراین، چنانکه خود ابن رشد می‌گوید، ما باید فشردهٔ پژوهشها و نظریات وی را دربارهٔ عقل در شرح نامبردهٔ وی جست‌وجو کنیم. در این میان پژوهش تفصیلی ابن رشد دربارهٔ عقل و انواع آن در تفسیر وی بر کتاب سوم «دربارهٔ روان» ارسطو و به‌ویژه در شرح بر فصل پنجم آن کتاب یافت می‌شود. ابن رشد سخن را از عقل مادی (هیولانی) آغاز می‌کند و برپایهٔ نظریهٔ ارسطویی در تعریف آن می‌گوید «جوهری که عقل هیولانی نامیده می‌شود، نه جسم است نه صورتی در جسم، و بنابراین اصلاً آمیخته با ماده نیست» («تفسیر بزرگ»، 386). از سوی دیگر، ابن رشد در تعریف دیگری از عقل هیولانی می‌گوید «عقل هیولانی آن است که بالقوه همهٔ معانی صورتهای هیولانی کلّی است، و بالفعل هیچ چیزی نیست، پیش از آنکه آنها را تعقل یا ادراک کند.» (همان، 387). بدین سان، طبق این تعریف، عقل هیولانی هم همانند مادهٔ نخستین (هیولای اولی) است هم با آن فرق دارد. این فرق در اینجاست که عقل هیولانی، بالقوّه، همهٔ معانی صورتهای کلّی مادی است، در حالی که مادهٔ نخستین، بالقوه، همهٔ صورتهای محسوس را در بردارد. اتصال این صورتها با عقل هیولانی موجب ظهور افراد واقعی جسمانی نمی‌شود، بلکه سبب پیدایش معانی یا مفاهیم مُدرَک و معلوم می‌گردد. اما صورتهای جوهری یا عَرَضی که مادهٔ نخستین به خود می‌گیرد، صورتهای جزئی یا فردی و محسوسند، که در اتصال به مادهٔ نخستین، اشیاءِ جسمانی متفاوت با یکدیگر را پدید می‌آوردند (همان، 388-387)، در اینجاست که ابن رشد می‌گوید «پس این است آنچه که ارسطو را به برنهادن (جعلِ) این طبیعت [یعنی عقل هیولانی] برانگیخت، که هم غیر از طبیعت مادّه است، هم غیر از طبیعت صورت، و هم غیر از طبیعت مرکبّ از آنها (یعنی از مادّه و صورت)» (همان، 388). اکنون می‌توان پرسید که این گونهٔ تازه از موجود چیست؟ ابن رشد در پاسخ می‌گوید «مسألهٔ سوم، یعنی چگونه عقل هیولانی، که نه صورتی مادّی است، و نه مادّهٔ نخستین [نه مرکب از مادّه و صورت] می‌تواند موجود باشد؟ این چنین حل می‌شود. باید باور داشت که این یک جنس چهارم‌ازموجوداست. همان‌گونه که موجود محسوس به صورت و مادّه تقسیم می‌شود، به همین سان موجود معقول باید به دو چیز همانند آن دو تقسیم شود، یعنی به چیزی همانند صورت و به چیزی همانند مادّه. و این امر در همهٔ عقلهای مجرّد، که چیزی دیگر را (غیرِ خود) ادراک می‌کنند، ضروری است، وگرنه کثرتی در صورتهای مجرد وجود نمی‌داشت. در «فلسفهٔ نخستین (فلسفهٔ اولی)» بیان شده است که هیچ صورتی به سادگی و مطلقاً آزاد از بالقّوه نیست، مگر «صورتِ نخستین»، که به هیچ چیز بیرون از خودش نمی‌اندیشد. چون هویّت (وجود) او ماهیّت اوست؛ همهٔ صورتهای دیگر، به گونه‌ای، به ماهیت و هویّت تقسیم می‌شوند» (همان 410-409). از سوی دیگر، ما نزد ابن رشد یک تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ عقل را می‌یابیم. چنانکه وی می‌گوید «باید باور داشت که در روان (نفس) سه بخش از عقل وجود دارند، که یکی از آنها عقل پذیرنده[1] است، دوم عقل فعّال یا فاعل[2] است، سوم عقل حادث [تأثیر عقل فاعل بر عقل پذیرنده]. از این سه، دو عقل ابدیند، یعنی عقل فاعل یا فعّال و عقل پذیرنده، سومین آنها به نحوی پدید آمده و تباه شونده (کائن فاسد) و نحوی دیگر ابدی است.» (همان، 406). ما به مسألهٔ میرایی یا نامیرایی و جاویدان بودن این عقلها از دیدگاه ابن رشد، بعداً خواهیم پرداخت. اکنون باید به وظیفهٔ عقل فعّال (یا فاعل) بنابر نظریات ابن رشد، اشاره کنیم. چنانکه لِئون گوتیه می‌گوید «مسألهٔ عقل فعّال و کنش آن بر عقل منفعل انسان، و دیگر مسائل مرتبط با آن، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفهٔ یونانی‌ـاسلامی است.» (گوتیه، *ابن رشد*، 235، آغاز). وجود عقل فعّال، در کنار عقل هیولانی، ضروری است، زیرا عقیدهٔ وی، به دنبال نظریهٔ ارسطو «دلیلی که ما را به برنهادن عقل فعال وادار می‌کند ــ که غیر از عقل هیولانی و اشیایی است که عقل هیولانی ادراک می‌کند ــ همان دلیلی است که به علت آن، بینایی

---

1. Intellectus recipiens
2. Intellectus efficiens, agens

به نور نیاز دارد. همان گونه که بینایی به‌وسیلهٔ رنگها تحریک نمی‌شود، مگر هنگامی که آنها بالفعل بوده باشند، و رنگها کمال نمی‌یابند، مگر با حضور نور ــ زیرا نور است که موجب می‌شود آنها از قوه به فعل در آیند ــ به همان‌گونه نیز معانی یا صورتهای خیالی، عقل هیولانی را به جنبش نمی‌آورند، مگر هنگامی که معقولها یا مفاهیم، بالفعل شده باشند، و این کمال دست نمی‌دهد مگر اینکه چیزی حضور داشته باشد، که همان عقل بالفعل است؛ و بدین سان لازم است که آن هر دو عمل را به نفسی که در ماست نسبت بدهیم، یعنی پذیرش معقول و ساختن آن؛ و آنچه این فاعل و پذیرنده در بر دارند، جوهرهای ابدینند. بدین علت این دو گونه عمل تحت ارادهٔ ما قرار دارند، یعنی تجرید یا انتزاع معانی و ادراک آنها. تجرید یا انتزاع چیز دیگری نیست جز بالفعل ساختن معانی یا مفاهیم معقول، پس از آنکه بالقوه بوده‌اند. تعقل یا ادراک نیز چیز دیگری نیست جز دریافت آن معانی یا مفاهیم. پس می‌یابیم که همان یک چیز [در این جریان] در وجودش، از یک مرتبه به مرتبهٔ دیگر منتقل شده است؛ یعنی از حالت مفهوم یا معنای خیالی به شکلِ مفهومِ معقول درآمده است، و بنابراین می‌گوییم که در این جریان یک علت فاعلی و یک پذیرنده لازم است. پس پذیرنده (عقلی) هیولانی است و علّت فاعلی (عقل) فعّال است، و نیز می‌یابیم که هرگاه اراده کنیم، به وسیلهٔ این دو نیروی عقلی عمل می‌کنیم، و هیچ عملی وجود ندارد مگر به وسیلهٔ صورت (معقول) خاصّ آن؛ بنابراین لازم است که ما آن دو نیروی عقلی را به خود نسبت دهیم؛ و عقلی که معقول یا مفهوم را انتزاع می‌کند و آن را به وجود می‌آورد، ضرورتاً باید در ما مقدّم بر عقلی باشد که آن را می‌پذیرد » («تفسیر بزرگ»، 440-439). سپس ابن رشد نحوهٔ پیوند میان عقل هیولانی و عقل فعال را بررسی بیشتری می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «رابطهٔ عقل فعّال و عقل هیولانی، رابطهٔ نور با جسم شفاف است، و رابطهٔ صورتهای هیولانی با آن عقل (هیولانی)، رابطهٔ رنگها با جسم شفاف است. همان‌گونه که نور کمال جسم شفاف است، عقل فعّال نیز کمال عقل هیولانی است؛ و همان‌گونه که جسم شفاف نه به وسیلهٔ رنگ متحرک است و نه آن رنگ را می‌پذیرد، مگر اینکه روشن شود، به همین سان این عقل (هیولانی) نیز معقولات را دریافت نمی‌دارد، مگر به آن اندازه که آنها به وسیلهٔ عقل فعّال کامل شده و روشن شده باشند. و همان‌گونه که نور سبب می‌شود که رنگ بالقوه به شکل بالفعل درآید و بدین سان می‌تواند سبب حرکت جسم شفاف شود، به همان‌گونه نیز عقل فعّال معانی یا مفاهیمی را که بالقوه‌اند، بالفعل می‌سازد، به نحوی که عقل هیولانی آنها را دریافت کند. پس رابطهٔ عقل هیولانی با عقل فعال چنین است» (همان، 411-410). بنابراین، از دیدگاه ابن رشد، عقل هیولانی و عقل فعال لازم و ملزومند، تا بدانجا که می‌توان آنها را از لحاظی همان و از لحاظی دیگر نه همان به شمار آورد. وی در توضیح این نظریه می‌گوید «و به طور کلی، هرگاه که رابطهٔ عقل هیولانی را با عقل فعّال در نظر بگیرند، آشکار می‌شود که آنها به نحوی دو چیز و به نحوی دیگر یک چیزند. آنها دو چیزند بنابر اختلاف اعمال آنها؛ عمل عقل فعّال تکوین یا پدید آوردن است، و عمل عقل هیولانی پذیرفتن صورت است. ولی آنها همچنین یک چیزند، زیرا عقل هیولانی به وسیلهٔ عقل فعّال کمال می‌یابد و آن را ادراک می‌کند » (همان، 450، 451). مسألهٔ مهم دیگری که بخش بزرگی از پژوهشهای ابن رشد را دربارهٔ عقل تشکیل می‌دهد، چگونگی پیوند یا اتصال عقل هیولانی در انسان با عقل فعّال است. ابن رشد در این باره در یک جا می‌گوید «و چون عقل هیولانی به عقل فعّال متصل شود و بدین وسیله کامل گردد، آنگاه ما نیز به عقل فعّال متصل می‌شویم. و این حالت «اکتساب» یا «عقل مُکتَسَب[1]» نامیده می‌شود » (همان، 411).

نوع دیگری از عقل که در روان‌شناسی ابن رشد جایی ویژه و مهم دارد، عقل نظری است، که بررسی آن نزد وی به دشواریهایی برمی‌خورد. مفاهیم عقل نظری در افراد انسانهایی که آنها را ادراک می‌کنند، پدید می‌آیند و با مرگ ایشان از میان می‌روند، و در یکایک افراد انسان فرق می‌کنند. در اینجا ابن‌رشد می‌پرسد «چگونه معقولات نظری پدید آینده و تباه شونده (کائن و فاسد) و عقل سازندهٔ آنها و عقل پذیرندهٔ آنها جاویدان (ابدی) اند؟» (همان، 400-399). پاسخ به این پرسش از دیدگاه ابن رشد چنین است: صورتی محسوس، مثلاً، رنگ را در نظر گیریم؛ این صورت همزمان در دو موضوع جای دارد، هم بیرون از ذهن (نَفْس) و متحد با مادّهٔ جسم شفاف است، هم در نَفس است، یعنی در حسّی که آن را احساس می‌کند. به علت وجودش در این موضوع، یعنی انسانی که آن را احساس می‌کند، آن صورت محسوس یکی از چیزهای موجود در این جهان است؛ از سوی دیگر، همین صورت محسوس رنگ، همزمان در جسمی بیرون از نفس وجود دارد؛ و بنابراین حقیقی (یعنی واقعی) است. معانی کلّی نیز چنینند؛ هر یک از آنها همزمان در دو موضوع وجود دارد، یکی موضوعی که بدان وسیله حقیقی است، و دیگری موضوعی که بدان وسیله یک واقعیت بیرونی و یکی از اشیاء این جهان است. اما در این میان، موضوعی که آن معانی بدان وسیله حقیقیند، بیرون از نفس جای ندارد، بلکه در خودِ نَفْس است، یعنی در نیروی تخیّل (قوّه متخیّله) است. بنابراین، یک صورت همزمان در دو موضوع جای دارد: در قوهٔ متخیّله که به وسیلهٔ آن حقیقی می‌شود، و در عقل هیولانی که به وسیلهٔ آن موجودیّت می‌یابد و یکی از موجودات جهان، یعنی «عقل نظری[2]» می‌شود. از سوی دیگر، آن‌صورتِ‌معقولِ یگانه،درهر یک‌از دو موضوع‌به یک‌نحو جای‌ندارد، بلکه در هر یک از آنها به نحوی متناسب با طبیعت آن موضوع پذیرفته می‌شود؛ در قوّهٔ متخیّله به شکل نگاره (یا شَبَح) منطبق با شیء جای دارد، و در عقل هیولانی به گونهٔ یک معنای مجرّد و کلّی دریافت می‌شود (قس: همان، 400). بدین سان دشواریهای مسأله از دیدگاه ابن رشد حلّ می‌شود، چنانکه در جای دیگری می‌گوید «شیء معقولی که

---

1. Adeptio - intellectus adeptus

2. Intellectus speculativus

نزدمن‌است وآن‌که‌نزد توست، برحسب موضوعی[یعنی فردی یاافرادی] که آن شیء برای وی حقیقی است، متکثّر است، یعنی همچون صورتهایِ موجود در متخیّله، اما یکی است در موضوعی که به وسیلهٔ آن یک عقل موجود واقعی است، و این (موضوع) همان عقل هیولانی است» (همان، 412). در توضیح این سخن ابن رشد باید گفت، که اگر عقل نظری، کـه گـونه‌ای برحسب افراد انسانها متکثّر است، و نیز پدید آینده و میراست، بدان علت است که عقل فعّال در پیوندش با عقل هیولانی نمی‌تواند معانی یا مفاهیم موجود در این عقل را بالفعل سازد، مگر هنگامی که قوّهٔ متخیلهٔ انسانی صُوَری را که آن معانی بالقوّه در آن یافت می‌شوند، در اختیار عقل هیولانی قرار دهد، هرچند به گونه‌ای دیگر. پس اگر فرض کنیم که در زمانی هیچ‌کس یافت نشود که از یک صورت متخیّله چنان معنایی را انتزاع کند، آنگاه عقل فعال دیگر نخواهد توانست موجب شود که عقل هیولانی آن معنا یا مفهوم را بپذیرد؛ و این بدان معناست که اگر زمانی پیش آید که هیچ انسانی وجود نداشته باشد، عقل فَعّال، در آن زمان به هیچ روی نخواهد توانست به عقل هیولانی متصل شود و از این راه عقل نظری را پدید آورد. بنابراین، در آن زمان عقل نظری دیگر وجود نخواهد داشت. بدین‌سان لازم است که همواره در جهان دست کم یک انسان وجود داشته باشد که دارای معانی یا مفاهیم مجرّد کلّی باشد. پس جاویدانی یا بقاء عقل نظری مستلزم و مشروط به جاویدانی نوع انسان است. بر این پایه است که ابن رشد می‌گوید «پس ما معتقدیم که عقل هیولانی در همهٔ انسانها یگانه یا یکی است، و بنابراین معتقدیم که نوع انسان جاویدان (ابدی) است، و چنانکه در جای دیگری بیان شده است، لازم است که عقل هیولانی هرگز از اصولی طبیعی و مشترک میان همهٔ نوع انسان عاری نباشد، یعنی از قضایا و مفاهیم اولیّهٔ جزئی مشترک میان همهٔ انسانها... پس اگر از لحاظ یک فرد معین انسان، معقولی از معقولات اولیّه، تباه شونده باشد، با تباهی موضوع خودش (یعنی آن فرد انسان) که به وسیلهٔ آن به ما متصل شده و حقیقی است، پس باید بگوییم‌که آن معقول به طور مطلق تباه‌شونده نیست بلکه از لحاظ یک فرد معین تباه‌شونده است و به این نحو است که می‌توانیم بگوییم که عقل نظری در همهٔ انسانها یکی است [یعنی از لحاظ نوع انسانی که جاویدان است، نه از لحاظ افراد انسان که تباهی پذیرند]. پس از لحاظ آنکه این معقولات، موجوداتی مطلقند، ــ نه از لحاظ نسبت آنها به یک فرد معین ــ می‌توان به حق گفت که آنها جاویدان (ابدی)اند، نه اینکه‌گاه تعقل‌می‌شوندو گاه تعقل‌نمی‌شوند، بلکه همیشه‌تعقل‌می‌شوند» [یعنی به وسیلهٔ نوع انسان که جاویدان است] (همان، 407-406).

نظریات و گفته‌های ابن رشد دربارهٔ عقل، در دوران سده‌های میانه انگیزهٔ مناقشات و مشاجرات بسیار شده بود. در این میان نظریه‌ای به ابن رشد نسبت داده می‌شد، که آن را نظریهٔ «وحدت عقل» می‌نامیدند. متکلّمان‌وفیلسوفان‌مسیحی واز جمله برجسته‌ترین ایشان چون‌آلبرت کبیر (۱۲۰۶ ـ ۱۲۸۰ م) و توماس آکوینویی (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴ م) به ستیزه با این نظریه برخاستند. توماس یکی از مهم‌ترین نوشته‌های خود را زیر عنوان «دربارهٔ وحدت عقل برضد ابن رشد[1]» به ستیزه با این نظریه اختصاص داده بود، که توماس از آن به این شکل تعبیر می‌کند: «ممکن است که جز یک عقل مشترک برای همهٔ (انسانها) وجود نداشته باشد»، اما در واقع، ما هرگز چنین نظریه‌ای را نزد ابن رشد نمی‌یابیم. ابن رشد هنگام بررسی عقل هیولانی در یک جا آشکارا می‌گوید «مسألهٔ دیگر این است که چگونه عقل هیولانی در همهٔ افراد انسان عدداً یکی است، و نه پدید آینده و نه تباه‌شونده است، و معقولات موجود بالفعل در آن (یعنی آنچه که عقل نظری است) متعدد به تعداد افراد انسان، و پدید آینده و تباه‌شونده به همراه پیدایش و تباهی افرادند. این مسأله حقاً بسیار دشوار و به غایت بغرنج است» (همان، 402-401). و سرانجام ابن رشد در تفسیر بزرگش بر کتاب *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو، بار دیگر به بررسیهایش دربارهٔ عقل اشاره می‌کند و فشردهٔ نظریاتش را در این باره عرضه می‌کند: وی در آنجا، پس از بازگو کردن گفته‌های الکساندر آفرودیسیاس (اسکندر افرودیسی) دربارهٔ عقل هیولانی و عقل مُکتَسَب یا مُستَفاد و نقل گفتهٔ او که فقط عقل مُکتَسَب یا مستفاد پس از مرگ انسان فرا می‌زید یا باقی می‌ماند، و عقل بالمَلَکه و عقل هیولانی هر دو نزد اسکندر تباهی‌پذیرند، می‌گوید «اما این عقیدهٔ ثِئوفراستوس (ثاوفرَسطُس) و دیگر مشّاییان باستان نیست، و عقیدهٔ ثِمیستیوس (ثامسطیوس) هم نیست، بلکه بیشترین مفسران بر این نظر بوده‌اند که عقل هیولانی باقی است [یعنی پس از مرگ فرد انسان فرا می‌زید] و عقل فعّال جدا از ماده (مُفارِق) مانند صورت در عقل هیولانی است، چنانکه در مرکب از مادّه و صورت روی می‌دهد، و این است آن عقلی که از یک سو معقولات را می‌آفریند و از سوی دیگر آنها را می‌پذیرد، یعنی از جهت آنکه صورت است، آنها را می‌سازد، و از جهتِ عقل هیولانی آنها را می‌پذیرد»؛ ابن رشد سپس می‌افزاید «ما هر دو عقیده را در تفسیر *کتاب النفس* (ارسطو) بررسی کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که عقل فعال همچون صورت در عقل هیولانی است و معقولات را می‌سازد و از جهت عقل هیولانی آنها را می‌پذیرد، و عقل هیولانی پدیدآینده و تباه‌شونده (کائن و فاسد) است، و در آنجا نشان داده‌ایم که این عقیدهٔ حکیم (یعنی ارسطو) است، و عقلی که بالملکه است، پاره‌ای در آن پدیدآینده و پاره‌ای تباه‌شونده است، و آنچه تباه‌شونده است فعل اوست، اما آن (عقل) در خودش تباه‌شونده نیست، و بر وجود انسان وارد می‌شود؛ زیرا اگر پدید آمده (متکوّن) بود، صورت آن پیامد تغیّری می‌بود، چنانکه در مقالات این دانش [مابعدالطبیعه] که دربارهٔ جوهر است توضیح داده‌ایم، آنجا که روشن شده است که اگر چیزی بدون تغیّر پدید می‌آمد، آنگاه چیزی از نه‌ـچیز، پدید آمده بود. بنابراین آن عقلی که بالقوّه است، برای این عقل (بالمَلَکه) همچون مکان است نه همچون مادّه (هیولیٰ) و اگر فعل این

1. *De unitate intellectu contra Averroystas.*

عقل از حیث پیوند با عقل هیولانی ناپدید آمده (نامتکوّن) بود، آنگاه فعلش جوهرش می‌بود [یعنی فاعل بالذّات می‌بود] و در این فعل ناگزیر نمی‌بود که به عقل هیولانی متصل شود، اما چون به عقل هیولانی پیوسته است، پس فعلش از آن جهت که (عقل فعّال) به آن پیوسته شده است، غیر جوهرش بوده است، و فعلی که انجام می‌دهد، جوهری برای غیرِ اوست نه برای خودش. بنابراین یک چیز ازلی می‌تواند وجود داشته باشد، که آنچه را پدید آینده و تباه‌شونده است، تعقل کند. و اگر این عقل در هنگام رسیدن به کمال انسانی از بالقوه بودن رها شود، لازم است که این فعلی که غیر از اوست، نیز تباه شود. پس یا ما در آن حال به وسیلهٔ این عقل اصلاً تعقل نمی‌کنیم، یا بدان وسیله تعقل می‌کنیم، از آن حیث که فعلِ آن جوهرِ آن است و محال است که در وقتی از اوقات بدون آن تعقل کنیم؛ تنها چیزی که می‌ماند این است که چون این عقل از بالقوه بودن رها شود، ما به وسیلهٔ آن تعقل می‌کنیم از آن حیث که فعلِ آن جوهرِ آن است، و این همانا برترین سعادت است» (*تفسیر مابعدالطبیعة*، ۱۴۸۹/۳ ـ ۱۴۹۰). ابن رشد در جای دیگری از همان تفسیر بر *مابعدالطبیعه*، واپسین هدف کوششهای عقلی و معنوی انسان را پیوستن به عقل فعّال، در مرتبهٔ فراسوی کیهان و فراسوی جهان می‌شمارد. وی پس از شرح متن ارسطو در *متافیزیک* (کتاب دوازدهم، 16 - 15 1072 b، تفسیر 39) می‌گوید «و از اینجا کاملاً آشکار می‌شود که ارسطاطالیس معتقد است که سعادت برای انسانها چونان انسانها، همانا پیوستن ایشان به عقلی است که در *کتاب النفس* توضیح داده شده است که برای ما مبدئی محرّک و فاعل است... عقل فعال از آن‌رو که جدا از جهان مادّی است و مبدئی است برای ما، باید ما را به همان سان به‌حرکت آوردکه‌عاشق معشوق رابه حرکت می‌آورَد؛وچون هرحرکتی بایدبه چیزی‌بپیونددکه آن را به سوی‌هدف‌یا غایت‌به جنبش‌می‌آورد، پس ما نیز سرانجام باید به این عقل مفارق بپیوندیم، تا بتوانیم به چنین مبدئی وابسته شویم، که آسمان نیز، چنانکه ارسطو می‌گوید، به آن وابسته است، هرچند برای ما اندک زمانی دست دهد.» (*تفسیر مابعدالطبیعة*، ۱۶۱۲/۳ ـ ۱۶۱۳، قس:۱۶۱۷/۳).

هستی‌شناسی و جهان‌شناسی: هستی شناسی ابن رشد، در کلّ آن، ارسطویی است. نظریهٔ «هستی» و «چیستی» (وجود و ماهیّت) و مبحث اصالت آن یا این، و تقدّم یکی بر دیگری، به آن شکلی که قرنها بعد در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است، نزد ارسطو و دیگر مشّائیان باستان یافت نمی‌شود. برای ارسطو هستی یا وجود[1] و «موجود[2]» و «چیستی یا ماهیّت[3]» هریک جای ویژهٔ خود دارد و باید جداگانه دربارهٔ آنها پژوهش شود. ارسطو پیش از هرچیز واقعیت‌گرا و طبیعت گراست. بر پایهٔ این واقعیت گرایی (رِآلیسم) او، می‌توان گفت که برای وی «موجود» واقعی بیرون از ذهن یا به تعبیر دیگر وی «این چیزِ در اینجا[4]» در برابر چیستی یا ماهیت که محصول کنش انتزاعی ذهنی و شناختی ماست، اصالت و تقدّم دارد. ابن رشد نیز به همین امر باور دارد و در طی پژوهشهایش دربارهٔ مسائل گوناگون، به این مسأله نیز می‌پردازد و در این رهگذر به ویژه با ابن سینا و نظریات وی درگیر می‌شود. وی در یک جا می‌گوید «هستی (انیّة یا آنیّة که شکل عربی شدهٔ واژهٔ یونانی to einai است) موجودات درحقیقت یک معنای ذهنی است که همانا بُوِش چیزی در بیرون از ذهن (نفس) است، به آنگونه که در ذهن است، و معنای آن مرادف با راست (صادق) است، و این همان است که رابطهٔ وجودی [یعنی: است یا هست] در قضایای حملی بر آن دلالت دارد. لفظ «وجود» به دو معنا گفته می‌شود: یکی آن است که مرادف با «راست» است، مانند اینکه بگوییم آیا این شیء موجود است یا موجود نیست؟ و آیا چیزی بدین گونه است یا بدین گونه نیست؟ و معنای دوم (وجود) آن است که در پیوند با موجودات، مانند جنس آنهاست، همچون تقسیم موجود به مقولات دهگانه و به جوهر و عَرَض. و اگر از «موجود» آن فهمیده شود که از «راست» فهمیده می‌شود، در بیرون از ذهن (نفس) کثرتی نیست، و اگر از آن بُوِش (ذات) شیء فهمیده شود، آنگاه نام موجود بر واجب الوجود و بر آنچه غیرِ اوست به تقدیم و تأخیر [یعنی به نحو مشکِّک] گفته می‌شود، مانند گرما که دربارهٔ آتش و چیزهای گرم گفته می‌شود. این نظریهٔ فیلسوفان است» (*تهافت التهافت*، ۳۰۲). ابن رشد سپس در درگیری با غزالی و خرده‌گیری به ابن سینا می‌گوید «اما این مرد (یعنی غزالی) گفتهٔ خود را بر پایهٔ نظریه ابن سینا می‌نهد، که نظریه‌ای خطاست؛ زیرا وی (ابن سینا) معتقد است که هستی (آنیّة) که همانا موجود بودن شیء است، چیزی افزوده (زائد) بر ماهیّت در بیرون از نَفْس، و گویی عَرَض آن است... وجود نزد ابن سینا عَرَضِ لاحق بر ماهیّت است» (همان، ۳۰۳، قس: ۳۰۴). ما جوانه‌هایی از نظریهٔ «تشکیک در وجود» را ــ همچون نزد ارسطو ــ نزد ابن رشد نیز می‌یابیم. وی در جای دیگری می‌گوید: نام «موجود» به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، و به گونهٔ هم نامی (اشتراک اسم) گفته نمی‌شود، مانند واژهٔ «عین» (در عربی) که هم به زر، هم به عضوی از تن و هم به رودخانهٔ کوچک (چشمه) و غیر آن از نامها گفته می‌شود. این نام همچنین به تواطؤ هم نیست، مانند حیوان وانسان؛ بلکه از آنگونه نامهایی است که بر چیزهایی منسوب به یک چیز گفته می‌شود، و این همان است که در صناعت منطق به نامهایی که به تقدیم و تأخیر [یعنی به تشکیک] گفته می‌شوند معروف است، زیرا میانهٔ نامهای متواطیء و مشترک است (*تفسیر مابعدالطبیعة*، ۳۰۲/۱ ـ ۳۰۳).

چنانکه در بالا دیدیم، ابن رشد در یک جا موجود به معنای «راست» (صادق) را بررسی کرده بود. اکنون در جای دیگری این مسأله را دنبال می‌کند و می‌گوید «زیرا نام «موجود» به دو معنا گفته می‌شود: یکی به «راست» و دیگری بر آن که مقابل عدم است، و به این معنا همان است که به اجناس [مقولات] دهگانه منقسم می‌شود و مانند

---

1. to einai 2. to on 3. to ti èn einai, to ti estin 4. todé ti

جنس برای آنهاست» (*تهافت التهافت*، ۳۰۳)، و به دنبال آن می‌افزاید «موجود به معنای «راست» معنایی در ذهن (نَفْس) است که همانا بودن شیء در بیرون از ذهن است مطابق با آن گونه‌ای که در ذهن است، و شناخت به این، متقدّم بر شناخت چیستی (ماهیت) شیء است، یعنی نمی‌توان شناخت ماهیّت چیزی را جست‌وجو کرد، مگر اینکه دانسته شود که آن چیز موجود است [قس: ارسطو، «تحلیلهای پسین یا دومین» (کتاب برهان)، کتاب دوم، فصل 4،7 92 b: زیرا برای دانستن چیستی انسان یا هرچیز دیگری لازم است بدانند «که هست»]؛ امّا ماهیّتی که در ذهنهای ما متقدّم بر شناخت وجودِ آن است، درحقیقت ماهیّت نیست، بلکه شرح معنای نامی از نامهاست... و به این معنا در کتاب «مقولات» گفته شده است که «کلیّات معقولِ اشیاء از رهگذر افراد (اشخاص) آنها موجود می‌شوند، و افراد آنها به وسیلهٔ کلیّات آنها معقول می‌شوند؛ و در کتاب «دربارهٔ روان» (ارسطو) گفته شده است که آن نیرویی که به وسیلهٔ آن ادراک می‌شود که چیزی مُشارٌالیه و موجود است [قس: اصطلاح ارسطویی: این چیزِ در اینجا] غیر نیرویی است که به وسیلهٔ آن ماهیّت «این چیزِ در اینجا» (مشارٌالیه) ادراک می‌شود. و به این معنا گفته شده است که افراد (اشخاص) در اعیان [یعنی موجودات عینی بیرونی] موجودند و کلیّات در اذهان... و این گفته که وجود امری افزوده (زائد) بر ماهیّت است و موجود در جوهر خود متقوّم به آن نیست [نظریهٔ ابن سینا] بسیار نادرست است» (*تهافت التهافت*، ۳۰۴، قس: ۳۸۵، این سخن که وجود عَرَضی در موجود است، باطل است). ابن رشد سرانجام نتیجه می‌گیرد که «وجود شیء متقدّم بر ماهیّت آن است» (همان، ۳۹۲).

ابن رشد در جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی خود نیز، از یک سو پیرو وفادار ارسطو است و از سوی دیگر می‌کوشد که کمبودها و دشواریهایی را که در نظریات ارسطو در این زمینه‌ها یافت می‌شود جبران کند و از میان بردارد. وی در این رهگذر همچنین می‌کوشد که جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی ارسطویی را از عناصر بیگانهٔ نوافلاطونی که به وسیلهٔ فیلسوفانی مانند فارابی و به ویژه ابن سینا با بینش ناب ارسطویی آمیخته است، پالوده کند. ما جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی ابن رشد را در سه اثر مهم وی می‌یابیم: *تهافت التهافت*، «تفسیر بزرگ» وی بر متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو و نوشتهٔ زیبایی زیر عنوان «گفتار دربارهٔ جوهر فلکی» که اصل عربی آن گم شده و ترجمه‌ای لاتینی از آن برجای مانده است. وی در پایان فصل یکم این نوشته می‌گوید «ما در این گفتار توضیح داده‌ایم که جوهر آسمان چیست، آنچه در اینجا گفته‌ایم مطابق با آن چیزی است که ارسطو در کتابهایش اثبات کرده و نیز با آنچه که از گفته‌های او نتیجه می‌شود. با وجود این، از سخنان خاص ارسطو پیداست که وی قبلاً همهٔ این چیزها را در کتابهایی توضیح داده است که به ما نرسیده‌اند. پس این رساله را «گفتار دربارهٔ جوهر جرم فلکی[1]» بنامیم. این عنوان که من برای آن معین کرده‌ام بسیار مناسب آن است» (دوئِم، IV/533).

هدف اصلی ابن رشد در این نوشته بررسی این مسأله است که مادّه و صورتی که اجرام آسمانی از آنها ترکیب یافته‌اند، چیست. وی می‌گوید، پیش از هرچیز روشن است که آن مادّه و صورت نمی‌توانند از نوع مادّه و صورتی باشند که جوهرهای پدید آینده و تباه شونده را تشکیل می‌دهند و همانندی آنها با اینها فقط به اشتراک اسم است. اکنون می‌توان پرسید که فرق میان جوهر فلکی و جوهرهای زیر سپهر ماه (تحت فَلَک قمر) چیست؟ برای پاسخ دادن به این پرسش، نخست باید بررسی شود که این جوهرهای اخیر چیستند، و در این رهگذر به ویژه باید تعیین شود که مفهوم ارسطویی و مشایی مادّهٔ نخستین (هیولای اولیٰ) چیست که فیلسوفان نوافلاطونی مسلمان آن را سخت دگرگون کرده بودند. ابن رشد به ویژه می‌کوشد که بدعتهای ابن سینا را در این باره محکوم کند. اکنون باید دید که، از دیدگاه ابن رشد، ارسطو چگونه به مفهوم مادّهٔ نخستین رسیده بوده است؟ ابن رشد نخست به بررسی و تحلیل انواع دگرگونیهایی می‌پردازد که در جهانِ زیر سپهر ماه روی می‌دهند، و می‌گوید این دگرگونیها به دو گونه‌اند: برخی از آنها فقط در اعراض موجودی که حامل آنهاست روی می‌دهند؛ اینها از یک سو انبساط یا انقباضند که کمیّت آن موجود را دگرگون می‌کنند. و از سوی دیگر استحاله است که کیفیّت آن موجود را دگرگون می‌سازد. دگرگونیهای دیگر که در صورتهای جوهریِ از پیش موجود روی می‌دهند، صورتهای جوهری تازه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ هریک از این دگرگونیهای اخیر سبب می‌شود که جوهری از میان برود و جوهری دیگر پدید آید. ارسطو در همهٔ این دگرگونیها، چه جوهری باشد چه عرضی، خصوصیات مشترکی را معیّن می‌کند، که ابن رشْد پنج تای از آنها را برمی‌شمارد: ۱. هر دگرگونی مستلزم موضوعی است که آن دگرگونی را می‌آزماید؛ ۲. پیش از موجود شدن، آنچه که در آن حاصل می‌شود یا پدید می‌آید، نبوده است؛ ۳. پیش از موجود شدن، آنچه که باید حاصل شود یا پدید آید، ممکن بوده است؛ ۴. آنچه که دراثر دگرگونی پدید آمده و حاصل شده است، مُضّاد با آن چیزی است که تباه شده است؛ ۵. آنچه تباه شده و آنچه پدید آمده است، دو چیز از یک جنسند. اما در میان دگرگونیهایی که از یک سو در اعراض روی می‌دهند، و از سوی دیگر، گِردآمدن یک تباهی با یک پیدایش، اختلافی ژرف یافت می‌شود، آنهم علی‌رغم خصوصیات مشترک آنها. موضوع هر دگرگونی عَرَضی، یک فرد است که بالفعل وجود دارد. به گفتهٔ ابن رشد، برعکس هنگامی که افراد یک دگرگونی رادرخودجوهرشان می‌یابند، لازم است که موضوع این دگرگونی بالفعل وجود نداشته باشد و خودش دارای صورتی نباشد که آن را یک جوهر می‌سازد... در نتیجه طبیعت موضوعی که صورتهای جوهری را می‌پذیرد ــ که همان مادّهٔ نخستین است ــ ضرورتاً طبیعت یک بالقّوه است، یا به تعبیر ابن رشد «بالقّوه فصلِ جوهری[2]» آن است. بنابراین آن موضوع هیچ گونه

1. *Sermo de substantia orbis*

2. Differentia substantialis

صورت خاصی ندارد، و دارای هیچ طبیعت موجود بالفعل نیست، «جوهر آن بالقوه است»، و از اینجاست که مادّه (هیولی) شایستهٔ پذیرش همهٔ صورتهاست. این قوه یا توانمندی که آن موضوع را جوهر می‌سازد، در طبیعت خود با موضوعی که به وسیلهٔ آن قوّه متجوهر می‌شود، فرق دارد، و این فرق در اینجاست که قوه برحسب یا در پیوند با صورت گفته می‌شود (یعنی صورتی که موضوع بالقّوه پذیرای آن است)، اما موضوع یکی از چیزهای بالذّات موجود است، این عنصر یگانه و جاویدان همهٔ موجوداتی است که بالذّات موجودند و جوهر آنها بالذّات بالقوه است. ابن رشد می‌گوید فهمیدن یا تصور این امر دشوار است، مگر، چنانکه ارسطو می‌گوید، با مقایسه یا با چیزی دیگر دست دهد. به نظر می‌رسد که ابن رشد، در این زمینه، اندیشهٔ ارسطو را بسیار دقیق تفسیر کرده است. این مجموعهٔ همهٔ امکانها، که به اعتبار «بودن توانستن» موجود است؛ بنابر عقیدهٔ ارسطو، نحوه‌ای از هستی است، که جاودانه و بالذّات وجود دارد؛ زیرا یک چیز ممکن، نمی‌تواند آغازی برای «ممکن شدن» داشته باشد، چون چیز ممکن، امکانش را جز از خودش نمی‌گیرد. پس این مجموعهٔ همه امکانها، همان است که نزد ارسطو و مشاییان «مادهٔ نخستین» (هیولای اولی[1]) نامیده می‌شود. از این کاوشهای ابن رشد، نتیجه این می‌شود که: صورت جوهری در هر فردی یگانه است و این اصل نه تنها در استنتاجی که بدان اشاره شد نقشی اساسی دارد، بلکه در میان اصولی که ابن رشد وضع کرده است، کمتر اصلی را می‌توان یافت که مانند این، توجه فیلسوفان اسکولاستیک (سده‌های میانه) را به خود جلب کرده باشد. این اصل به عنوان یکی از ستونهای «متافیزیک» توماس آکوینویی درآمده بود، و در پایان سدهٔ ۱۳ م مناقشات بسیاری میان مدافعان و مخالفان این اصل درگرفته بود. در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که با وجود کوششهای ابن رشد، که این اصل، و بر روی هم بررسیهای مذکور در بالا را نظریهٔ ناب ارسطویی معرفی کند، ما نزد ارسطو این اصل را، آنگونه که ابن رشد عرضه می‌کند، نمی‌یابیم. بنابراین شاید به توان گفت که ابن رشد با توسّل جستن به آموزش ارسطو، خواسته است تأکیدی را از آن استنباط کند که ارسطو نه آن را بیان و نه زمینهٔ آن را فراهم کرده است؛ اما از سوی دیگر، در متافیزیک توماس آکوینویی و شاگردان وی، این بیان ابن رشدی همچون بیان اصیل و معتبر تفکر مشّایی به شمار می‌رفته است، در حالی که یک نظریهٔ ابن رشدی است (نک: دوئم، IV/538-540). ابن رشد در پی بررسیهای خود به این نتیجه می‌رسد که مادّهٔ نخستین تقسیم‌پذیر است. افراد مختلف یک نوع، در خودشان دارای یک صورت جوهری یگانه‌اند، و بدین علت است که به همان نوع تعلق دارند، اما علت تمایز آنها از یکدیگر این است که آن صورت جوهری یگانه، در آنها پاره‌های مختلفی از مادّهٔ نخستین را، صورت می‌بخشد. صورتهای جوهری بر اثر تقسیم مادّهٔ نخستین منقسم می‌شوند. بدین سان در پی اختلاف اجزاء مادّهٔ نخستین که در افراد همنوع یافت می‌شوند، آن افراد از یکدیگر متمایز می‌گردند.

ابن رشد با پی‌گیری پژوهشهایش به این نتیجه می‌رسد که یک جرم فلکی، مانند جرمی که معرض پیدایش و تباهی است، چیزی نیست که مرکّب از مادّه و صورت باشد. جرم فلکی موجودی است بسیط، ناپذیرای تقسیم و در خود دارای شکل و ابعاد معیّن. اما در این میان، همهٔ آسمان یا کیهان در حرکت است؛ بنابراین باید مرکب از دو طبیعت باشد، یکی از این دو جرم متحرک است و دیگری محرکی است که به آن حرکت می‌بخشد. اکنون این محرّک باید تقسیم ناپذیر باشد، زیرا جاویدانی حرکتی که پدید می‌آورد نشانهٔ آن است که قدرت آن نامحدود است. بنابراین محرک یک جرم فلکی، هر چه باشد، طبیعتی بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، که در جرم فلکی نیست، بلکه کاملاً از آن جداست. از سوی دیگر شاید بتوان گفت که جرم فلکی نیز مرکّب از مادّه و صورت است، بدین سان که جسم آن مادّه و محرّک جداي (مُفارِق) آن، صورت است؛ اما این اشتراک اسم میان جوهر فلکی و جوهرهای معرض پیدایش و تباهی نباید موجب گمراهی ما شود، که تمایز و اختلاف بنیادی میان جرم فلکی و اجسام در زیر سپهر ماه را، از یاد ببریم. در این اجسام اخیر، مادّه چیزی است که هستیش بالقّوه است، اما صورت آن نیز مستقل از مادّه وجود ندارد، بلکه درآن و به‌وسیلهٔ آن وجود دارد، و در واقع بالفعل شدن یکی از قوّه‌های آن مادّه است. اما در یک جرم فلکی، برعکس، مادّه چیزی نیست که بالقّوه وجود دارد، بلکه حامل و موضوع صورت است، ولی موضوعی که بالفعل وجود دارد؛ اما صورت در آن مستقل از ماده وجود دارد؛ به دیگر سخن، بالفعل شدن، قوّه‌ای از آن ماده نیست. بنابراین هنگامی که از یک جرم فلکی، در همانندی با اجسام زیر سپهرماه سخن می‌گوییم، صرفاً برپایهٔ اشتراک اسم است، و درواقع طبایع اجرام فلکی به کلی متمایزند. («گفتار دربارهٔ ...»، فصل 3، به نقل دوئم، IV/547-548). آنگاه ابن رشد می‌افزاید که به همراه ارسطو می‌توان گفت که در یک جرم فلکی، درعین حال چیزی یافت می‌شود که بالقّوه است، بدین معنا که آن جرم، می‌تواند بالقوه جای دیگری را غیر از جای کنونیش اشغال کند، و همان گونه که هر بالقوه‌ای در مادّه‌ای جای دارد، می‌توان گفت که در جرم فلکی نیز مادّهٔ معینی یافت می‌شود، یعنی ماده‌ای که شایستهٔ حرکت مکانی است. بنابراین می‌توان آن مادّه را همچون واسطه‌ای میان مادّهٔ نخستین اشیاءِ زیر سپهرماه ــ که کلاً در حالت بالقوه وجود دارد ــ و فعلیّت محض تلقی کرد. سه بُعد محدود، یک شکل هندسی مشخص، مستقّر در یک وضع معیّن، همه اینها چیزهای در فعلیّت محضند، بی‌آنکه با هیچ بالقوه‌ای آمیخته باشند. جرم فلکی به وسیلهٔ توانایی تغییر مکان، بدون تغییر شکل، دارای گونه‌ای مادّه و در کنار آن فعلیت محض است. پس قوه نیز، مانند مادّه، دارای درجاتی است. اجرام فلکی، برفراز خود، همچنین دارای محرکّی هستند که در آن دیگر هیچ

---

1 – Prōtè hulè

چیز بالقوه‌ای وجود ندارد، و هیچ چیز در آن نمی‌تواند مادّه نامیده شود. اکنون باید دید که بررسی ابن رشد دربارهٔ صورتی که محرِّک اجرام آسمانی است، چگونه است. در درون یک محرک زیر سپهر ماه، صورتی غیرکامل قرار دارد («گفتار دربارهٔ...»، فصل 1). اگر جسم حرکت می‌کند، به خاطر آن است که آن صورت کمال بیشتری کسب کند، آن کمالی که در جسم متحرک، صرفاً بالقوّه است، در هدفی که حرکت به سوی آن می‌گراید، بالفعل می‌شود؛ پس در اینجا دو صورت یافت می‌شود، یکی آنکه علّت فاعلی حرکت جسم است، و دیگری آنکه در آن علت غایی است. اما در اجرام فلکی چنین نیست؛ صورت آن اجرام حاصل از بالفعل شدن مادهٔ تشکیل دهندهٔ آنها نیست. این صورت، دیگر مستعد بالفعل شدن کم و بیش کامل و کسب کمالی کم و بیش عظیم نیست؛ پس دیگر نمی‌توان میان صورت ناکامل که محرک جسم است و صورت کامل که هدف گرایش حرکت است، تمایزی یافت. علت فاعلی حرکت در اینجا با علّت غایی یکی است؛ صورتی هم که به حرکت می‌آورد با صورتی که حرکت بدان می‌گراید یکی است. حرکتهای زیر سپهر ماه، در لحظه‌ای پایان می‌یابند که علت ناقصه به کمالی می‌رسد که به‌سوی آن می‌گراید، یعنی لحظه‌ای که حرکت به‌هدفش می‌رسد. برای یک جسم معرض پیدایش و تباهی، جاویدانی حرکت تصورناپذیر خواهد بود، زیرا در آن علت محرکه با علت غایی یکی نیست؛ اما اجرام آسمانی می‌توانند جاودانه حرکت کنند [چون در آنها علّت محرکه با علت غایی یکی است]. از سوی دیگر، محرک یک جرم فلکی نیرویی است که قدرت و شدت آن متناهی است، و بدین سبب است که آن نیرو، آن جرم را که جسمی متناهی است، با سرعتی متناهی به‌حرکت می‌آورد؛ بدین سان آن محرِّک نه از لحاظ قدرت، بلکه تنها از لحاظ مدت نامتناهی است، نامتناهی بودن آن عبارت است از تولید حرکتی جاویدان («گفتار دربارهٔ...»، فصل 3، به‌نقل دونْم IV/547-548). این محرّک که در خود متناهی است، باید، با وجود این، به‌آن نامتناهی دست یابد، و واضح است که جز به‌وسیلهٔ یک شوق یا یک گرایش به‌سوی موجودی که برتر از آن است، نمی‌تواند به‌آن نامتناهی برسد. این موجود که همان «نخستین محرّک نامتحرک» است [تعبیری ارسطویی برای «خدا»]، نمی‌تواند نه یک جسم باشد، نه قوه‌ای در یک جسم؛ این موجود یک عقل جدایِ (مُفارِق) از هر ماده‌ای و هر جسمی است؛ و از رهگذر شناخت به‌آن عقل متعالی است که محرِّک جرم فلکی به‌آن شوق می‌یابد، و از این شوق جاویدان است که جاویدانی حرکت حاصل می‌شود. به‌علت این شوق و نیز به‌سبب اشتراک اسم با موجودات جاندار در زیر سپهر ماه، می‌توان نام نَفْس (یا روان) را بر آن صورتی نهاد، که در هر جرم فلکی، شوق می‌ورزد و به‌وسیلهٔ این شوق، جرم فلکی را به‌حرکت می‌اندازد («گفتار دربارهٔ...»، فصل 1). اما در معنای این نامگذاری نباید دچار اشتباه شد و تصور کرد که «نفوس (روانهای) اجرام آسمانی صورتهایی در مادّه‌هایند، یعنی صورتهایی که در مادهٔ نخستین قرار دارند و جاودانگی خود را از صورتهای غیر هیولانی دیگری کسب می‌کنند. در واقع نتیجه این می‌شد که آنچه به‌خودی خود دارای طبیعتی خاص برای جاودانه موجود بودن، نیست، جاودانگی را از موجود دیگری دریافت می‌کند، و این امری است کاملاً ناممکن. طبیعتی که مستعد پیدایش و تباهی است، نمی‌توانسته است از دیگری جاودانگی کسب کند؛ این نکته بر هر کسی که بنیادهای فلسفهٔ ارسطو را در نظر گیرد، آشکار است و اعتقاد به‌خلاف آن خطای مبتدیان در فلسفه است». بدین سان مخالفت ابن رشد با ابن سینا و مکتب نوافلاطونی اسلامی آشکار می‌شود. اما از سوی دیگر، نکته‌ای که در نوشتهٔ ابن رشد مبهم می‌ماند این است که آیا وی برای هر یک از اجرام آسمانی، یک عقل جداگانه قائل است، یا یک عقل یگانه برای همهٔ اجرام آسمانی؟ ظاهراً وی در این نوشته، همیشه از علّت بخشندهٔ جاودانگی به‌حرکت آسمان به‌شکل مفرد تعبیر می‌کند: عقل‌شوق‌انگیز، محرِّک نامتحرک و مطلقاً عاری از هیولیٰ. اما از سوی دیگر، ارسطو نیز در کتاب هشتم «فیزیک» (طبیعت) و در اکثر فصلهای کتاب «دربارهٔ آسمان» و در متافیزیک خود، همین گونه سخن می‌گوید. بر روی هم متن «گفتار دربارهٔ جوهر جرم فلکی» مشخص نمی‌کند که آیا هر جرم فلکی دارای عقلی است، یا همهٔ آسمان در زیر تنها یک نخستین محرک نامتحرک قرار دارد (برای همهٔ این گزارش، نک: دونْم IV/534-551). اما باور واقعی ابن رشد این نیست که همهٔ کیهان دارای تنها یک نخستین محرک نامتحرک است. وی این مسأله را در «تفسیر بزرگ» خود بر متافیزیک ارسطو بررسی می‌کند و در یک جا می‌گوید «پس در جرم آسمانی نیرویی (قوه‌ای) یافت نمی‌شود جز نیروی مکانیٔ فقط، و اگر نیرویی که به‌وسیلهٔ آن با این حرکت جاودانی (سرمدی) حرکت می‌کند، در خودِ آن است، از دو وجه بیرون نیست، یا (آن نیرو) متناهی است یا نامتناهی؛ اگر نامتناهی است، لازم است که حرکتش در این آنْ (زمان حال) باشد، و اگر متناهی است، ممکن است که جرم آسمانی به‌سکون برسد. اما روشن شده است که به‌سکون نمی‌رسد، پس به‌وسیلهٔ نیرویی که در آن است حرکت نمی‌کند، بلکه به‌وسیلهٔ نیرویی حرکت می‌کند که اصلاً در موضوعی نیست. اما می‌توان پرسید که اگر با نیرویی حرکت می‌کند که فعل آن نامتناهی است، پس تحریک آن نیرو این جرم را ضرورتاً باید بیرون از زمان باشد، آنگونه که شما فرض کردید، یعنی اگر (نیرو) در خودش باشد. پاسخ این است که بگویید: دربارهٔ این حرکت روشن شده است که بر هم نهاده‌ای از دو محرِّک است، یک محرِّکی که تحریک آن متناهی است، و این همان نَفْسی است که در آن (جرم آسمانی) است، و دیگری محرکی که تحریک آن نامتناهی است، و این نیرویی است که در مادّه نیست» (*تفسیر مابعدالطبیعه*، ۱۶۲۹/۳ ـ ۱۶۳۰). سپس ابن رشد در جای دیگری می‌افزاید «نیروهای محرک اجسام جاویدان، ممکن است جاودانه به‌حرکت آورند یا جاودانه به‌حرکت نیاورند. اما اینکه جاودانه محرک نباشند، آنگاه فرض این است که آنچه اینها به‌سوی آن حرکت

می‌کنند، یعنی نخستین محرِک، دچار دگرگونی می‌شود، به‌گونه‌ای از گونه‌های دگرگونی، اما اگر آنها جاودانه متحرکند، آنگاه آنچه اینها به‌سوی آن حرکت می‌کنند، به‌هرگونه از گونه‌های دگرگونی، نادگرگون شدنی است، و بدین سان آن اصلاً جسم نیست. پس اگر یک متحرک ازلی وجود دارد، باید به‌وسیلهٔ نیرویی در آن حرکت کند، که از محرّکی می‌رسد که دچار هیچ گونه از گونه‌های دگرگونی نمی‌شود، و آنچه دارای این صفت است، ناگزیر دارای مادّه نیست؛ این است معنای گفتهٔ ارسطو که: هر فعل نامتناهی از یک نیروی نامتناهی، یعنی (نیرویی) که فعلش نامتناهی است، صادر می‌شود و نه از نیرویی متناهی، که فعلش متناهی است» (همان، ۱۶۳۷/۳ ـ ۱۶۳۸). بدین سان ابن رشد آنچه را که در «گفتار دربارهٔ جوهر جرم فلکی» مبهم و ناتمام گذارده بود، کامل می‌کند. ما دنبالهٔ این مبحث را در جای دیگری از تفسیر وی بر متافیزیک ارسطو می‌یابیم، آنجا که می‌گوید «هر متحرکی دارای محرّکی اَزَلی است که خود حرکت نمی‌کند، و هر حرکت سَرمَدی دارای محرکی سرمدی است که خود حرکت نمی‌کند و یگانه است، زیرا حرکت یگانه باید دارای محرّکی یگانه باشد، وگرنه متصل و یگانه نمی‌بود. ولی ما در آسمان حرکتهای بسیاری می‌بینیم ــ غیر از حرکتی که برای کُلّ آسمان است و دربارهٔ آن می‌گوییم که نخستین جوهری که نامتحرّک است، آن را به‌حرکت می‌آورد ــ و آنها حرکتهای ستارگان سرگردان (یعنی سیّار)اند (الكواكِبُ المُتَحیِّرة، ترجمهٔ عربی تعبیر یونانیان)، و روشن است که این حرکتها سرمدیند، زیرا اجزایی از یک جسم سرمدیند (یعنی کلّ آسمان) که ایست ندارد و حرکت آن را نیز پایانی نیست ــ چنانکه دربارهٔ آن در دانش طبیعی توضیح داده شده است [در اینجا ابن رشد به‌برهان بر بی‌آغازی و بی‌انجامی جهان اشاره می‌کند، آنگونه که ارسطو در کتاب یکم، فصل دهم نوشته‌اش «دربارهٔ آسمان» آورده است]. پس ناگزیر هر یک از این حرکات باید دارای محرّکی باشد که به‌ذات خود نامتحرک است، و جوهر آن سَرمَدی است» (*تفسیر مابعدالطبیعة*، ۱۶۴۴/۳ ـ ۱۶۴۵).

ابن رشد بر پایهٔ استدلالهای ارسطویی در جای دیگری می‌گوید «پس از روشن کردن این نکته که یک جوهر ازلی وجود دارد که اصلاً در مادّه نیست، وی (یعنی ارسطو) آغاز می‌کند به‌بررسی این امر که آیا این جوهر موجود یکی است یا بسیار، و اگر بسیار است، شمار آن چند است» (همان، ۱۶۴۱/۳). ما عقیدهٔ ابن رشد را در این باره در دنبالهٔ تفسیر وی بر گفته‌های ارسطو می‌یابیم، در آنجا که می‌گوید: پس روشن است که شمار جوهرهای محرّک باید به‌شمار حرکتها باشد، به‌دلایلی که گفته شد، و این محرّکها باید طبعاً سرمدی و به‌ذات خود نامتحرک باشند و دارای اجسام نباشند، به‌دلایلی که گفته شد (همان، ۱۶۴۵/۳). از این گفته‌ها کاملاً آشکار می‌شود که نزد ابن رشد نیز، همچون نزد ارسطو، شمار محرکهای نامتحرک، یعنی عقلهای مجرّد از مادّه، به‌همان شمار اجرام آسمانی است. و در این همبستگی ابن رشد به‌انتقاد از نظریات کسانی مانند فارابی، ابن سینا و غزالی می‌پردازد و آنها را نفی می‌کند. این ملاحظات ابن رشد، از آن رو که موضع‌گیری ناب ارسطویی وی را نشان می‌دهد، دارای اهمیت بسیار است و شایسته است که نظریات وی را در اینجا نقل کنیم. وی در جایی از همان تفسیر می‌گوید «اما آنچه که متأخران [یعنی فارابی و ابن سینا] گفته‌اند که جوهری نخستین وجود دارد که اَقدَم از محرک کُلّ است، سخنی است باطل، زیرا هر یک از این جوهرها مبدئی برای یک جوهر محسوس است، بدان سان که هم محرک است هم غایت، و از این روست که ارسطو می‌گوید اگر جوهرهایی وجود می‌داشتند که محرّک نبودند، کار و فعل آنها بیهوده می‌بود. اما آنچه که ایشان را بر این گمان برانگیخته بود، قیاسی است که هرکس کمترین تمرینی در این دانش داشته باشد، از فساد و نادرستی آن آگاه می‌شود. ایشان می‌گویند که از امر این عقلها آشکار می‌شود که بعضی از آنها پیامد بعضی دیگرند، همان‌گونه که معلول پیامد علّت و مُسَبَّب پیامد مُسَبِّب است، و جوهر نخستین باید مطلقاً یگانه و مطلقاً بسیط باشد، و از یگانه و بسیط جز یکی صادر نمی‌شود یا از پی آن (جز یکی) نمی‌آید؛ پیامد محرک آسمان یکم خودِ آسمان یکم است و محرک فلکی که به دنبال آن می‌آید، باید غیربسیط باشد زیرا دارای علتی است مقدّم بر خودش. اما این گفته و باور، فریبنده و نادرست است، زیرا اصلاً صدوری یا لزومی یا فعلی یافت نمی‌شود تا بگوییم که فعل یگانه باید از فاعل یگانه ناشی شود، بلکه در اینجا علتی هست و معلولی، همان گونه که می‌گوییم معقول علّتِ عاقل است. و اگر چنین است، هیچ مانعی ندارد که آنچه بذاته عقل و معقول است، علّت موجودات گوناگون باشد، از آن رو که انحاء گوناگونی از آن تعقل می‌شوند، و چنین است هنگامی که آن عقلها انحاءِ گوناگونی از تصور را داشته باشند. بنابراین آنچه از نخستین محرّک که محرّک جرم آسمان و علّتی در همان آسمان است، تصور می‌شود، غیر از آن است که از آن همچون محرّک، مثلاً فلک زحل تصور می‌شود، و به همین سان در هر یک از افلاک دیگر؛ مقصودم این است که کمال هر یک از آنها در تصور علّتی است که ویژهٔ آن است و نیز در تصور علت نخستین؛ و بدین سان همهٔ حرکات آنها یک چیز را دنبال می‌کنند، و آن نظام موجود در کُلّ است» (همان، ۱۶۴۸/۳ـ۱۶۴۹). ابن رشد در پایان این مبحث نظام کل جهانی را بدین شکل تصویر می‌کند «وضع در همکاری اجرام آسمانی، در آفرینش و نگهداشت آنچه از موجودات یافت می‌شود، مانند وضع مردمان در یک نظام سیاسی پسندیده است، که همه در آن برای استقرار یک سیاست فاضلهٔ مدنی همکاری می‌کنند، در حالی که در اعمالشان از آنچه رئیس اول انجام می‌دهد، پیروی می‌کنند، یعنی اعمالشان را تابع و خادم کردار رئیس اول قرار می‌دهند. همان گونه که رئیس اول در شهرها ناگزیر دارای کردار ویژه‌ای است که باید شریف‌ترین کردارها باشد، وگرنه عاطل و باطل می‌بود، و این کردار است که همهٔ کسانی که فرودست رئیس اوّلند، باید از آن پیروی کنند، و همان گونه که این ریاستها باید دارای یک ریاست اول باشند پس کردارهای رئیسان نیز

ناگزیر باید پیرو یک کردار اوّل باشد. به همین گونه است در مورد هنرها و صنعتهایی که در ساختن یک مصنوع همکاری می‌کنند و برخی در زیر برخی دیگر قرار دارند، اما همهٔ آنها به یک صنعت می‌رسند، مانند بسیاری از هنرهایی که در خدمت هنر اسب‌سوارینند. وضع این اجسام (آسمانی) با صورتهای معقولشان که آنها را به حرکت می‌آورند، نیز باید به این سان فهمیده شود » (همان، ۱۶۵۰/۳ـ۱۶۵۱). در این همبستگی شایسته است که به انتقاد ابن رشد از نظریهٔ «فیض» یا «صدور» ـــ که بنیاد آن نظریه‌ای نوافلاطونی است و فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا آن را در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی خود گنجانده بودند ـــ اشاره کنیم. شمّ ارسطویی ـ مشّایی ابن رشد همواره در برابر عناصر غیرارسطویی حساسیّت نشان می‌دهد. در این مورد نیز وی در درگیری با غزالی می‌گوید «اما آنچه که وی (غزالی) از فیلسوفان دربارهٔ ترتیب فَیَضان مبادی مُفارِق (جدا از مادّه) و شمار آنچه که از یکایک آن مبادی فائض می‌شود، حکایت می‌کند، چیزی است که هیچ برهانی در تأیید و تحدید آن نمی‌تواند اقامه شود، و بنابراین تحدیدی هم که (غزالی) ذکر می‌کند، در کتابهای پیشینیان یافت نمی‌شود؛ اما همهٔ (فیلسوفان) در این باره همنوایند که همهٔ مبادی، چه مُفارِق چه غیرمفارق فائض از مبدأ نخستینند، و به وسیلهٔ فیضان این نیروی یگانه، جهان در کلیّت آن یکی شده است و همهٔ اجزای آن به واسطهٔ آن (نیرو) بهم پیوسته‌اند، بدان سان که کل جهان هدفش یک فعل است، چنانکه در تن یک حیوان روی می‌دهد، که دارای نیروها، اندامها و افعال گوناگون است؛ و در واقع جهان بنابر عقیدهٔ دانایان یکی است و به وسیلهٔ یک نیرویی یگانه که در آن است، موجود شده است که فائض از مبدأ نخستین است؛ زیرا آسمان نزد دانایان به تمامی مانند حیوانی یگانه است، و حرکت روزانه‌ای که در همهٔ آن یافت می‌شود، مانند حرکت کُلّی برای حیوان در مکان است، و حرکتهایی که در بخشهای آسمان یافت می‌شود، مانند حرکتهای جزئی اعضاء حیوان است. و آن دانایان قبلاً این نکته را مبرهن کرده بودند، که در حیوان نیرویی یگانه هست که به یاری آن یکی می‌شود و به یاری آن همهٔ نیروهایی که در آن (حیوان)اند هدفشان یک فعل است که همانا تندرستی و سلامت حیوان است، و همهٔ این نیروها، پیوسته به آن نیروی فائض از مبدأ نخستینند، و اگر چنین نمی‌بود، اجزاء آن از هم پراکنده می‌شدند و یک چشم برهم زدن نیز برجای نمی‌ماندند. پس اگر لازم است که در یک حیوان، نیرویِ یگانهٔ روحانی و ساری در همهٔ اجزای آن باشد، که به یاری آن (نیرو) کثرت موجود در آن حیوان از نیروها و اجسام به صورتی یگانه درمی‌آیند، چنانکه دربارهٔ اجسام موجود در آن می‌توان گفت که همه یک جسم است، و نیروهای موجود در آن یک نیروست، و نیز اگر نسبت افراد موجودات به جهان در کُلّ آن، نسبت اجزاء یک حیوان به همان یک حیوان است، پس ناگزیر حال همهٔ نیروها در اجزاء حیوانی و در نیروهای محرّک نفسانی و عقلی (آن حیوان یگانه، یعنی جهان) نیز باید چنین باشد، یعنی در آنها باید نیروی روحانی یگانه‌ای باشد که به یاری آن همهٔ نیروهای روحانی و جسمانی بهم پیوسته‌اند، و در همهٔ آنها به یکسان ساری است. اگر چنین نمی‌بود، هیچ نظام و ترتیبی وجود نمی‌داشت، و این است معنای این آیه کـه « خداوند آسمانها و زمین را نگه می‌دارد تا از میان نروند» (فاطر /۴۱/۳۵)، و از سَرَیان نیرویی یگانه در بسیاری چیزها لازم نمی‌آید که در آن نیرو کثرتی باشد، چنانکه کسانی گمان داشته‌اند و گفته‌اند: از مبدأ نخستین، نخست «یکی» فائض شد و سپس از آن «یکی» کثرتی فائض شد؛ زیرا این گمان را هنگامی می‌توان داشت که فاعلِ در غیر هیولیٰ به فاعلِ در هیولیٰ همانند شود. بنابراین اگر نام فاعل به کسی که در غیرِ مادّه و کسی که در مادّه (فاعل) است گفته شود، تنها به اشتراک اسم است. بدین‌سان امکان صدور کثرت از واحد بر تو روشن می‌شود. همچنین وجود دیگر مبادی مفارق به نحوه‌هایی است که آن (مبدأ نخستین) را تصور می‌کنند، و ناممکن نیست که چیزی خودش یگانه باشد، در حالی که چیزهای بسیاری تصورات گوناگون از آن داشته باشند، همان‌گونه که ناممکن نیست که از کثرت، تصوّر یگانه‌ای وجود داشته باشد. و در واقع می‌یابیم که همهٔ اجرام آسمانی در حرکت روزانه‌شان، و نیز سپهر ستارگان ثابت (فلک ثوابت) همان صورت یگانه را تصور می‌کنند و همه، در این حرکت (روزانه) از سوی محرّکی یگانه، که محرّک سپهر ستارگان ثابت است، به حرکت می‌آیند؛ و نیز می‌یابیم که آنها دارای حرکتهای ویژهٔ گوناگونی هستند. بنابراین لازم است که حرکات آنها از سوی دو محرکِ از جهتی مختلف و از جهتی متّحد باشند، یعنی از جهت پیوند حرکاتشان به حرکت سپهر نخستین (فلک اول). و این چنان است که اگر کسی بپندارد که با از میان رفتن عضوی مشترک یا نیروی حیاتی مشترکی در حیوان، همهٔ اعضاء و همهٔ نیروهای آن از میان می‌روند، به همین‌سان است در مورد فلک، از لحاظ اجزاء و نیروهای محرک آن و بر روی‌هم در مورد مبادی جهان و اجزاء آن در پیوند با مبدأ نخستین و پیوند بعضی با بعضی دیگر. از سوی دیگر، نزد فیلسوفان، جهان همانندترین چیزی است به یک نظام دولتی (مدینه)؛ زیرا همان‌گونه که نظام دولتی بر یک فرمانروا (رئیس) و بسیاری سرپرستیهای دیگر و تابع فرمانروای اول، استوار است، کار جهان نیز نزد ایشان (فیلسوفان) به همان‌گونه است؛ زیرا چنانکه در نظام دولتی، سرپرستیهای دیگر با فرمانروای اوّل مرتبطند، یعنی بدان‌سان که رئیس اول مسلط بر یکایک آن سرپرستیهاست، از لحاظ هدفهای آنها و ترتیب کارهای آنها برای رسیدن به این هدفهایی که سرپرستیها به خاطر آنها وجود دارند، به همان‌سان است کار فرمانروای نخستین در جهان، در پیوند با دیگر سرپرستیها. و این نکته نزد فیلسوفان روشن است که آن کسی که به موجودات جدایِ از مادّه (هیولیٰ) هدف می‌بخشد، همان کسی است که به آنها هستی می‌بخشد، زیرا (نزد ایشان) صورت و هدف (غایت) در این‌گونه از موجودات یکی و همان است، و آن کسی که به این موجودات هدف می‌بخشد، همان کسی است که به آنها صورت می‌بخشد، و آن کس که صورت می‌بخشد، همو فاعل

آنهاست و آن کسی هم که به این موجودات هدف می‌بخشد، همو فاعل است؛ از این‌رو آشکار می‌شود که مبدأ نخستین مبدأ همهٔ این مبادی است، و او فاعل و صورت و غایت است. اما حال وی در پیوند با موجودات محسوس، از آن‌رو که وی آن کسی است که به آنها وحدانیّت می‌بخشد و این وحدانیّت در آنها علت کثرتی است و آن (کثرت) را یگانه و مرتبط می‌سازد، پس (آن مبدأ نخستین) مبدأ همهٔ آنها شده است، در حالی که فاعل و صورت و غایت است، و همهٔ موجودات به وسیلهٔ حرکتشان به سوی وی، هدفشان را می‌جویند، و این حرکتی است که بدان وسیله آنان هدفهایشان را که به خاطر آنها آفریده شده‌اند، می‌جویند؛ این حرکت برای همهٔ موجودات از روی طبع، اما برای انسان از روی اراده است، و از این روست که انسان از میان موجودات دیگر، مُکَلَّف و امانتدار شده است، و این است معنای گفتهٔ خداوند: «ما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، اما آنها از کشیدن بار آن سرباز زدند، ولی آدمی آن را کشید، به راستی که وی بسیار ستمکار و بسیار نادان است» (احزاب / ۷۲/۳۳)، اما فیلسوفان، تنها چنین می‌گویند که این سرپرستیهایی که در جهان یافت می‌شوند، هر چند همه صادر از مبدأ نخستینند، ولی بعضی بی‌میانجی از وی صادر شده‌اند و بعضی با میانجی از راه سلوک و بالارفتن از جهان زیرین به سوی جهان زَبَرین. و این از آن روست که ایشان چنین یافتند که برخی از اجزاءِ سپهر به خاطر حرکت برخی دیگر از اجزاء است، و در هر مورد، این حرکت را به یک مبدأ نخستین نسبت دادند، تا اینکه سرانجام به مبدأ نخستین مطلق رسیدند و برایشان آشکار شد که نظام دیگری هست و فعلی دیگر که همهٔ موجودات یکسان در آن شرکت دارند. اما آگاه شدن از ترتیبی که مشاهده‌گران در موجودات، هنگام پیشرفت به سوی شناخت مبدأ نخستین ادراک می‌کنند، دشوار است، و آنچه که عقلهای انسانی از آن ادراک می‌کنند، مُجمَلی از آن است. اما آنچه که فیلسوفان را به این باور برانگیخت که سلسلهٔ مراتبی در مبادی در پیوند با مبدأ نخستین، هماهنگ با ترتیب مکانی افلاک آنها، وجود دارد، این بود که دیدند که سپهر برترین از کارش چنین پیداست که اشرف است از آنچه در زیر اوست، و سپهرهای دیگر پیرو حرکت اویند، و بدین خاطر به آنچه که از ایشان دربارهٔ ترتیب به حسب مکان حکایت می‌شود، معتقد شدند. اما ممکن است کسی بگوید که شاید این ترتیبی که در سپهرهاست به خاطر فعالیت آنهاست نه به خاطر ترتیب در مکان؛ زیرا چون به نظر می‌رسید که افعال و حرکات این ستارگان، یعنی سیّارات، به سبب حرکت خورشید است، پس شاید محرکهای آنها در تحریکهایشان از حرکت خورشید پیروی می‌کنند، و تحرُّک خورشید از سوی مبدأ نخستین است. بدین علت در این مسأله نه مقدمات یقینی، بلکه تنها اظهاراتی یافت می‌شوند که کم و بیش شایسته‌تر و پذیرفتنی‌ترند» (*تهافت التهافت*، ۲۲۹-۲۳۴). بدین سان ابن رشد نظریهٔ صدور عقلها را، که فارابی و ابن‌سینا به میان آورده بودند، نفی می‌کند. براین پایه جای شگفتی نیست که وی بانظریهٔ «الواحدُ لایَصدُرُ عَنهُ اِلّاالواحدُ» (از یکی جز یکی صادر نمی‌شود) نیز سرسختانه بستیزد و آن را نفی کند. وی در معارضه با غزالی می‌گوید «اگر فیلسوفان چنین گفته باشند، پس بایستی معتقد می‌بودند که در نخستین معلول کثرتی بی‌پایان وجود دارد، و ضرورتاً می‌بایستی از ایشان پرسید که در معلول اول کثرت از کجا آمده است؟ و همان گونه که می‌گویند که از واحد کثیر صادر نمی‌شود، همچنین می‌باید بپذیرند که کثیر هم از واحد صادر نمی‌شود. اما گفتهٔ شما که از واحد جز واحدی صادر نمی‌شود متناقض با گفتهٔ شماست که آنچه از واحد نخستین صادر شد، چیزی بود دارای کثرت، زیرا از واحد باید واحدی صادر شود، مگر اینکه بگویند هر واحدی از آن کثرتی که در معلول نخستین بوده است، یک اوّل است، و بنابراین اوّلها می‌باید کثیر باشند؛ و بسیار جای شگفتی است که این نکته چگونه برابونصر (فارابی) و ابن‌سینا پنهان مانده بود، زیرا ایشان نخستین کسانی بودند که این افسانه‌های یاوه را گفتند و مردم از ایشان تقلید کردند و این گفته را به فیلسوفان نسبت دادند. زیرا هنگامی که ایشان می‌گویند کثرت موجود در مبدأ دوم ناشی از اندیشیدن آن به خود و اندیشیدن به دیگری است، برای ایشان لازم می‌آید که ذات آن (مبدأ دوم) دارای دو طبیعت، یعنی دو صورت باشد؛ وای کاش می‌دانستیم که کدام یک صادر از مبدأ نخستین است و کدام یک نیست! و همچنین است اگر در این باره بگویند که (مبدأ دوم) ممکن به خود (بذاته) است اما واجب از دیگری، زیرا طبیعت ممکن ناگزیر باید غیر از طبیعت واجبی باشد که آن را از واجب‌الوجود، کسب می‌کند. اما طبیعت ممکن نمی‌تواند به صورت واجب درآید، مگر اینکه طبیعت ممکن به طبیعت ضروری منقلب گردد، و بنابراین در طبایع ضروری اصلاً امکانی وجود ندارد، چه آنها به خود ضروری باشند چه به غیر. همهٔ اینها افسانه‌هایی یاوه و گفته‌هایی اند که ضعیف‌تر از گفته‌های متکلمانند، همه چیزهایی‌اند داخل شده در فلسفه، که هماهنگ با اصول فیلسوفان نیست، و همه گفته‌هایی‌اند که به مرتبهٔ اِقناع خطابی هم نمی‌رسند تا چه رسد به اِقناع جَدَلی. بنابراین درست است آنچه که غزالی درجاهای متعددی از کتابهایش می‌گوید که دانش (متافیزیک) ایشان (یعنی فارابی و ابن‌سینا) تخمینی و گمانی (ظَنّی) است» (*تهافت التهافت*، ۲۴۵-۲۴۶). اما اکنون می‌توان پرسید که عقیدهٔ خود ابن‌رشد دربارهٔ علت کثرت در جهان هستی چیست؟ وی در جای دیگری از همین کتاب به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید «گروههای فیلسوفان در این باره یکی از سه پاسخ را داده‌اند: یکی اینکه کثرت از سوی مادّه (هیولیٰ) آمده است، دوم اینکه (کثرت) از سوی افزارها (آلات) آمده است، و سوم اینکه (کثرت) از سوی میانجیها (وسائط) آمده است؛ و از پیروان ارسطو حکایت شده است که ایشان این گفته را که علت کثرت را در میانجیگری (توسط) قرار می‌دهند، درست دانسته و پذیرفته‌اند. اما من می‌گویم که پاسخ برهانی به آن پرسش در این کتاب (یعنی *تهافت التهافت*) ممکن نیست. ولی با اینهمه ما نه نزد ارسطو و نه نزد کسانی که از مشّائیان باستان مشهورند،

این گفته را که منسوب به ایشان است، نمی‌یابیم، مگر نزد فرفوریوس صوری، نویسندهٔ «مدخل دانش منطق». اما آن مرد در شمار تیزهوش‌ترین فیلسوفان نبوده است. ولی آنچه نزد من هماهنگ با اصول (مشّاییان) علّت کثرت است، هر سه علتهاست، یعنی: میانجیها، و استعدادها و افزارها، و ما پیش از این توضیح داده‌ایم که چگونه همهٔ اینها وابسته به واحدند و به آن باز می‌گردند؛ زیرا هریک از آنها به وسیلهٔ وحدتی محض وجود دارد که علّت کثرت است، چون به نظر می‌رسد که علّت کثرت عقلهای مُفارِق، اختلاف طبایع آنهاست که آنچه را که از مبدأ نخستین تعقل می‌کنند پذیرا می‌شوند و از وی وحدانیّتی به دست می‌آورند که در خود، فعل واحدی است، اما از رهگذر کثرت پذیرنده‌ها (قوابل) کثیر می‌شود، درست مانند وضع فرمانروایی که سرپرستیهای (رئاسات) بسیار زیردست او هستند، یا هنری که در زیر آن هنرهای بسیاری جای دارند. ما این نکته را در جای دیگری غیر از اینجا بررسی خواهیم کرد، و اگر چیزی از آن روشن شود، چه بهتر، وگرنه باید به وحی متوسل شویم » (*تهافت التهافت*، ۲۵۹ـ۲۶۰).

عقل و ایمان، دین و فلسفه: یکی از دست‌آوردهای مهم ابن رشد، کوشش وی برای نشان دادن هماهنگی میان جهان‌بینی دینی و فلسفی، و به دیگر سخن آشتی دادن عقل و ایمان است. در این زمینه، به تعبیر لِئون گوتیه «ابن رشد با نظریهٔ خود، چیزی کمتر از این را منظور ندارد که در اسلام، از یکسو میان دین (دین، نه کلام) و فلسفه، و از سوی دیگر میان فرقه‌های سیاسی ـ دینی، صلحی همیشگی برقرار سازد، تا با کاربرد نظریهٔ وی، این فرقه‌ها درآینده، پس از وی، فرصت شکل گرفتن را از دست بدهند» (ص 21). این داوری را متنی از خود ابن رشد تأیید می‌کند. وی در آغاز کتاب *مَناهِجُ الادلة فی عقائدِ المِلّة* می‌گوید «منظور من این است که، در این کتاب ظاهر عقایدی را که شرع قصد داشته است عامهٔ مردمان را به آنها برانگیزد، پژوهش کنم، و در همهٔ این کار، مقصد شارع (ص) را به حسب کوشش و توانایی جست و جو کنم، زیرا انسانها، در این معنا، در این شریعت سخت پریشان شده‌اند، تا بدانجا که فرقه‌های گمراه و گروههای گوناگونی پدید آمده‌اند، که هریک از آنها باور دارد که تنها او بر شریعت آغازین است. و هرکس مخالف اوست، یا بدعتگذار است یا کافر که خون و مالش مباح است. همهٔ اینها به دور از مقصد شارع است، و علّتِ آن، گمراهی گریبانگیر ایشان از فهمیدن مقصد شریعت است » (ص ۱۳۳). بدین سان ابن رشد به منظور از میان برداشتن درگیریهای ساختگی میان جهان‌بینی فلسفی و دینی، که پیش از همه از سوی متکلمان عنوان شده و سپس غزالی به آتش آن دامن زده بود، دو نوشتهٔ مهم پدید آورده است: *فَصلُ المَقال وتَقریر مابَین الحِکمَة والشَّریعَة مِنَ الاتّصال* و (*الکَشفُ عن*) *مَناهِج الادلة فی عَقائدِ المِلّة*. در کنار این دو نوشته، ابن رشد در معارضات خود با غزالی در کتاب *تهافت التهافت* خود نیز، جا به جا به پیوند میان عقل و ایمان و دین وفلسفه پرداخته است. هستهٔ مرکزی نظریات ابن رشد در این زمینه این است که فلسفه ویژهٔ نخبگان و شریعت برای همگان یا عامّهٔ مردمان و به تعبیر خود وی، برای «جمهور» است. هدف دین یا شریعت، سعادت عامّهٔ مردمان و هدف فلسفه سعادت بعضی از مردمان است، یا چنانکه خود وی می‌گوید «فلسفه هدفش تعریف سعادت عقلی بعضی از انسانهاست، و اینانند که باید حکمت را بیاموزند، اما شرایع قصدشان آموزاندن همهٔ مردمان است » (*تهافت التهافت*، ۵۸۲). براین پایه، ابن رشد بارها تأکید می‌کند که مسائل فلسفی را نباید با مسائل ایمانی و اعتقادی خلط کرد، زیرا چنانکه در یک جا تصریح می‌کند «آمیختن فلسفه با دین یکسان به هر دو آسیب می‌رساند و مذهب ارسطو را ویران می‌سازد» («تفسیر بزرگ» برکتاب *فیزیک* ارسطو، ترجمهٔ لاتینی «مجموعهٔ آثار ارسطو»، IV/1,3). و این از آن روست که فلسفه تنها با عقل و مبانی عقلی سروکار دارد، اما دین برپایه وحی و عقل هر دو استوار است. عقل آدمی را مرزهای معینی است که نمی‌تواند از آنها تجاوز کند. ابن رشد با تأکید این نکته و همچون فیلسوفی راستین که سخن درست یا حقیقتی را از هر جا و نزد هرکس بیابد به آن گردن می‌نهد، منصفانه دربارهٔ غزالی می‌گوید «اما گفتهٔ او که: هر چه که عقل آدمی از دریافت آن کوتاه آید، لازم است که در آن به سوی شرع بازگردیم، سخن درستی است؛ از آن رو که شناخت یافته شده به وسیلهٔ وحی همچون مُتَمِّم شناختهای عقل آمده است، یعنی آنچه که عقل از (ادراک) آن ناتوان است، خداوند تعالی آن را به وسیلهٔ وحی به انسان بخشیده است » (*تهافت التهافت*، ۲۵۵). بنابراین، از دیدگاه ابن رشد، مبادی دین وشرع آمیزه‌ای از عقل و وحیند. دین نمی‌تواند و نباید تنها برپایهٔ عقل و مبانی عقلی استوار باشد، زیرا به عقیدهٔ ابن رشد «اگر هنرهای برهانی مبادیشان همانا مُصادرات (پوستولاها) و اصول موضوعه (آکسیومها) است، چه بسا شایسته‌تر است که در شرایع گرفته شده از عقل و وحی نیز چنین باشد. هر شریعتی که برپایهٔ وحی است، عقل با آن آمیخته است، و کسی که بپذیرد که ممکن است دینی تنها به وسیلهٔ عقل وجود داشته باشد، باید بپذیرد که آن دین ضرورتاً ناقص‌تر از دینهایی است که به وسیلهٔ وحی و عقل هر دو پدید آمده‌اند. و همهٔ فیلسوفان در این باره هماهنگند که اصول کردار و عمل باید به نحو تقلیدی گرفته شود، زیرا راهی برای برهان بر ضرورت عمل یافت نمی‌شود، مگر به وجود فضایل ناشی از کردارهای اخلاقی و عملی» (همان، ۵۸۴).

ابن‌رشد در جای دیگری تصریح می‌کند که «بر هر انسانی واجب است که مبادی شریعت را بپذیرد و در آنها از واضع آنها تقلید کند، زیرا انکار آنها و مجادله در آنها تباه کنندهٔ وجود انسان است... و آنچه باید دربارهٔ آنها گفته شود این است که مبادی شریعت اموری الهیند فراتر از عقلهای انسانی و ناگزیر باید بر آنها معترف بود، هرچند با ندانستن علّتهای آنها» (همان، ۵۲۷). سپس ابن‌رشد مرحلهٔ بعدی رشد استکمالی انسان را در پیروی از مبادی شریعت بیان می‌کند و می‌گوید «اگر انسان هماهنگ با فضایل دینی رشد کند مطلقاً با فضیلت می‌شود،

و اگر زمان (عُمر) و سعادت نصیب وی شوند تا اینکه از دانایان استوار در دانش گردد و چنان روی دهد که بتواند مبدئی از مبادی شریعت را تأویل کند، وظیفهٔ اوست که این تأویل را آشکار نسازد، و دربارهٔ آن همان را بگوید که خداوند سبحان گفت: و استواران در دانش می‌گویند ما به آن ایمان داریم، همه از سوی پروردگار است (آل‌عمران ۷/۳/۷)» (*تهافت‌التهافت*، ۵۲۸).

نظریات و بررسیهای ابن‌رشد را دربارهٔ هماهنگی میان دین و فلسفه، بیش از هرجا در کتاب *فصل المَقال* او می‌یابیم. ابن‌رشد در این نوشته سخن را با این پرسش آغاز می‌کند که: آیا پرداختن به فلسفه و دانش منطق از دیدگاه شرع مباح است، یا ممنوع یا توصیه شده؟ کار فلسفه چیزی نیست جز نگرش و پژوهش دربارهٔ موجودات از لحاظ دلالت آنها بر سازنده‌ای که همهٔ آنها ساخته‌های اویند. پس شناخت سازنده باید از راه شناخت ساخته‌هایش حاصل شود، و شناخت به ساخته‌ها هرچه کامل‌تر باشد، شناخت به سازنده نیز کامل‌تر است. از سوی دیگر، شرع نیز مردمان را به اندیشیدن دربارهٔ موجودات و پژوهش عقلی و شناختن آنها به وسیلهٔ عقل، تشویق کرده است و در قرآن نیز آیات بسیاری در این‌باره آمده است مانند «فَاعتَبِروا یا اولی‌الأَبصار» که صریحاً کاربرد قیاس عقلی یا قیاس عقلی و شرعی هردو را واجب می‌شمارد. اکنون از آنجا که شرع نگرش و اندیشیدن دربارهٔ موجودات را به وسیلهٔ عقل واجب می‌داند، و نیز از آنجا که اندیشیدن چیزی نیست جز استنباط مجهول از معلوم و بیرون کشیدن آن از این و این‌کار نیز از راه قیاس یا استدلال دست می‌دهد، پس نگرش و پژوهش موجودات را باید بر پایهٔ قیاس عقلی نهاد؛ و آشکار است که این‌گونه از نگرش که شرع ما را بر آن فراخوانده و تشویق کرده است، کامل‌ترین انواع قیاس یا استدلال است که «برهان» نامیده می‌شود. بنابراین از آنجا که شرع ما را به شناخت خداوند و دیگر موجودات وی از راه برهان تشویق کرده است، و هرکس بخواهد به این شناخت برهانی دست یابد، ناگزیر از آن است که نخست انواع برهانها و شرایط آن را بیاموزد و فرق میان قیاس برهانی را با قیاس جَدَلی، قیاس خطابی و قیاس مُغالِطی بیابد، و این‌کار نیز انجام شدنی نیست، مگر اینکه پیش از آن بداند که قیاس مطلق و انواع آن چیست، و بار دیگر باید قبلاً اجزاء قیاس را بشناسد که همان مقدمات و انواع آنهاست؛ پس هرکسی که به شرع باور دارد و بخواهد دربارهٔ موجودات به نظر و اندیشیدن بپردازد، ناگزیر است که پیش از آن این چیزها را بشناسد که در واقع به جای کار افزارها برای انجام دادن کاری به شمار می‌روند. و نیز همان‌گونه که فقیه از فرمان به کاوش در احکام به وجوبِ شناخت قیاسهای فقهی و انواع آنها پی می‌برد، به همان سان نیز بر «شناسندهٔ» (عارفِ) خداوند واجب است که از فرمان به نظر و پژوهش دربارهٔ موجودات به وجوب شناخت قیاس عقلی و انواع آن پی ببرد، بلکه این‌کار برای او بسی شایسته‌تر است؛ زیرا اگر فقیه از سخن خداوند: «فاعتَبِروا یا اولی‌الأَبصار» به وجوب شناخت قیاس فقهی پی می‌برد، پس چه سزاوارتر است که شناسندهٔ خداوند (عارف بالله) از آن سخن به وجوب شناخت قیاس عقلی پی ببرد. از سوی دیگر نباید گفته شود که این‌گونه از پژوهش و نظر در قیاس عقلی، بدعت است، چون نزد نخستین مؤمنان (صَدرِ اوّل) یافت نمی‌شده است. زیرا نظر در قیاس فقهی و انواع آن نیز چیزی است که پس از نخستین مؤمنان پدید آمده است و بدعت به شمار نمی‌رود (*فصل المقال*، ۵ ـ ۸). آنگاه ابن‌رشد به این نکته می‌پردازد که دیگران پیش از ما به پژوهش دربارهٔ قیاس عقلی پرداخته بوده‌اند، و بنابراین ما باید در این راه از ایشان یاری بگیریم، و این دیگران چه هم‌کیش ما باشند چه ناهم‌کیش، و منظور از «ناهم‌کیش» پیشینیانند که قبل از اسلام بوده‌اند. و چون پیشینیان همهٔ آنچه را که دربارهٔ قیاس عقلی لازم است، کاملاً بررسی کرده‌اند، پس ما باید به کتابهای ایشان دست یازیم و بیابیم که در این‌باره چه گفته‌اند. این امر دربارهٔ همهٔ دانشها، از ریاضیات و فقه نیز صادق است. در همهٔ این دانشها هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند به آنها دست یابد، جز آنکه از کارهای پیشینیان یاری گیرد، تا چه رسد به فلسفه (حکمت) که «هنرِ هنرهاست» (صناعة‌الصَّنائع). پس بر ماست که هرجا نظر و پژوهشی را دربارهٔ موجودات نزد پیشینیان یافتیم، که مطابق با شرایط برهان باشد، در آنچه ایشان گفته‌اند و در کتابهایشان نوشته‌اند، بنگریم، و آنچه را در آنها موافق با حقیقت بود بپذیریم و شاد شویم و سپاسگزار ایشان باشیم، و آنچه را نیز که موافق با حقیقت نیست به آن توجه بدهیم، از آن بپرهیزیم و ایشان را معذور بداریم (همان، ۱۰ ـ ۱۱). سپس ابن‌رشد می‌افزاید که نظر در کتابهای پیشینیان، شرعاً واجب است، زیرا هدف و مقصد ایشان همان هدفی است که شرع ما را به آن تشویق کرده است. بنابراین هرکس که کسی را که شایستهٔ نگریستن و پژوهیدن در آن کتابهاست (کسی که در او دو امر گرد آمده باشد، یکی هوش فطری و دیگری عدالت شرعی و فضیلت اخلاقی) از این‌کار باز دارد و نهی کند، در واقع دری را به روی انسانها می‌بندد که شرع از راه آن مردمان را به شناخت خداوند فراخوانده است، و این دَر، همان نگرشی است که به شناخت راستین خداوند رهنمون می‌شود، و چنین در بستن، نهایت نادانی و دوری از خداوند است. از سوی دیگر، اگر کسی در رهگذر این نگرش، به سبب نقص فطرت یا بدی پرورش یا در پی غلبهٔ شهواتش بر وی، یا نیافتن آموزگاری که وی را در فهمیدن آنچه در آن کتابهاست یاری دهد، یا در پی همهٔ علتها یا اکثر آنها، دچار گمراهی یا لغزشی شد، نباید سبب شود که کسانی را که برای چنان نگرشی شایسته‌اند، از این‌کار منع کنند، زیرا آنگونه زیانهایی که از آن می‌رسد، با لعَرَض بر آن وارد شده است نه بالذّات، و نباید چیزی را که طبعاً و بالذّات سودمند است به خاطر زیانی که بالعَرَض در آن یافت می‌شود، ترک کرد. اما این چیزی که در این هنر (فلسفه) روی داده است در همهٔ هنرها و دانشهای دیگر نیز روی می‌دهد. چه بسیارند فقیهانی، که فقه انگیزهٔ کاهش پرهیزکاری و غرقه شدن ایشان در دنیا می‌شود، بلکه ما اکثر فقیهان را چنین می‌یابیم،

در حالی که هنرشان بالذّات مقتضی فضیلت عملی است (همان، ۱۱ - ۱۲). ابن رشد سپس سخن را ادامه می‌دهد و می‌گوید: اکنون که همهٔ اینها مسلم شد، و نیز از آنجا که ما امّت مسلمان باور داریم که این شریعت الهی ما حق است و همان شریعتی است که ما را به آن سعادتی برانگیخته و فراخوانده که همانا شناخت به خداوند و آفریده‌های اوست، پس رسیدن به این هدف برای هر مسلمانی بر شیوه‌ای از تصدیق قرار گرفته است که سرشت و طبیعت ویژهٔ وی مقتضی آن است، زیرا طبایع انسانها برای تصدیق گوناگون است. بعضی به وسیلهٔ برهان تصدیق می‌کنند، بعضی به وسیلهٔ استدلالهای جَدَلی تصدیق می‌کنند، همان‌گونه که اهل برهان به وسیلهٔ برهان می‌پذیرند، و باز هم در میان انسانها کسانی یافت می‌شوند که به وسیلهٔ استدلالهای سخنورانه و خطابی همان‌گونه می‌پذیرند که اهل برهان به وسیلهٔ دلایل برهانی. بدین‌سان شریعت اسلام هر سه شیوه را برای فراخوانی انسانها به شناخت خداوند و موجودات، توصیه کرده است و این صریحاً در سخن خداوند یافت می‌شود که می‌گوید: (ای پیامبر) مردمان را به سوی پروردگارت فراخوان، از راه حکمت و نیک پند دادن و با ایشان به بهترین شیوه مجادله کن (نحل / ۱۲۵/۱۶). پس چون این شریعت حق است و همگان را به نگرش و پژوهش فرا می‌خواند، که به شناخت حقیقت رهنمون می‌شود، ما امت مسلمان قطعاً می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه از سوی شرع آمده است، نمی‌انجامد، زیرا حقیقت هرگز با حقیقت مخالف نمی‌شود، بلکه موافق آن است و بر آن گواهی می‌دهد. ابن‌رشد در این همبستگی نظریهٔ بنیادی خود را مطرح می‌کند که: شریعت دارای ظاهری و باطنی است. دربارهٔ آنچه که نگرش برهانی ما را به شناخت موجودی رهنمون می‌شود، در شریعت یا از آن موجود سخن گفته شده یا نشده است، اگر گفته نشده است، باز تعارضی نیست و مانند مواردی از احکام است که دربارهٔ آنها نیز سکوت شده، اما فقیه آنها را به وسیلهٔ قیاس شرعی، استنباط می‌کند، اما اگر شرع از آن موجود سخن گفته باشد، از دو حال بیرون نیست، یا ظاهر سخن با آنچه که برهان نیز به آن می‌رسد موافق است یا مخالف؛ اگر موافق است دیگر سخنی نیست، اما اگر مخالف است، آنگاه باید آن را تأویل کرد. در اینجا ابن‌رشد نظریهٔ مهم خود را دربارهٔ «تأویل» مطرح می‌کند. این نظریه را می‌توان بنیاد پژوهشهای وی دربارهٔ هماهنگی میان دین و فلسفه به شمار آورد. وی در تعریف تأویل می‌گوید «تأویل بیرون آوردن دلالت لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی است ــ بی‌آنکه مُخِلِّ شیوهٔ معتاد زبان عربی در این باره باشد ــ مانند نامگذاری چیزی به نام چیزی همانند آن یا علّت آن، یا نتیجهٔ آن یا مقارن آن یا دیگر چیزهایی که در تعریف اقسام سخن مجازی برشمرده شده است» (*فصل المقال*، ۱۴). بنابراین اگر فقیه این شیوه را در بسیاری از احکام شرعی به کار می‌برد، شایسته‌تر است که صاحب دانش برهان آن را به کار برد، زیرا فقیه دارای قیاس ظنّی است، و «شناسنده» (عارف) دارای قیاس یقینی است. پس ما می‌توانیم تأکید قطعی کنیم که آنچه برهان بر آن می‌رسد و ظاهر شرع با آن مخالف است، این ظاهر پذیرای تأویل، هماهنگ با قاعدهٔ تأویل در عربی است. بدین سان می‌توان منقول را با معقول به هم گرد آورد، چنانکه می‌توان گفت که هیچ گفته‌ای در شرع نیست که ظاهر آن مخالف با نتیجهٔ برهان باشد، مگر اینکه چون شرع به دقّت بررسی و در اجزاء دیگر آن کاوش شود، می‌توان در الفاظ شرع چیزهایی را یافت که در ظاهر خود به آن تأویل گواهی می‌دهند یا تقریباً گواهی می‌دهند. ابن‌رشد علّت به میان آمدن «ظاهر و باطن» در شرع را «اختلاف سرشت انسانها و تباین استعدادهای ایشان از لحاظ تصدیق» می‌داند. اما علت به میان آمدن «ظاهرهای متعارض» در شرع، برانگیختن استواران در دانش (الرّاسِخون فِی العِلم) به تأویلِ هماهنگ سازندهٔ آنهاست. سخن خداوند گواه بر این معناست، آنجا که می‌گوید: اوست آن که کتاب را بر تو فرو فرستاد، که در آن آیاتی روشن و آشکار یافت می‌شود... تا آنجا که می‌گوید: و استواران در دانش (آل عمران / ۷/۳)» (*فصل المقال*، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵). اکنون که ضرورت تأویل ثابت شد، این پرسش به میان می‌آید که روش، شرایط و قواعد تأویل چیست؟ ابن‌رشد در پایان کتاب *مَناهِجُ‌الاَدِلَّة* می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد. وی در آنجا می‌گوید: معانی موجود در شرع به پنج گونه یافت می‌شود، و اینها نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دستهٔ تقسیم‌ناپذیر، و دستهٔ دیگری که به چهار گونه تقسیم می‌شود. گونهٔ اول تقسیم‌ناپذیر که معنای تصریح شده به آن همان معنای موجود و مقصود در خودش است [بنابراین اینها را نباید تأویل کرد]. دستهٔ دوم تقسیم‌پذیر آن است که معنای تصریح شده در آن از سوی شرع، همان معنای واقعی خودش نباشد و جانشینی برای آن به نحو تمثیل (نُمادسازی) به کار رفته باشد. این دسته به چهار بخش تقسیم می‌شود: اوّل آنکه معنایی را که به وسیلهٔ نماد (مثال، سَمبول) آن بیان شده نتوان شناخت مگر با قیاسهای مرکب دشوار، که آنهم در زمانی دراز و هنرهای بسیار آموخته می‌شود و تنها استعدادهای والا می‌توانند آن را دریابند، در این معانی نمی‌توان دانست که آن نُمادِ (مثال) به کار رفته در آن غیر از چیز نُمادین (مُمَثَّل) است، مگر از آن راه درازی که اشاره شد. دوم آنکه مقابل این است، یعنی معنایی که در آن به آسانی می‌توان دو چیز را یافت: اینکه آنچه بیان شده نُماد است و دیگر اینکه نُمادِ چه چیزی است. سوم معنایی که به آسانی بتوان دریافت که آن نمادی برای چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که نمادی برای چه چیزی است. چهارم، عکس این است، یعنی (معنایی) که به آسانی بتوان دریافت که نماد برای چه چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که (اصلاً) یک نماد است. اکنون تأویل گونهٔ نخست از دو گونهٔ اصلی، بی‌شک نادرست و خطاست. اما تأویل در مورد دستهٔ اول از گروه دوم، یعنی آن که از هر دو لحاظ دشوار است، ویژهٔ استواران در دانش است، و نباید برای کسانی که استوار در دانش نیستند، بیان شود. اما مقابل این، یعنی آن معنایی که از هر دو لحاظ آسان است، همان است که مقصود و هدف تأویل است و بیان و تصریح

به آن واجب است. اما امر در مورد دستهٔ سوم چنین نیست؛ زیرا در این مورد، تمثیل (نُمادسازی) نه به علّت دشواری آن برای فهم عامّهٔ مردمان آمده است، بلکه برای برانگیختن نفوس به سوی آن به کار رفته است. مثلاً مانند این گفتهٔ پیامبر (ص) «حَجَرُالاسوَد دستِ راستِ خداوند در زمین است»، و گفته‌های دیگر مانند این، که یا بدیهی است یا به آسانی دانسته می‌شود که نُماد است و با دشواری می‌توان دریافت که نُماد برای چه چیزی است. بنابراین، در این مورد، جز خواص و دانشمندان کس دیگری نباید آن را تأویل کند، و به کسانی که می‌فهمند که آن یک نُماد است، اما نمی‌دانند که نُماد برای چه چیزی است، باید گفته شود که آن یا یک «مُتَشابِه» است که معنای آن را استواران در دانش می‌دانند، یا تمثیل موجود در آن باید به چیزی نزدیک‌تر به فهم ایشان ــ یعنی اینکه آن یک نماد است ــ منتقل شود. این شیوه گویی برای از میان برداشتن شک و شبهه‌ای که از آن در ذهن پدید می‌آید بهتر و شایسته‌تر است. ابن‌رشد در اینجا برای یافتن قاعده و شیوهٔ تأویل روش غزالی را توصیه می‌کند و می‌گوید: قاعده یا قانونی که در این مورد باید از آن پیروی کرد، همان روش ابوحامد در *کتاب التَّفرِقَة* است. (غزالی: «رسالهٔ فَیصَلُ التَّفرِقَةِ بینَ الإسلام والزَّندَقَة»، در *الجواهِرُ الغَوالی من رسائِل الغزالی*، به کوشش محی‌الدین صَبری الکُردی، قاهره، ۱۹۳۴م). وی در آنجا می‌گوید که این گروه از مردمان باید بدانند که یک چیز یگانهٔ معین دارای پنج گونه وجود است: آن وجودی که غزالی آن را «ذاتی»، «حسّی»، «خیالی»، «عقلی» و «مجازی یا شبهی» می‌نامد. بدین سان هرگاه که مسأله‌ای به میان می‌آید، باید ملاحظه کرد که کدام یک از این چهار گونه وجود قانع‌کننده‌تر برای گروهی است که بر ایشان ممکن نیست بفهمند که آنچه مقصود بوده است، همان وجود ذاتی است، یعنی آنکه در خارج است، و این تمثیل را برای آنان بر آن نحوه از وجود می‌آورد که امکان وجودش برای ذهن و اندیشهٔ ایشان، پذیرفتنی‌تر است؛ از این گونه است گفتهٔ پیامبر (ص) که: چیزی نیست که من آن را ندیده‌ام، مگر که آن را در این جای خودم دیده‌ام، حتی بهشت و دوزخ را، یا گفتهٔ دیگر وی که: میان حوض و منبر من باغی از باغهای بهشت است، و منبرم بر حوضم قرار دارد. در چنین مواردی، این گونه گفته‌ها باید برای آن گروه از انسانهایی که آن را درمی‌یابند، به شکل آن گونه از وجودهای چهارگونه آورده شود، که به وجود ذاتی یا عینی نزدیک‌تر است. اما دستهٔ چهارم که مقابل این است، یعنی آنکه با دشواری بتوان دانست که یک نُماد (مثال) است، اما اگر پذیرفته شد که نماد است، به آسانی می‌توان دریافت که نُماد برای چه چیزی است، در تأویل این نیز باید محتاط بود، یعنی نزد کسانی که چون بدانند آن یک نماد است، همچنین می‌دانند که نُماد برای چه چیز است، اما درک نمی‌کنند که آن یک نماد است مگر از راه گمان یا امری قانع‌کننده؛ زیرا ایشان از استواران در دانش نیستند. پس می‌توان گفت که برای حفظ حرمت شرع، بهتر است که این معانی تأویل نشود، تا نزد آن گروه از مردمان، چیزهایی (یعنی اموری) که از رهگذر آنها پنداشته‌اند که آن گفته‌ها نماد یا مثالند، باطل نگردد. همچنین ممکن است که تأویل به ایشان داده شود به علت همانندی نیرومندی که میان آن چیز گفته شده و چیز نُمادی آن وجود دارد. با وجود این، اگر این دو دسته از تأویل [۳ و ۴] آشکارا بیان شوند، از آنها اعتقاداتی عجیب و دور از ظاهر شریعت پدید می‌آیند، وای بسا اینها شایع می‌شوند و عامّهٔ مردمان آنها را انکار می‌کنند. این آن چیزی است که برای صوفیان و کسانی از عالمان که به آن راه رفته‌اند، روی داده است. بنابراین، در این شریعت، هنگامی که کسانی بر تأویل تسلط یافتند، که یا این معیارها را نمی‌شناختند، یا آن گروه از انسانهایی را که تأویل برای ایشان مجاز است، تشخیص نمی‌دادند، کار به آشفتگی انجامید و در میان ایشان فرقه‌هایی گوناگون پدید آمدند که هر یک دیگری را تکفیر می‌کرد، و این همه نادانی به مقصد شرع و تجاوز علیه آن است (*فصل‌المقال*، ۴۸ ـ ۵۱). سپس ابن‌رشد، بر پایهٔ نظریاتش دربارهٔ تأویل، به نکتهٔ مهم دیگری می‌پردازد و آن کاربرد جنبه‌ای از نظریهٔ شناخت در پهنهٔ آموزش و پرورش اجتماعی و طبقه‌بندی استعدادهای انسانها برای آموزش است. وی می‌گوید «مقصود شرع آموزاندن دانش حقیقی و کردار درست است، و آموزاندن نیز، چنانکه منطقیان می‌گویند، بر دو گونه است: تصوّر و تصدیق؛ و روشهای موجود برای رسیدن انسانها به تصدیق سه گونه است: روش برهانی، جَدَلی و خطابی؛ روشهای رسیدن به تصور دو تاست: یا خود شیء است، یا نُماد (مثال) آن. از سوی دیگر در سرشت همهٔ انسانها نیست که برهانها یا سخنان جدلی را بپذیرند تا چه رسد به برهانی، زیرا آموختن سخنان برهانی دشواری دارد و برای کسانی که شایستهٔ آموختنند نیازمند به زمانی دراز است. اما مقصود شرع آموزش همگان بوده است. بنابراین شرع باید شامل همهٔ روشهای تصدیق و نحوه‌های تصور باشد». ابن‌رشد، بر این پایه انسانها را به سه گروه تقسیم می‌کند و می‌گوید «انسانها در پیوند با شرع سه گروهند: ۱. گروهی که اصلاً شایستهٔ تأویل نیستند، و ایشان «خطابیان»اند، که اکثریت عامّهٔ مردم به شمار می‌روند، زیرا هیچ انسان دارای عقل سالم از این گونه تصدیق عاری نیست؛ ۲. گروهی که شایستهٔ تأویل جَدَلیند، ایشان «جَدَلیان»اند، یا در سرشت خودشان یا برحسب غریزه و عادت؛ ۳. گروهی که شایستهٔ تأویل یقینیند، ایشان «بُرهانیان»اند، هم در سرشت خودشان هم طبق هنرشان، یعنی هنر حکمت یا فلسفه. اما این گونه تأویل را نباید حتی بر اهل جدل آشکار کرد تا چه رسد به عامّهٔ مردم. هرگاه این تأویلها به کسانی که شایستهٔ آنها نیستند، گفته شود ــ به ویژه تأویلهای برهانی به علّت دوری آنها از شناخت همگانی ــ آنگاه هم گوینده و هم شنونده را به کفر می‌کشانند. و علت آن این است که تأویل متضمّن دو چیز است: ابطال ظاهر و اثبات آنچه که تأویل شده است. پس اگر ظاهر نزد کسی که اهل ظاهر است، باطل شود، و آنچه تأویل شده است برای وی ثابت نگردد، اگر از اصول شریعت باشد، او را به کفر می‌کشاند. بنابراین، تأویلها را نباید بر عامّهٔ مردم آشکار کرد و نباید آنها را در کتابهای

خطابی و جدلی گنجانید ـــ یعنی کتابهایی که شامل استدلالهایی از این دو گونه‌اند ـــ آن چنان که غزالی کرده است » (همان، ۳۰ ـ ۳۳). ابن‌رشد در دنبال این گفته‌ها، مُصرّانه به این نکته تأکید می‌کند که تأویلهای درست (تا چه رسد به تأویلهای نادرست) را نباید در اختیار عامّهٔ مردمان نهاد یا در کتابهای همگانی نوشت، زیرا به گفتهٔ او «تأویل درست امانتی است که بر انسان بار شده است و انسان آن را بر دوش می‌کشد و همهٔ موجودات دیگر از آن ترسیده و سرباز زده‌اند » (همان، ۳۶).

نتیجهٔ پایانی که ابن رشد از پژوهشهایش دربارهٔ هماهنگی میان دین و فلسفه می‌گیرد این است که «فلسفه (حکمت) یار شریعت و خواهر شیری آن است. این دو بالطبع همنشین و در جوهر و سرشت خودشان دوستدار یکدیگرند » (همان، ۳۹). بر پایهٔ این بررسیها می‌توان با اطمینان به این نتیجه رسید که ابن رشد فیلسوف مسلمانی راستین و در ایمانش استوار بوده، و در اندیشهٔ خود تناقضی میان باور به آموزشهای دین و آموزشهای عقل و فلسفه نمی‌یافته است، چنانکه عقل ستایی وی نیز تضادی با ایمان‌گرایی وی نداشته است. بنابراین تصویری که در سده‌های میانه و در محافل اسکولاستیک و کلیسایی از وی ساخته و او را اندیشمندی بی‌ایمان شناسانده بودند، به هیچ روی درست نیست، و آنچه که ابن رشد گرایان اسکولاستیک به وی نسبت می‌داده‌اند، بیشتر ساختهٔ خواستها و برداشتهای خودشان بوده است، و وی را تکیه‌گاهی برای بیان اندیشه‌های خودشان قرار داده بودند. برداشتهای اِرنسْت رنان را در کتابش دربارهٔ ابن رشد نیز باید در این شمار آورد. اما از سوی دیگر پر آشکار است که برداشت فیلسوفی چون ابن رشد از شریعت باید غیر از برداشت عامهٔ مردمان و حتی متکلّمان معتزلی و اشعری باشد؛ چنانکه خود وی از ابراز آن باک ندارد و می‌گوید «اما دینِ (شریعتِ) ویژهٔ فیلسوفان (حکماء) پژوهش دربارهٔ همهٔ موجودات است، زیرا آفریننده را نمی‌توان به پرستشی برتر از شناخت ساخته‌های او پرستید، که به شناخت ذات او سبحانه در حقیقت رهنمون می‌شود، و این ارجمندترین و دلپذیرترین اعمال نزد اوست. خداوند ما را و شما را از کسانی قرار دهاد که ایشان را به این‌گونه پرستش گمارده است که ارجمندترین پرستشهاست، و نیز برای این طاعت به خدمت گرفته است، که بالاترین طاعات است » (*تفسیر مابعدالطبیعة*، ۱/۱۰).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، تحقیق سید عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب بروض القرطاس*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصّلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن رشد ، محمدبن احمد، *تفسیر مابعد الطبیعة*، تحقیق موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ همو، *تلخیص کتاب النفس*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ همو، *تلخیص منطق ارسطو*، تحقیق جیرار جهامی، بیروت ۱۹۸۲ م؛ همو، *تهافت التهافت*، تحقیق موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۰ م؛ همو، *فصل المقال*، تحقیق جورج فضلو الحورانی، لیدن، ۱۹۵۹ م؛ همو، *مناهج الادلة فی عقاید الملة*، به کوشش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شورا، خطی؛ عنان، عبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ غزالی، محمدبن محمد، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش م. بویژ، بیروت، ۱۹۲۷ م؛ قرآن کریم؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، تحقیق محمدسعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ مراکشی، محمدبن عبدالملک، *الذیل و التّکملة*، تحقیق احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مشکوة، خطی؛ ملک، خطی؛ وزیری، خطی، ۱۵۵۲/۵؛ نیز:

Alonso, Manuel., *Theologia de Averroès, estudios y documentos*, Madrid, Maestre, 1947; *Arberry*; Arberry, A, J., A *Second Supplementary Hand-list of the Muḥammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge*, Cambridge, 1952; *Aristotelis, Opera omnia*, Venetiis, 1574; *Auerrois cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros, Recensuit F. Stuart Crawford*, Massachusetts, 1953; Badawi, Abdurrahman, *Histoire da la philosophie en Islam*, Paris, 1972; ESC[1]; *Opera omnia Aristotelis, Auerrois cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, commentarii*, Venise, 1560; Duhem, Pierre, *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1973; Gauthier, Léon, *Ibn Rochd (Averroes)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948; Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955; Renan, Ernest, *Averroes et l Averroisme*, Paris, 1867; Wüstenfeld, Ferdinand, *Geschichte der arbischen Arzte und Naturforscher*, New York, 1840.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِبْنِ رُشد، ابوالولید محمدبن احمد قرطبی (۴۵۰ ـ ۱۱ ذیقعدهٔ ۵۲۰ ق/ ۱۰۵۸ ـ ۲۸ نوامبر ۱۱۲۶)، قاضی و فقیه مالکی، که برای تمایز از نوهٔ نامدارش، از او به ابن‌رشد الجد و ابن‌رشد الاکبر نیز یاد می‌شود. وی در قرطبه زاده شد و در همانجا رشد یافت و نزد دانشمندان آن سامان دانش آموخت. برخی از برجسته‌ترین اساتید او عبارتند از: ابوجعفر احمدبن رزق، فقیه قرطبه که نقش بسزایی در شکل‌گیری شخصیت فقهی و طریقهٔ علمی او داشته است، ابومروان عبدالملک‌بن سراج، ابوعبدالله محمدبن فرج معروف به ابن‌الطلاع، ابوعبدالله محمدبن خیره، معروف به ابن ابی‌العافیهٔ جوهری، ابوعلی حسین‌بن محمد غسانی، معروف به جیّانی، ابوالعباس احمدبن عمر عذری، معروف به دلائی نیز بدو اجازهٔ روایت داده و ابن‌رشد تصانیف او را روایت کرده است (ابن‌رشد، *البیان*، ۳۱/۱؛ قاضی عیاض، *الغنیة*، ۵۵، ۲۲۸). مهم‌ترین شاگردان او عبارتند از: ابوالحسن محمدبن عبدالرحمن، معروف به ابن‌الوزّان، قاضی عیاض، ابن‌بشکوال، ابومروان عبدالملک‌بن مسرهٔ یحصبی، محمدبن یوسف معروف به ابن‌سعاده، ابوالحسن علی‌بن عبدالله انصاری، معروف به ابن‌النعمة وابوالولید ابن‌الدباغ (ابن‌رشد، *فتاوی*، ۱۵۲۱/۳؛ قاضی عیاض، همان، ۵۵؛ ابن‌بشکوال، ۵۷۶/۲؛ ابن‌ابار، *المعجم*، ۱۵۵؛ همو، *التکملة*، ۵۰۶/۲؛ ابن‌زبیر، ۲۰۷). برای آگاهی بیشتر از اسامی شاگردان و راویان او (نک: ابن‌رشد، همان، ۱۵۲۵/۳؛ ابن‌خیر، ۲۰۰؛ ابن ابار، *التکملة*، جم؛ ضبی، ۵۱؛ ابن‌عبدالملک، ۲۳۱/۶؛ ابن‌زبیر، ۸، ۱۳؛ ابن‌خطیب، ۳۶۴/۱ ـ ۳۶۵؛ مخلوف، ۱۲۹).

ابن‌رشد در جمادی‌الاول ۵۱۱ / اوت ۱۱۱۷ از سوی امیر مرابطی ابوالحسن علی‌بن یوسف‌بن تاشُفین به مقام قضا گمارده شد، ولی پس از چهارسال که به این کار اشتغال داشت به گفتهٔ خود از بیم آنکه نتواند کتاب *البیان و التحصیل* را به پایان برد، از مقام خود استعفا کرد. قاضی

عیاض (*الغنیة*، ۵۴) علت دیگر استعفای وی را وجود تشنج عمومی دانسته است. عنان در *عصر المرابطین* (ص ۸۲) این تشنجات را قیامی ضد مرابطون به شمار آورده و به نقل از یکی از نسخه‌های خطی *البیان المغرب* ابن‌عذاری از ارتباط شخص ابن‌رشد با این واقعه خبر داده است. ابن‌سعید (۱۰۵/۱) ابن رشد را قاضی القضات نیز دانسته است. مؤیّد این گفته شعری از ابومحمد کلاعی جیانی است که مقری در *نفح الطیب* (۸۸/۶) آن را نقل کرده است. ذهبی (*العبر*، ۴۱۴/۲) علاوه بر این او را مفتی قرطبه خوانده است. ابن‌قاضی مکناسی (*جذوة الاقتباس*، ۲۵۵/۱) از ورود ابن‌رشد به فاس و نیز تدریس در آن شهر سخن گفته است.

در پی حملهٔ آلفونسو در ۵۱۹ ق / ۱۱۲۵م که به ترغیب و همدستی مسیحیان ساکن اندلس صورت گرفت و حکمران وقت، تمیم برادر ابن تاشفین در مقابله با او کوتاهی و سستی به خرج داد، ابن‌رشد برای دیدار با امیر و مطلع ساختن او از اوضاع (نک: ابن عذاری، ۷۲/۴؛ عنان، *نهایة الاندلس*، ۶۸)، در ۳ ربیع‌الاول ۵۲۰ عازم مغرب شد (ابن رشد، *فتاوی*، ۱۵۲۱/۳) و در ملاقات با امیر خواستار تنبیه و تبعید معاهدین مسیحی و بر کناری تمیم گردید و امیر بر وفق نظر او به تبعید آنان پرداخت و تمیم را بر کنار نمود، یا تمیم خود در همین دوران درگذشت و کار به عزل او نینجامید. ابن‌رشد در همین سفر پیشنهاد تسویر (دیوارکشی) مراکش را جهت حفظ امنیت آن در برابر حملهٔ دشمنان، از جمله ابن‌تومرت، عرضه کرد و امیر آن را پذیرفت (ابن‌عذاری، ۷۲/۴ ـ ۷۳؛ ابن‌خطیب، ۱۱۳/۱ ـ ۱۱۴؛ *الحلل الموشیة*، ۹۰، ۹۷ ـ ۹۸). ابن‌رشد پس از حصول مقصود، به قرطبه بازگشت، ولی در همان اوانِ ورود به قرطبه در بستر بیماری افتاد و پس از ۴ ماه و ۱۹ روز درگذشت. پسرش ابوالقاسم احمد بر او نماز گزارد و در مقبرهٔ عباس در شرق قرطبه در آرامگاه اسلاف خود به خاک سپرده شد (ابن وزان، ۱۵۲۴/۳ ـ ۱۵۲۵). بررسی آثار چاپ شدهٔ ابن‌رشد و آنچه در وصف وی گفته‌اند، اهمیت او را در فقه مالکی نشان می‌دهد. مراکشی (۳۵۷/۲) نقل کرده است که در مذهب مالک اثری چون *البیان و التحصیل* و *المقدمات* ابن رشد تألیف نشده است. همو می‌افزاید که ابن‌اثیر در *جامع‌الاصول* او را از مجددین رأس سدهٔ پنجم در مراکش دانسته است (قس: ابن‌اثیر، ۲۲۲/۱۲ ـ ۲۲۳ که در نسخهٔ آن افتادگی وجود دارد). *فتاوی* او خصوصاً از آن جهت که سیمایی از اوضاع اجتماعی، اقتصادی مغرب اسلامی (اعم از اندلس و مراکش تحت نفوذ مرابطون) را نشان می‌دهد، قابل توجه و بررسی است. تلقی او از جهاد و فتوا به افضلیت آن از حج و جاری و دائمی دانستن حکم هجرت، مبین درگیری و حضور مستقیم او در حوادث و اوضاع پرتلاطم آن روزگار است (نک: ابن‌رشد، *المقدمات*، جم؛ ناصری، ۸/۷).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *البیان و التحصیل* که اسم کامل آن بنا به تحقیق حجی (۵/۱ ـ ۷) *البیان و التحصیل والشرح والتوجیه والتعلیل فی مسائل المستخرجة* است که شرحی مفصل بر *المستخرجة من الاسمعة* معروف به عُتبیة اثر محمدبن احمد عُتبی قرطبی (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹م) است. این شرح در مدت ۱۲ سال نوشته شده و در ربیع‌الاخر ۵۱۷ / ژوئن ۱۱۲۲ به پایان رسیده است. *البیان والتحصیل* در خلال سالهای ۱۴۰۴ ـ ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۴ ـ ۱۹۸۷م در ۲۰ مجلد در بیروت به چاپ رسیده که دو مجلد آخر آن شامل فهارس کتاب است. ابن قاضی مکناسی (*درة الحجال*، ۲۰۸/۳) از تألیف یک برنامج توسط ابوعمرو عثمان‌بن علی‌بن دعمون غرناطی برای این کتاب خبر داده است. محمدبن ابی‌القاسم مشذالی مفتی و خطیب بجایه نیز این اثر را تلخیص نموده است (بابا تنبکتی، ۳۱۴). ۲. *المقدمات* که اسم کامل آن به تسمیهٔ ابن رشد (*المقدمات*، ۱۰/۱) عبارت است از کتاب *المقدمات الممهّدات لبناء ما اقتضته رسوم المدونة من الاحکام الشرعیات و التحصیلات المحکمات لامهات مسائلها المشکلات*، مایهٔ این کتاب که ابتدا در شرح *المدونة* و به هنگام مذاکره و مناظرهٔ ابن‌رشد با مالکیان دیگر فراهم آمده بود (همان، ۹/۱) پس از درخواست همراهان مبنی بر تمهید مقدمه‌ای در اول هریک از بخشهای *البیان*، مقدمه‌ای بر آن گشت و چنانکه خود گفته است در هر دو کتاب از نظر سبک پیرو استادش ابن‌رزق است (*البیان*، ۳۱/۱ ـ ۳۲). محمدبن سعید رعینی آن را مختصر کرده است (بابا تنبکتی، ۲۷۲). ابوعبدالله محمدبن خلف انصاری معروف به ابن الالبیری نیز اثری با عنوان *الرد علی ابی الولیدبن رشد فی مسألة الاستواء الواقعة له فی‌الجزء الاول من مقدماته* تألیف کرده است (ابن عبدالملک، ۱۹۴/۶؛ قس: ابن رشد، *المقدمات*، ۲۱/۱). *المقدمات* یک بار در ۱۳۲۵ ق در قاهره بدون کتاب *الجامع* به چاپ رسید. *الجامع من المقدمات* جداگانه در ۱۹۸۵م در عمان چاپ شده است. این کتاب به صورت کامل نیز در ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م در بیروت به چاپ رسیده است. ۳. *فتاوی* که با عنوان *المسائل* یا *النوازل* از آن یاد شده (نک: ابن بشکوال، ۵۷۷/۲؛ بابا تنبکتی، ۱۶۵) مجموعهٔ فتاوای ابن رشد است که شاگرد او ابن‌وزان گرد آورده است. این کتاب در ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م در بیروت به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *شرح المدونة* یا *مناهج التحصیل و نتائج لطائف التأویل علی کشف اسرار المدونة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (GAL, S, I/300). رابطهٔ این اثر با *المقدمات* قابل بررسی است. ۲. *مختصر شرح معانی الآثار* طحاوی (خدیویه، ۴۱۴/۱؛ نک: GAL, I/480). این اثر توسط عبدالرحمن الرقعی به نظم در آمده است (GAL, S, I/662). در مورد دیگر آثار خطی و مفقود وی به این مآخذ مراجعه شود: ابن‌رشد (*فتاوی*، ۴۶۱/۱، ۴۶۲)، قاضی عیاض (*ترتیب المدارک*، ۵۵۷/۴)، ابن‌خیر (ص ۲۶۶)، ونشریسی (۲۹۰/۸، ۳۱۶/۱۰)، ذهبی (*سیر*، ۵۰۲/۱۹)، حاجی خلیفه (۱۴۱۲/۲)، مخلوف (ص ۱۲۹)، بروکلمان (GAL, S; GAL, I/479 - 480، همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵

ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اثیر، مجدالدین، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، مکتبة الخانجی؛ ابن‌خیر، محمد، *الفهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رشد، محمدبن احمد، *البیان والتحصیل*، به کوشش محمد حجی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ همو، *الفتاوی*، به کوشش مختاربن طاهر تلیلی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، *المقدمات الممهدات*، به کوشش محمد حجی و سعیداحمد اعراب، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة*، القسم الاخیر، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابن سعید اندلسی، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالملک، محمدبن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عذاری مراکشی، احمدبن محمد، *البیان المغرب* به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس و قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ ابن‌وزان، محمدبن عبدالرحمن، توضیحات بر *فتاوی* (نک: ابن‌رشد در همین مآخذ)؛ بابا تنکبتی، احمدبن احمد، *نیل الابتهاج*، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجی، محمد، مقدمهٔ *البیان والتحصیل* (نک: ابن رشد در همین مآخذ)؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنووط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عنان، محمدعبدالله، *عصرالمرابطین والموحدین*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت و طرابلس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ همو، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیرجرار، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، عباس‌بن ابراهیم، *الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ناصری سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶م؛ ونشریسی، احمدبن یحیی، *المعیار المغرب*، به کوشش محمد حجی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ نیز: GAL; GAL,S.

محمدهادی مؤذن‌جامی

اِبْن رَشید (خاندان)، نک: آل رشید.

اِبْن رُشَید، ابوعبدالله محب‌الدین محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن ادریس فهری سبتی (۶۵۷ ـ ۷۲۱ ق / ۱۲۵۹ ـ ۱۳۲۱ م)، سیاح، محدث، راوی اخبار و فقیه مالکی مغربی، که در شعر و خطابت نیز تبحر داشت. برخی از مورخان مذهب وی را ظاهری دانسته‌اند (مقری، *ازهار*، ۳۵۰/۲). ابن رشید را به‌سبب تولد و نشأت در سبته (ابن خطیب، *اوصاف الناس*، ۱۰۱)، سبتی خوانده‌اند. او از کودکی به‌ادبیات علاقه نشان می‌داد و در نوجوانی به‌فاس رفت و در آنجا به‌تحصیل علوم دینی پرداخت. سپس به‌سبته بازگشت و به‌تدریس اشتغال ورزید (صفدی، ۲۸۵/۴). در ۶۸۳ ق / ۱۲۸۴ م، ابن رشید قصد زیارت خانهٔ خدا و انجام مراسم حج کرد، ابتدا عازم بلاد مشرق شد و به‌المریه[2] رسید. در آنجا با ابوعبدالله محمد بن الحکیم (د ۷۰۸ ق) که او نیز عازم سفر حج بود، آشنا شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۵/۲، ۴۶۲؛ ابن قاضی مکناسی، ۹۶/۲) و این واقعه بعدها در زندگی ابن رشید تأثیر بسیار داشت. آن دو از تونس، اسکندریه، قاهره، شام و مدینه گذشتند و سرانجام به‌مکه رسیدند. ابن رشید در این شهرها با علما و محدثان آشنا شد و برای خود و افراد خانواده‌اش و آشنایان اجازه روایت حدیث از بعضی از این مشایخ گرفت و به‌دیگران اجازه روایت داد (صفدی، همانجا؛ ابن رشید، ۱۲۸/۲، جم، ۳/ جم؛ ابن قاضی مکناسی، همانجا). ابن رشید در ۶۸۶ ق به‌سبته بازگشت (صفدی، همانجا). پس از مدتی اوضاع سبته برای زندگی وی نامساعد شد (ابن قاضی مکناسی، ۹۹/۲). در همین حال ابن حکیم که دوست و هم سفر ابن رشید بود، او را نزد خود فرا خواند. در ۶۹۲ ق ابن رشید دعوت ابن حکیم را اجابت کرد و عازم غرناطه[3] شد و در آنجا به‌عنوان خطیب و امام مسجد اعظم غرناطه تعیین شد (صفدی، همانجا؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۴/۲ ـ ۴۴۵، ۱۳۷/۳). در طول مدت اقامت در اندلس، ابن رشید به‌خطابت و تدریس می‌پرداخت (ابن فرحون، ۳۱۱؛ ابن حجر، ۳۶۹/۵) و پس از مدتی از سوی ابن حکیم به‌سمت «قضای مناکح» منصوب گردید (ابن قاضی مکناسی، همانجا). در ۷۰۸ ق / ۱۳۰۸ م ابن حکیم طی شورشی به‌قتل رسید (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۵/۲) و ابن رشید نیز به‌سبب دوستی با او، مورد سوءقصد قرار گرفت، ولی جان سالم به‌در برد و از اندلس گریخت (همو، ۱۴۲/۳) و به‌شهر عدوه (مغرب) رفت و در آنجا مورد لطف و محبت سلطان مرینی، عثمان بن یعقوب بن عبدالحق (حک ۷۱۰ ـ ۷۳۲ ق) قرار گرفت (صفدی، همانجا؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۳۶/۳). سلطان مرینی او را مخیّر ساخت تا جایی را به‌دلخواه خود برای اقامت و زندگی انتخاب کند. او (شهر) مراکش را انتخاب کرد و به‌عنوان امام و خطیب جامع عتیق مراکش تعیین شد و پس از مدتی توسط سلطان مرینی مجدداً به‌فاس فرا خوانده شد و در آنجا در زمرهٔ نزدیکان و خواص سلطان و مورد لطف وی قرار گرفت (ابن قاضی مکناسی، همانجا). ابن رشید در ۷۲۱ ق (نک: صفدی، همانجا) در فاس درگذشت و در گورستانی موسوم به‌مطرح الجنة به‌خاک سپرده شد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۴۲/۳ ـ ۱۴۳).

با نگاهی گذرا به‌*ملء العیبة*، مهم‌ترین اثر ابن رشید می‌توان دریافت که این کتاب تنها وصف شهرها مانند سایر کتب رحله نیست، بلکه بیشتر به‌یک کتاب رجال می‌ماند، و این دلالت بر این دارد که هدف اصلی وی از سفر به‌مشرق ــ در کنار زیارت خانهٔ خدا ــ دیدن و وصف شهرها نبوده، بلکه هدف اصلی وی ملاقات با مشایخ و مشاهیر آن شهرها و کسب فیض از آنان و معرفی آنان به‌نسلهای آینده بوده است. او با مشایخ بزرگی همچون ابوعبدالله ابن حیّان، ابواسحاق ابن حاج، و ابن نحاس (ابن رشید ۱۲۸/۲، ۱۷۴، ۹۹/۳، ۱۰۸)، ابن عساکر دمشقی (مقری، *ازهار*، ۳۴۹/۲) و دیگران مصاحبت کرده و از آنان اجازه روایت گرفته و متقابلاً به‌آنان اجازه داده است. از مشایخ

1. Ceuta 2. Almeria 3. Granada

وی علاوه بر کسانی که ذکر شد، می‌توان به‌ابوالحسین ابن ابی الربیع (ملقب به‌امام النحاة) که *الکتاب* سیبویه را در سبته نزد وی خوانده بود (صفدی، همانجا) و عبدالله بن محمد بن سلیم ازدی که در تونس با وی آشنا شد و همراه وی عازم سفر حج گردید (ابن رشید ۱۶۴/۲)، اشاره کرد. ابن رشید از مشایخ صاحب نام زمان خویش به‌شمار می‌رفت و شاگردان بسیاری نزد وی تعلیم یافته و از وی روایت کردند که مهم‌ترین آنان ابن حکیم و چند تن دیگر مثل محمد بن فتح بن علی انصاری، محمد بن یحیی اشعری مالقی، ومحمد بن احمد والی مالقه واز قضاة غرناطه است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۳۹/۲، ۱۷۹، ۱۸۴).

نکته‌ای که در کتاب *ملءُالعیبة* توجه را جلب می‌کند، این است که او صرفاً به‌روایت حدیث اکتفا نمی‌کند، بلکه نظر خود را نیز در مورد برخی از راویان اظهار می‌دارد. به‌عنوان نمونه می‌توان به‌ابوعبدالله سلاوی اشاره کرد. ابن رشید او را به‌دلیل بدخط بودن و عدم رعایت دقت در اعراب کلمات، قابل اعتماد در روایت نمی‌داند (ابن رشید، ۲۹۶/۲)، نیز افرادی مثل خِراش، دینار، ابوهُدبة را از جعل‌کنندگان حدیث می‌داند (مقری، *ازهار*، ۳۵۴/۲). در پایان جلد ۲ و ۳ *ملءُالعیبة* یک استدعای صغیر (۷/۲، ۸، ۴۱۷ ـ ۴۲۶) و یک استدعای کبیر (۴۶۳/۳ ـ ۴۸۷) ضمیمه شده است که شامل اجازاتی است که در طول رحله خود از مشایخ گرفته بوده است. در آثاری که پس از *ملءُالعیبة* نوشته شده، از اخبار این کتاب استفاده‌های گوناگونی شده است که از آن جمله می‌توان به‌داستان مصحف عثمانی اشاره کرد (مقری، *نفح*، ۶۰۵/۱ ـ ۶۱۵). ابن رشید در روایت حدیث مربوط به‌صفات صرفاً به‌ظاهر حدیث و روایت آنها می‌پرداخت و به‌همین دلیل معاصران وی تهمت انحراف از مذهب مالکی را به‌او زده بودند (ابن حجر، ۳۷۰/۵).

ابن رشید در مناسبات گوناگونی به‌سرودن شعر می‌پرداخت که نمونه‌هایی از آن باقی است، از جمله شعری که در برابر کفش پیامبر ــ که آن را در شام دیده بود ــ (صفدی، ۲۸۶/۴؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۳۸/۳) و نیز قصیده‌ای در رثای پسر جوان خویش (همان، ۱۴۱/۳ ـ ۱۴۲) سرود. همچنین در مشاعره‌ای که با جمعی از فضلای تونس در منزل عبدالواحد بن محمد بن مبارک برگزار شده بود، شرکت جست و پس از پایان محفل شعری در مدح میزبان خود سرود (ابن رشید، ۳۸۵/۲). ابن رشید از فن خطابت نیز بی‌بهره نبود. به‌سبب حضور ذهن در خطابت، در مواردی به‌ارتجال خطبه می‌خواند، نظیر خطبه‌ای که در جامع غرناطه ایراد کرد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۳۷/۳ ـ ۱۳۸).

آثار: ۱. *افادة النصیح فی التعریف بسند الجامع الصحیح*، به‌کوشش محمد الحبیب ابن الخوجه در تونس چاپ شده است؛ ۲. *السنن الابین المورد الامعن فی المحاکمة بین الامامین فی السند المعنعن*، این اثر نیز به‌کوشش همان محقق در ۱۹۷۷م در تونس چاپ شده است؛ ۳. *ملءُ العیبة بما جمع بطول الغیبة فی الوجهة الوجیهة الی الحرمین مکة وطیبة*، که به‌کوشش همان محقق جلدهای ۲ و ۳ آن در ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م در تونس و جلد ۵ آن در ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م در بیروت به‌چاپ رسیده است. علاوه بر اینها قسمتی از فهرستی منسوب به‌ابن رشید که شامل مشایخ اوست، در خزانهٔ قرویین فاس (ابن سوده، ۳۴۵) موجود است. نیز حدود ۱۵ اثر به‌وی منسوب است که از سوی برخی فهرست‌نویسان چون حاجی خلیفه و بغدادی و نیز در مقدمهٔ کتاب *ملءُ العیبة* به‌آنها اشاره شده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ـ ۱۳۹۵ ق؛ همو، *اوصاف الناس*، به‌کوشش محمد کمال شبانه، مغرب، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن رشید، محمد بن عمر، *ملءُ العیبة*، به‌کوشش محمد الحبیب ابن الخوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به‌کوشش عباس بن عبدالسلام شقرون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به‌کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به‌کوشش ابراهیم الابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ همو، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م.

جعفر شعار ـ مهدی سلماسی

اِبْنِ رَشیق، ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی (۳۹۰ق ـ ذیقعدهٔ ۴۵۶/ ۱۰۰۰ ـ ۱۰۶۴ م)، شاعر، ادیب، ناقد عصر ملوکِ صنهاجه در مغرب. پدرش رشیق، رومیّ الاصل و از بردگان آزاد شدهٔ قبیله اَزْد بود (یاقوت، ۱۱۰/۸ ـ ۱۱۲) که در محمدیه (مسیله) از شهرهای مغرب به شغل زرگری (صیاغت) مشغول بود (قفطی، ۲۹۸/۱). ابن رشیق در مسیله متولد شد و دوران کودکی را در زادگاه خود گذراند (ابن بسام، ۲(۴)/۵۹۷) و تحت نظر پدر فنون زرگری را آموخت و به تحصیل شعر و ادب نیز همت گماشت و به زودی استعداد خود را در این زمینه آشکار ساخت تا آنجا که قبل از رسیدن به سن بلوغ به سرودن شعر پرداخت (قفطی، همانجا). وی پس از فراگیری مقدمات علوم به قصد شرکت در مجالس اهلِ علم در ۴۰۶ ق زادگاه خود را به قصد قیروان مرکز حکومت صنهاجه ترک کرد (ابن بسام، همانجا؛ یاقوت، ۱۱۲/۸) او در قیروان که آن روز مهد علم و ادب بود (یاقوت، ۳۷/۱۹) مرحلهٔ نوینی از زندگی علمی خود را با شرکت در محافل ادبی و حلقات درس کسانی چون ابوعبدالله بن جعفر قَزّاز (یاقوت، ۱۱۱/۸) و عبدالکریم ابن‌ابراهیم نَهْشَلی (سلامه، ۲۶ ـ ۲۷؛ عباس، ۴۴۰) و دیگر مشاهیر علم و ادب قیروان، آغاز کرد. ورود او به قیروان مصادف با مرگ بادیس سومین امیر زیری (حک ۳۸۶ ـ ۴۰۶ ق/ ۹۹۶ ـ ۱۰۱۵ م) و انتقال حکومت به پسرش مُعِز که در آن هنگام ۸ سال بیشتر نداشت، گردید. ابن رشیق که در این هنگام شهرتی یافته و در زُمرهٔ شعرا و ادبای قیروان درآمده بود، با ایجاد روابط دوستانه با رجالِ حکومتی و مخصوصاً ابن ابی رجال (هـ م) که در آن زمان نیابت ادارهٔ امور قیروان را از طرف معز و همچنین ریاست دیوان او را برعهده داشت، راه ورود خود را به دربار معز هموار کرد (نک: ابن رشیق، *العمدة*، ۱۵/۱ ـ ۱۶؛ حاجری، ۶۰ ـ ۶۱؛ سراج، ۱ (۱)/۲۷۸).

ابن رشیق در دربار معز بن بادیس: در اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق شیرازهٔ دولت اموی از هم پاشیده شده و هریک از امرا و حکام در گوشه و کنار سرزمین اندلس و مغرب کشور مستقل کوچکی که گاه از حدّ یک شهر درنمی‌گذشت، تشکیل داده بودند (نک: ابن خلدون، *مقدمة*، ۲۲۹، ۲۹۲ ـ ۲۹۳؛ مراکشی، ۷۰) این دولتهای کوچک آن چنان بی‌مقدار بودند که ابن رشیق خلیفگان آنها را که خود را به القاب خلفای بغداد ملقب می‌کردند، به باد تمسخر گرفت (نک: ابن بسام، ۱ (۴)/۱۷۱ ـ ۱۷۲)، اما به رغم ضعف سیاسی، این روزگار را باید عصر شکوفایی علم و ادب در مغرب و اندلس دانست؛ چه، امرا و حکام در جذب شعرا و مشاهیر ادبا به دربار خود بر یکدیگر پیشی جسته و در بخشش هدایا و صلات به اهل علم و ادب با هم در رقابت بودند (سلامه، ۱۲) و ابن بادیس یکی از این حامیان و مدافعان شعر و ادب بود. یاقوت (۱۹/۳۷) در وصف دربار او گوید که پیش از او در هیچ بارگاهی جز بارگاه صاحب بن عباد اینهمه ادیب و شاعر و عالِم گرد نیامده بود. ابن بادیس که نبوغ و استعداد ابن رشیق را در شعر و ادب دریافته و مدایحش را سخت پسندیده بود، او را از جملهٔ ندیمان خاص خود گردانید و امور دیوانی را نیز به او سپرد (سراج، ۱(۱)/۲۷۸؛ ابن خلدون، *العبر*، ۱(۵)/۱۰۵۹؛ قفطی، ۱/۳۰۰؛ سلامه، ۱۳؛ ابن رشیق، *دیوان*، ۱۷۷) و به گفته‌ای (EI²) او را در دارالانشای امرای زیری نیز به خدمت گماشت. زمان ورود او به دربار ابن بادیس دقیقاً معلوم نیست، اما از قصیده‌ای که در ۴۱۰ ق در مدح او سروده (یاقوت، ۸/۱۱۲) حدود زمانی ارتباطش با دربار وی روشن می‌گردد. همزمان با ابن رشیق، ابن شرف قیروانی (هم) نیز به دربار ابن بادیس راه یافت (قفطی، ۱/۳۰۱) و پس از چندی بین آن دو رقابتهایی که عموماً بین شعرای دربار معمول است، به وجود آمد و کم‌کم مبدل به خصومت شدید شد و آثار آن در قالب هجوهای زشت و گزنده نمودار گردید (نک: فیروز آبادی، ۵۸ ـ ۵۹) تا آنجا که دامنهٔ آن به خارج از دربار کشیده شده و هجوهایشان بر سر زبانها افتاد و یک بار دیگر خاطرهٔ خصومت خوارزمی و بدیع‌الزمان همدانی در اذهان مردم تداعی شد (نک: ابن بسام، ۱(۴)/۱۷۱ ـ ۱۷۲، ۲(۴)/۵۹۸؛ ابن خلکان، ۲/۸۶). در این کشاکش ابن بادیس نیز مانند خلیفگان و امیران بغداد همیشه با برتری دادن یکی از آن دو بر دیگری آتش اختلافات را دامن می‌زد (نک: یاقوت، ۱۹/۳۷؛ ابن صیرفی، ۴۷ ـ ۴۹). در این مدت ابن رشیق چندین رساله در قالب هجو در ردّ ابن شرف نوشت (نک: ابن شاکر، ۳/۳۵۹؛ قفطی، ۱/۳۰۳).

سقوط قیروان و ناکامی ابن رشیق: او در دربار معز در رفاه و آسایش و ثروتمندی، به شیوهٔ اشراف می‌زیست و با مدایح و قصاید خود روزبه روز بر اعتبار و آوازهٔ خویش می‌افزود تا اینکه حوادث سیاسی چهرهٔ دربار را دگرگون کرد. ابن بادیس در ۴۳۵ ق از طاعت خلیفهٔ فاطمی مستنصر بالله (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق) سرباز زد و پرچم آنان را به نشانهٔ عصیان به آتش کشید و از آن پس بفرمود به نام خلیفهٔ عباسی القائم بأمرالله (حک ۴۲۲ ـ ۴۶۷ ق) خطبه بخوانند و علویان را مورد اذیت و آزار و قتل عام قرار داد (ابن اثیر، ۹/۲۹۴ ـ ۲۹۵، ۵۲۱ ـ ۵۲۲؛ ابن خلکان، ۵/۲۲۹ ـ ۲۳۰). به دنبال این امر مستنصر بالله درصدد انتقام برآمد و با تحریک او، قبایل بنی هلال قیروان را مورد حمله قرار دادند و پس از قتل و غارت و تخریب منازل، شهر را به تصرف خود درآوردند. ابن بادیس مخفیانه به همراه عده‌ای از خواص خود و ازجمله ابن رشیق به دربار پسرش تمیم بن معز که خود در ۴۴۵ ق او را به حکومت مهدیه گمارده بود، پناهنده شد (ابن بسام، ۲ (۴)/۵۹۸؛ قفطی، همانجا؛ نیفر، ۱/۵۲، ۵۴؛ ابن دحیه، ۵۹). ابن رشیق در آنجا به مدح تمیم پرداخت و در زمرهٔ ندیمان او درآمد (ابن بسام، ۲ (۴)/۵۹۸؛ ابن ابی دینار، ۸۶؛ ابن رشیق، *العمدة*، ۱/۲۳۱؛ ابن دحیه، ۵۸)، اما اقامتش در دربار تمیم دیر نپایید و در اثر کدورتی که میان او و ابن بادیس برخاست، مهدیه را به قصد صقلیه ترک کرد (ابن بسام، همانجا) و در مازر رحل اقامت افکند و به خدمت امیر آنجا ابن مطکود درآمد. امیر از او استقبال کرد و بسیار گرامیش داشت. پس از چندی او را به عنوان معلم خود برگزید و کتاب *العمدة* و دیگر تصانیفش را نزد او خواند (قفطی، ۱/۳۰۳). در اینجا بود که با پادرمیانی عده‌ای با دوست دیرین خود ابن شرف آشتی کرد (ابن بسام، ۲ (۴)/۵۹۸ ـ ۵۹۹)، اما پیشنهاد او را برای رفتن به دربار معتضد (حک ۴۳۴ ـ ۴۶۱ ق) رد کرد (همو، ۱ (۴)/۱۷۱ ـ ۱۷۲). وی گویا بعدها تغییر رأی داد؛ زیرا به گفتهٔ ابن بسام (۲ (۴)/۶۱۰) وی در واپسین روزهای عمر شوق آن داشت که در اشبیلیه به خدمت معتضد، عباد بن محمد، درآید؛ اما بخت با او یار نشد و عاقبت در مازر درگذشت. برخی (صفدی، ۱۲/۱۲؛ ذهبی، ۱۸/۳۲۵) وفات او را در ۴۶۳ ق/ ۱۰۷۱ م نیز دانسته‌اند.

اشعار ابن رشیق که بیشتر در معانی مدح، وصف، غزل، خمریات رثا و هجا سروده شده، تصویری از مراحل مختلف زندگی اجتماعی و ادبی او را، به خصوص در دربار ابن بادیس، ترسیم می‌کند. اشعاری که در وصف کنیزکانِ ابن بادیس و مجالس لهو و لعب و صلات او سروده است، اوج شادکامی و خوشگذرانی خود را در دربار معز بین سالهای ۴۱۰ تا ۴۴۶ ق توصیف می‌کند (نک: ابن رشیق، *دیوان*، ۱۶ ـ ۱۷، ۳۲، ۳۳، ۵۴) و زمانی که منافع خود را از طرف رقیبان خود مخصوصاً ابن شرف درخطر می‌بیند، هجای تلخ و گزندهٔ خود را چون سلاحی کشنده به کار می‌گیرد و هنگامی که آتش جنگ قیروان را به ویرانه‌ای مبدل می‌سازد، در رثای قیروان طبع آزمایی می‌کند و یکی از بهترین شعرهای خود را می‌سراید (همان، ۱۰۴، ۱۱۶ ـ ۱۱۷، ۲۰۴ ـ ۲۱۲؛ مدنی، ۱۵۷). شعر او را در مقام ارزیابی باید شعر علما دانست نه شعر شعرا، چون بیشتر اشعار و قصاید او از هرگونه تازگی و نوآوری و احساس و ابتکار خالی است و بیشتر مضامین و ترکیبات و تشبیهات و استعارات تقلیدی و تکراری و مأخوذ از گذشتگان است (به عنوان مثال نک: *دیوان*، ۹۴، ۱۱۹).

او اشعاری نیز در وصف خمر، کنیزان و غلامان سروده است و بیشتر آنها در وصف غلامی است که به گفتهٔ خود او، مدت ۱۰ سال به وی عشق می‌ورزید (نک: ابن بسام، ۲ (۴)/۵۹۹ ـ ۶۰۲، ۶۰۴ ـ ۶۰۵؛ ابن معصوم، ۱۳۷/۶؛ صفدی، ۱۳/۱۲ ـ ۱۶).

با اینکه در زمان او موشّحات به عنوان یکی از قالبهای شعری در اندلس جای پایی باز کرده و ثباتی یافته بود، در اشعار او نمونه‌ای از این فن به چشم نمی‌خورد و گویی وی هنوز این نوع شعر را همطراز شعر کلاسیک عرب به شمار نمی‌آورده است. در آن زمان در اندلس و مغرب شعرای مشهور مشرق زمین محور همهٔ نبوغها و کمالات شاعرانه تصور می‌شدند و هر شاعری در مغرب و اندلس سعی داشت باتقلید از یکی از شعرای مشرق خود را همسنگ او معرفی کند و ابن بسّام که از این امر در خشم بود، می‌گوید (۱ (۱)/۱۱ ـ ۱۲) اگر در شرق کلاغی قارقار کند و یا در اقصی نقاط شام و عراق مگسی وزوز کند، اینان خاضعانه در قبول آن به خاک می‌افتند.

ابن رشیق نیز از این ویژگی به دور نبود و با سرودن ابیاتی شبیه به اشعار متنبّی خود را رقیب و همطراز او به حساب می‌آورد و گاه با انتقاد از او و متهم ساختنش به سرقت، خود را برتر از او می‌نهاد (نک: ابن‌بسام، ۱(۴) / ۲۴ ـ ۲۵؛ ابن رشیق، *قراضة الذهب*، ۱۰۶؛ عبدالرحیم، ۲۸۷). وی چنان از متنبی و ابن‌معتز تأثیر پذیرفته بود که ابن‌سناء الملک در حق او چنین گوید «اگر ابن‌معتز و متنبی نبودند، ابن‌رشیق با شعر آشنا نمی‌شد، چه رسد به اینکه شعر بسراید. وی اشعار این دو شاعر را به زشتی تمام غارت کرده است» (عباس، ۵۸۴، به نقل از *فصوص الفصول*، ورقهٔ ۸۰).

در اندلس نیز مانند مشرق زمین، چگونگی نقل و روایت شعر، جعل و انتساب، یافتن ابیاتی گوناگون از شاعرانی گوناگون در موضوعی واحد، تکرار صور خیال جاهلیان که از افقهای تنگ صحرا کمتر پافراتر می‌نهاد، کوشش شاعران متعدد در عرضهٔ همان صورتها به بیانی هر چه شیواتر، گزینش واژگان که با گذشت زمان دچار تحول می‌شد، قوام یافتن قواعد شعر و همچنین رقابت میان شاعران که در دربارهای اموی و عباسی و در اجتماع فرهنگ یافتهٔ سده‌های ۳ و ۴ ق به اوج رسیده بود و نیز شرایط بسیار متعدد دیگر، آنچه را اینک نقد ادبی می‌خوانیم، به گونه‌ای البته ابتدایی، به وجود آورد. بی‌گمان مایه‌های نخستین این نقد را در کهن‌ترین آثار ادبی عرب می‌توان یافت و مثلاً عباراتی چون «هواشعر من...» را که صدها بار در اخبار ادبی تکرار شده، می‌توان در تاریخ نقد بررسی کرد، ولی تنها در سدهٔ ۳ ق بود که مجموعهٔ این برداشتها، همراه با نکته‌های تازه‌ای که دانشمندان آن دوره یافته بودند، به بیان آمد و ــ هر چند مختصر ــ در مقدمات یا مطاوی کتب ادب نشست. شاید درخشان‌ترین صفحات در این نوع، آن ۴۰، ۵۰ صفحه‌ای باشد که ابن‌قتیبه (هـ م) در آغاز *الشعر و الشعراء* خود نهاده است. حدود ۲۰۰ سال پس از ابن‌قتیبه، ابن‌رشیق، با کتاب عظیم *العمدة*، پا به میدان نقد نهاد و آن را از حدّ مقدمه و توضیح ضمنی به درجهٔ مکتبی معتبر و لایق عنایت برکشید و خود، سلسله جنبانِ عصری جدید در این زمینه شد (قس: نیکلسون، ۶۰ ـ ۶۱). با اینهمه باید توجه داشت که عمده‌ترین موازینی که وی بر آنها استناد می‌کند، همان مایهٔ نقدی است که در آثارِ گذشتگان، خاصه ابن‌قتیبه، آمده است. اینک برخی از این موازین را بر می‌شماریم: وی که رابطهٔ میان لفظ و معنی را چون رابطهٔ جسم و روح می‌داند (*العمدة*، ۱۲۴/۱؛ قس: ابن‌قتیبه، ۱۲ ـ ۱۵)، از کسانی که شعر را تنها برحسب قدمت و تأخر گویندهٔ آن نیک یا بد می‌پندارند، انتقاد می‌کند (*العمدة*، ۹۰/۱ ـ ۹۲؛ قس: ابن‌قتیبه، ۱۰)؛ وی اساس ساختمان قصیده را که با «نسیب» وگریه بر اطلال و طی بیابانها بر گُردهٔ اشتران آغاز می‌شود، البته نفی نمی‌کند، اما در روزگار خود، دیگر صحیح نمی‌داند که شاعری که هر روز در دربار ممدوح است، باز ادعا کند که بیابانها را برای دیدن او در نوردیده است (۲۳۰/۱). ابن‌قتیبه نیز دو سده پیش از او همین معنی را به گونه‌ای که مناسب زمان او بود، ذکر کرده و شاعری را که چون اشتری ندارد بر خر و استر می‌نشیند و آن را وصف می‌کند، به باد ریشخند می‌گیرد (ص ۲۲)؛ ابن‌رشیق بر اصلاح و تجدیدنظر در شعر مُصِر است و بر شاعر واجب می‌داند که بارها در شعر خود باز نگرد و آن را بپیراید همچنانکه حطیئه می‌کرده است (*العمدة*، ۱ / ۲۰۰ ـ ۲۰۱)؛ همین موضوع را عیناً ابن‌قتیبه آورده است (ص ۲۳). ابن‌رشیق در آنچه در باب شعر به «سرقت» شهرت یافته، نظر مساعد دارد (*قراضة الذهب*، ۱۰۶) و مانند ابن‌قتیبه (ص ۱۹) بهسازی شعر را توسط شاعر متأخر شرط اصلی می‌شمارد. تردید نیست که ابن‌رشیق در نقل این آرا، علاوه بر ابن‌قتیبه، از جاحظ و قدامه و ابن‌معتز و استادش نهشلی نیز متأثر بوده، اما متأسفانه در جایی به منابع خویش اشاره نکرده است (نک: سلامه، ۲۰۹ ـ ۲۲۸). پیداست که وی علاوه بر آنچه گذشت، انبوهی از نظرهای تازه را در لابه‌لای کتاب خویش نهاده و به حدی در این راه پیش رفته که به حق باید او را ــ لااقل در مغرب ــ مؤسس مکتب نقد ادبی به شمار آورد، هر چند که در زمان او یا اندکی بعد، بزرگانی چون ابن‌حزم، ابن‌شرف، ابن افلیلی و ابن‌سیده (هـ م) نیز در اندلس ظهور کرده و آرایی در همین زمینه‌ها ابراز داشته بودند.

آثار: ۱. *دیوان*. هیچ‌یک از مآخذ قدیمی بجز ابن‌خلکان (۵۲/۷، ذیل ترجمهٔ ابن‌یعیش) دیوانی به او نسبت نداده‌اند، اما اخیراً آنچه از شعر او در منابع یافته‌اند، جمع‌آوری و تدوین کرده‌اند، هر چند که این مجموعه‌ها همهٔ اشعار باقی ماندهٔ او را در بر نمی‌گیرند (به عنوان مثال نک: ابن‌بسام، ۲(۴)/۵۹۳ ـ ۵۹۷، ۶۰۶ ـ ۶۱۲؛ یاغی، ۱۲). یک بار اشعار او توسط عبدالعزیز میمنی تدوین شد و با نام *النّتف من شعر ابن‌رشیق* در ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۴م در قاهره به چاپ رسیده و دوباره در ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م توسط عبدالرحمن یاغی در مجموعه‌ای به نام *دیوان ابن‌رشیق* تدوین و چاپ شد؛ ۲. *انموذج الزمان* یا *شعراء قیروان من انموذج الزمان* که شامل ترجمه و شرح احوال شعرای

معاصر خود اوست. این کتاب یکی از مآخذ ابن‌بسام در *الذخیرة* (نک: ۲(۴)/۵۲۹، ۵۹۳، جم) و ابن‌شاکر کتبی در *فوات الوفیات* (نک: ۲۲۱/۱، ۲۲۵/۲، ۲۲۷، ۴۲۵، جم) در شرح حال شعرا و علمای مغرب و اندلس بوده است و در ۱۹۵۱ ـ ۱۹۷۱م به کوشش زین‌العابدین سنوسی در تونس به چاپ رسیده است؛ ۳. *العمدة فی معرفة صناعة الشعر ونقده و عیوبه*. این کتاب از ارزشمندترین آثار اوست. وی در *العمدة* به شرح قواعد و فنون شعر عربی همراه با داوریهای ماهرانه و مستدل و بیان‌آرا و نظرات بلاغی و بیانی همراه با شرح و بسط و نقل قولهایی از قدما پرداخته است. ابن‌خلدون (مقدمه، ۵۷۴) ضمن ستودن این کتاب می‌گوید: اثری است که در فن شعر و شاعری بی‌همتاست و مؤلف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده و هیچ‌یک از متقدمان و یا ادیبانی که پس از وی آمده‌اند، کتابی بدین‌سان ننوشته‌اند. قفطی (۳۰۴/۱) آن را کتابی منحصر به فرد و تاج‌سر تمام تألیفات در این زمینه می‌شمارد.

ابن‌رشیق با استمداد از آرا و نظرات متقدمین و جریانهای گوناگون نقد ادبی که از ابن‌سلاّم تا عصر خود او دچار تحولات و تغییرات عمده‌ای شده بود، این اثر منسجم و اصیل را خلق کرد و در آن هم نظرات گوناگون را عرضه کرده و هم تمامی جوانب شعر را ماهرانه مورد بررسی قرار داده و با ذکر ابیات، روایات و امثال بسیار، در هر موضوع، به داوری پرداخته است. وی خود در تقسیم‌بندی موضوعی کتاب ترتیب خاصی را رعایت نکرده است، اما به طورکلی می‌توان آن را به سه بخش عمده تقسیم کرد. ۱. شعر و اقسام و اغراض و منافع و مضرات آن و آراء مختلف در زمینهٔ نقد اشعار؛ ۲. علوم بلاغی و بیان و بدیع؛ ۳. انساب و اخبار و ایّام عرب که جزءِ مختصری از کتاب را شامل می‌شود. او در این کتاب بسیاری از آراء قدما را بدون ذکر مأخذ، آورده(عباس، ۴۴۳ ـ ۴۵۰) و به گفتهٔ فروخ (۵۵۲/۴) آن را به تقلید از کتاب *مُمْتِعُ* عبدالکریم نهشلی نوشته و حتی عناوین و سرفصلها را نیز از آن اقتباس کرده است. ابن‌رشیق این اثر را که احتمالاً در اوایل ورود به قیروان تألیف شده به ابن ابی‌رجال وزیر معزبن بادیس تقدیم کرده است (نک: ابن‌رشیق، *العمدة*، ۱۵ ـ ۱۶). جزءِ نخست کتاب، ابتدا در ۱۲۸۵ ق در تونس و سپس هر دو جزءِ آن در ۱۹۰۷م، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید در مصر به چاپ رسیده و سپس چاپهای متعدد دیگری از آن به عمل آمده است. گزیده‌ای از آن نیز با نام *المختار من کتاب العمدة* در ۱۹۶۰ م در قاهره به کوشش محمد طاهر الجبلاوی به چاپ رسیده است؛ ۴. *قراضة الذهب فی نقد اشعار العرب* یا *قراضة الذهب فی صناعه الادب*، رساله‌ای است در نقد شعر که آن را خطاب به ابوالحسن علی‌بن قاسم اللّواتی در دفاع از اتهامی که در مورد سرقت شعر به او زده شده، نوشته است. او در این رساله از بین اشعار قدما نمونه‌هایی از سرقت شعری و انواع آن را آورده و به ذکر محاسن و یا معایب ابیاتی از اشعار گذشتگان پرداخته است. این اثر نخستین بار در ۱۳۴۴ ق / ۱۹۱۶م در قاهره به کوشش محمد خانجی و بار دیگر در ۱۹۷۲م به کوشش شاذلی بویحیی در تونس به چاپ رسیده است.

آثار منسوب: *الشذوذ*، که در آن کلمات و واژه‌های شاذّ و غریب را گرد آورده است (قفطی، ۳۰۴/۱)؛ *تاریخ قیروان*؛ *شرح موّطأ ابن‌مالک*؛ *الروضة الموشیة فی الشعراء المهدیة*؛ *المَساوی فی السرقات الشعریة*؛ *مختصر الموطأ* (زرکلی، ۱۹۱/۲؛ ابراهیم، ۳۰۴/۱)؛ *الاتصال*؛ *اثبات المنازعة*؛ *ارواح الکتب*؛ *الاسماء المعرّبة*؛ *تحریر الموازنة*؛ *التوسع فی مضایق القول*؛ *لحیلة والاحتراس*؛ *الریاحین*؛ *شعراء الکتاب*؛ *صدق المدائح*؛ *طراز الادب*؛ *غریب الاوصاف ولطائف التشبیهات لما انفرد به المحدثون*؛ *متفق التصحیف*؛ *معالم التاریخ*؛ *المعونة*؛ *المّن والفداء*؛ *الممادح والمذام* (ابن خلکان، ۸۸/۲ ـ ۸۹).

رسایلی که ابن‌رشیق آنها را در رد ابن‌شرف نوشته است، عبارتند از: *رفع الاشکال و دفع المحال*؛ *ساجور الکلب*؛ *قطع الانفاس*؛ *نجح المطّلب*، یا *نحج‌الطلب*؛ *نقض الرسالة الشعوذیه و القصیدة الدعیة والرسالة المنقوضة* (صفدی، ۱۲/۱۲؛ ابن شاکر، ۳۵۹/۳). برخی (مخلوف، ۱۱۰؛ حاجی خلیفه، ۱۹۱۸/۲؛ بستانی ف، ۱۱۰/۳؛ GAL,S, I/540) کتاب *میزان العمل* را به او نسبت داده‌اند، در صورتی که ابن ابی‌زرع (ص ۱۸۱) نویسندهٔ آن را ابوعلی‌بن رشیق ویسی دانسته و شرح حال کسانی را به نقل از *میزان العمل* آورده که در سدهٔ ۶ و ۷ ق (حدود دو سده بعد از ابن رشیق) می‌زیسته‌اند و این گواه بر این است که نویسندهٔ *میزان العمل* شخص دیگری همنام او بوده است.

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل، مقدمه بر *انباه الرواة* (نک: قفطی در همین مآخذ)؛ ابن ابی‌دینار، محمدبن ابی‌القاسم، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ ق؛ ابنْ ابی‌زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس ـ لیبی، ۱۳۹۵ ـ ۱۳۹۹ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، مقدمه، بیروت، داراحیا التراث العربی؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌رشیق، حسن، دیوان، به کوشش عبدالرحمن یاغی، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ همو، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *قراضة الذهب*، به کوشش شاذلی بویحیی، تونس، ۱۹۷۲م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌صیرفی، علی‌بن منجب، *المختار من شعر شعراء الاندلس*، به کوشش عبدالرزاق حسین، عمان، ۱۹۸۵م؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معصوم، علی صدرالدین، *انوارالربیع*، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛بستانی ف؛ حاجری، طه، «ابن‌رشیق صاحب کتاب العمدة»، مجلة *العربی*، شم. ۶۳، کویت، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة فی الاخبار التونسیة*، به کوشش محمد حبیب الهیلة، تونس، ۱۹۷۰م؛ سلامة، محمد، *ابن‌رشیق القیروانی*، قاهره، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عبدالرحیم، مصطفی علیان، *تیارات النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت،

۱۳۵۰ ق؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة وجنوب ایطالیا*، الجزایر، ۱۳۶۵ ق؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمدالعربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ نیکلسون، رینولدالن، *تاریخ الادب العباسی*، ترجمهٔ صفا خلوصی، بغداد، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ نیفر، محمد، *عنوان الاریب*، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ یاغی، عبدالرحمن، مقدمه بر دیوان (نک‍ : ابن‌رشیق در همین مآخذ)؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
EI²; GAL,S.
عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ رَشیق، عبدالرحمن قشیری (د پس از ۴۸۱ ق / ۱۰۸۸م)، فرمانروای مُرسیه. از سال تولد و مرگ او اطلاعی در دست نیست، در مورد نام و کنیهٔ وی نیز اختلاف هست. ابن‌قاسم شِلْبی که ابن‌ابار (۱۲۳/۲) سخن او را نقل و سپس رد کرده است نام ابن‌رشیق را عبدالله دانسته، اما دیگر مآخذ او را عبدالرحمن نامیده‌اند، و کنیهٔ وی نیز به صورتهای گونه‌گون ابوحفص (ابن‌ظافر، ۳۷۶)، ابومحمد (ابن اثیر، ۲۹۱/۹)، ابوجعفر (مقری، ۳۱۸/۳)، خوانده شده است. پدر ابن‌رشیق در مُرسیه به سپاهیگری اشتغال داشت (مراکشی، ۱۲۲) و خود وی کوتوال قلعهٔ بَلْج[1] بود (ابن‌ابار، همانجا).

در ۴۷۴ ق معتمد بن عباد (المعتمد علی‌الله) فرمانروای اشبیلیه (سویل) وزیر خود محمدبن عمار را به تسخیر مُرسیه گسیل کرد. ابن‌رشیق او را برای استراحت به قلعهٔ بَلْج فرود آورد وچنان به خدمت وی میان بست که ابن‌عمار او را به سپهسالاری خود برگزید (ابن‌ابار، همانجا؛ قس: ابن‌اثیر، همانجا). پس از آنکه مُرسیه به دنبال محاصره و حمله‌های پیاپی ابن رشیق گشوده شد، ابن‌عمار سر از فرمان معتمد پیچید و خود به استقلال حکومت آغاز کرد، اما ابن‌رشیق به تدریج دژهای اطراف را از چنگ غلامان ابن‌عمار بیرون آورد و به خویشان خود سپرد (ابن‌ابار، ۱۴۲) و عاقبت در غیبت ابن‌عمار شهر را تصرف کرد، و ابن‌عمار پس از چندی سرگردانی سرانجام به بنی هود در سَرَقُسطه (ساراگوسا) پناه برد (ابن‌خطیب، ۱۶۰).

در این دوران مسیحیان بارها به شهرهای اندلس می‌تاختند و آلفونسوی ششم پادشاه قشتاله (کاستیل) چنان اقتداری داشت که تمام ملوک اندلس به وی باج می‌دادند (مراکشی، ۱۳۳). و با آنکه ابن‌رشیق نیز با فرستادن هدیه نظر آلفونسو را به خود جلب کرده بود تا آنجا که وی به ابن‌عمار پناه نداد (ابن‌ابار، ۱۴۶)، اما بارها دژ لِییِّط را که در دست مسلمانان بود به محاصره گرفت. از این رو معتمد در ۴۷۹ ق/۱۰۸۶م از امیر یوسف بن تاشفین یاری جست و چون امیر یوسف به اندلس آمد، از ابن‌رشیق به وی شکایت برد، اما ابن‌رشیق مُرسیه را فرمانبر امیر یوسف شمرد و خطبه به نام او کرد (ابن‌خطیب، ۲۵۷؛ قس: مراکشی، ۱۳۲، که از آشتی معتمد و ابن‌رشیق سخن گفته است). با اینهمه پس از نبرد زلاّقه که به پیروزی امیریوسف و معتمد و شکست آلفونسوی ششم انجامید، ابن‌رشیق پذیرفت که به معتمد خراج بپردازد (ابن‌خطیب، همانجا). پیداست که این وضع چندان نپایید زیرا وقتی امیر یوسف در پی تاخت و تازهای السید[2] و سقوط بالنسیا برای بار دوم به اندلس آمد (ابن عذاری، ۱۴۱/۴) و همهٔ فرمانروایان اندلس را به یاری خواند، معتمد، ابن‌رشیق را به خراج پرداختن به آلفونسو و در حقیقت خیانت و همکاری با مسیحیان متهم کرد. امیر یوسف از مفتیان داوری خواست و چون ابن‌رشیق محکوم شد، او را گرفت و به معتمد سپرد، اما از او خواست که خون وی را نریزد (*الحلل الموشیة*، ۶۹، ۷۰). بدینسان فرمانروایی ابن‌رشیق در ۴۸۱ ق به پایان رسید (قس: زامباور، ۹۰). او مدتی در لورقه و سپس اشبیلیه زندانی معتمد بود، اما از این پس سرنوشت او روشن نیست. عبدالله زیری (EI²) نوشته است که معتمد او را کشت، اما ابن‌خطیب (همانجا) گفته است که وقتی مرابطون اشبیلیه را گرفتند (۴۸۴ق / ۱۰۹۱م) ابن‌رشیق آزاد شد. با اینهمه ابن‌خفاجه شاعر در دیوان خود (ابن‌ظافر، ۳۷۶، ۳۷۷) آورده است که ابن‌رشیق در ۴۸۳ ق/ ۱۰۹۰م در یکی از دژهای مُرسیه پایگاهی داشته و به نفاق‌افکنی و راهزنی می‌پرداخته است. از جمله شاعرانی که ابن‌رشیق را ستوده‌اند، ابوالعلاء ادریس ابن ازرق است (مقری، ۵۷۲/۳).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌ظافرازدی، علی، *بدائع البدائة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌عذاری، احمد بن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ *الحلل الموشیة فی ذکر الاخبار المراکشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفاء و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۹۴۹م؛ مقّری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نیز: EI².
سعید الله قره‌بگلو

اِبْنِ رِضْوان، ابوالحسن علی بن رضوان بن علی بن جعفر، منجم، پزشک و فیلسوف مصری (د پس از ۴۵۹ ق/ ۱۰۶۷ م). او خود در شرح *المقالات الاربع* تاریخ تولد خود را در ۳۵۶ یزدگردی (۳۷۷ ق) یاد کرده است (مشکوة، ۳ (۲)/۸۶۳). بیشترین آگاهی را دربارهٔ ابن رضوان، ابن ابی اصیبعه به نقل از نوشته‌ای از خود او به دست داده است: او در جیزهٔ مصر به دنیا آمد و از ۶ سالگی در زادگاه خود به تحصیل پرداخت و در ۱۰ سالگی برای ادامهٔ دانش‌آموزی به قاهرهٔ قدیم رفت و در ۱۴ سالگی به یادگیری پزشکی و فلسفه پرداخت، اما نتوانست این مرحله را به آسانی به پایان برد، زیرا مایهٔ کافی برای خرج در این راه نداشت (۹۹/۲). پدرش که نانوایی از مردم جیزه بود (همو، ۱۰۱/۲) و نیز مادرش تقریباً در جوانی درگذشتند (شاخت، 50). او ابتدا برای گذران زندگی در کوی و برزن به طالع‌بینی پرداخت، سپس به طبابت روی آورد و در ۳۲ سالگی پزشکی نامور شد (ابن قفطی، ۲۸۸؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۰۰/۲). ابن رضوان درحدود ۳۰ سالگی ازدواج کرد و فرزندانش در خردسالی درگذشتند (شاخت، 51). انگیزهٔ

1. Vilches 2. El Cid

او در تحصیل پزشکی این بود که آن را فنی شایسته و تالی فلسفه می‌دانست و از دلالات نجومی زایچه‌اش آن را پیشهٔ آیندهٔ خود می‌یافت (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۹۹/۲). آوازهٔ طبابتش او را به خدمت الحاکم، خلیفهٔ فاطمی کشاند که بر اطبّای مصرش ریاست داد (همو، ۱۰۱/۲) و در روزگار مستنصر به عنوان دانشمند مصر شناخته شده بود (ابن قفطی، همانجا). لحن او در سرگذشت نامهٔ خود درمورد این دوره از زندگانیش حاکی از رضایت خاطر و آسایش است. او برای حفظ این وضع مطلوب برنامهٔ روزانه‌ای جهت خود ترتیب داد که هر سال متناسب با بالا رفتن سن در آن تجدید نظر می‌کرد: طبابت، ورزش، استراحت، غذا خوردن، رسیدگی به سلامت خود و رفع نیازهای خانه و خانواده، و این‌همه با رعایت جانب اعتدال و با خصالی پسندیده (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۰/۲). او به سیر و سفر علاقه‌ای نداشت و برای معالجهٔ بیماران متشخّص سفر نکرد و حتی به نواحی نزدیک قاهره هم نرفت (*دانشنامه*). از جزئیات زندگی او در دورهٔ پس از نگارش زندگی‌نامهٔ خود آگاهی نداریم. گویا در اواخر عمر به اختلال مشاعر مبتلا شد و علتش آن بوده است که در سالهای گرانی و قحطی (۴۴۵ و ۴۴۷ ق) دختری یتیم را به فرزندی برداشت و بزرگ کرد. روزی که خانه خالی بود، دختر چیزهای گرانبها و نیز طلا به بهای نزدیک به ۲۰٬۰۰۰ دینار برگرفت و فرار کرد و جست و جوها به جایی نرسید. از آنگاه حال ابن رضوان دگرگون شد (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۰۱/۲) و پس از چند سالی درحدود ۸۰ سالگی درگذشت (لکلرک، 1/527).

چگونگی تحصیل ابن رضوان یکی از نمونه‌های اراده و پایداری است. او دانش پزشکی را نزد استادان فن نیاموخت و ناگزیر شد این علم و فن را از راه مطالعه در کتابهای مربوط فرا گیرد و منابع نشان نمی‌دهند که وی در این باب نزد کسی شاگردی کرده باشد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابوکثیر افرائیم بن الزفّان یهودی، از پزشکان معروف مصر، از ارجمندترین شاگردان ابن رضوان در طب بود (همو، ۱۰۵/۲ ـ ۱۰۶). امیر محمود الدوله ابوالوفاء مبشّر بن فاتک، از امیران بزرگ و دانشمند مصر نیز از محضر ابن رضوان بهره‌مند شده است (همو، ۹۸/۲ ـ ۹۹).

کیفیت تحصیل ابن رضوان می‌تواند تاحدّی بیانگر رفتار و مرتبهٔ علمی او و داوری دانشمندان همزمانش دربارهٔ او باشد. نوشته‌های دانشمندان یونانی در طب و نجوم مهم‌ترین منبع آگاهیهای او در این فنون بود. ابن رضوان خود بسیاری از این نوشته‌ها را شرح و تفسیر کرده است. او نوشته‌های پزشکان دورهٔ اسلامی را نیز می‌خواند و غالباً بر آنها اشکال می‌کرد، از جملهٔ آن پزشکان حنین بن اسحاق، عبدالله بن طیّب بغدادی و محمد بن زکریای رازی بودند. او ادعا کرده که رازی کتاب جالینوس را درست نفهمیده است (محقق، ۳۵۸) و در ردّ نظریات رازی در فلسفهٔ الهی کتاب *فی الرّد علی الرازی فی العلم الالهی واثبات الرسل* را تألیف کرد (صفا، ۱۷۷ ـ ۱۷۸) و نیز بر نوشته‌های ابن جزّار قیروانی اشکال گرفت (*دانشنامه*). ابن رضوان با بسیاری از پزشکان معاصر خود از دور و نزدیک مکاتبه و مناظره داشت. از آن جمله بود جورجیس بن یوحنا معروف به یَبْرودی دمشقی (د ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۵ م) طبیب سریانی الاصل، از شاگردان ابن طیّب، که در مصر با ابن رضوان دیدار و در مسائل پزشکی با او مناظره و مناقشه کرد (قطایه، ۲۷۰). در کشمکش علمی ابن رضوان با دیگر دانشمندان به نظر می‌رسد که در یک سو وی دانشمندی است که خود را تعلیم یافته از نوشته‌های استادان مشهور یونانی می‌داند و بر هر نظری که در چشم او با آرای آنان ناسازگار باشد، می‌تازد، و در سوی دیگر عالمانی بهره‌مند از همان منبع، اما با واسطهٔ استادان متأخر و معاصر هستند که گاه در گفته‌های پیشینیان چون و چرا می‌کنند. ابن رضوان در برابر جریان ضدّ ارسطویی زمان خود در دفاع از او کتابی نوشت با عنوان *الانتصار لارسطو طالیس*... . انتقادهای ابن رضوان از نظریات حنین ابن اسحاق و ابن طیّب از موجبات تألیف ردّیه‌ای شد که مختار بن حسن معروف به ابن بطلان مسیحی شاگرد ابن طیّب بر او نوشت (ابن قفطی، ۱۹۵ ـ ۲۰۷). مناقشهٔ ابن رضوان با ابن بطلان به صورت ردّیه‌های متقابل، سرانجام طبیب اخیر را پس از ۳ سال اقامت در مصر وادار به ترک آن دیار کرد (قطایه، ۲۷۰، ۲۷۱). ردیه نویسی آن دو پس از انتقال ابن بطلان باز هم ادامه داشت (ابن قفطی، ۱۹۵). قسمتی از پاسخ ابن‌بطلان بر ابن‌رضوان متوجه ردّ ادعاهای او در «برتری آموزش از طریق کتاب» بر «آموزش از طریق استادان» است (همو، ۱۹۶، ۱۹۷).

ابن قفطی او را مؤلفی غیر محقق و بعضی آرای او را خنده‌آور خوانده است (ص ۲۸۸). ابن ابی اصیبعه با آنکه او را در بحث تند خو و بدزبان دانسته (۱۰۱/۲)، اما در طب و حکمت و شاخه‌های مربوط بدان او را برتر از ابن بطلان ارزیابی کرده است (۲۴۲/۱). محققان زمانهای اخیر در مجموع، شخصیت او را مثبت ارزیابی کرده‌اند. او گرچه به مرتبهٔ بسیار والایی نرسید، اما باید دانست که از سطحی بسیار پایین شروع کرد (لکلرک، I/525). گفتهٔ خود او درمورد زندگی شخصی و درونیش و در شرایط یک پزشک موفق او را مردی میانه‌رو، نیک سیرت، آگاه و عالمی عامل نشان می‌دهد (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۰/۲، ۱۰۲ ـ ۱۰۳).

آثار: نوشته‌های منسوب به ابن رضوان او را دانشمندی پرکار می‌شناسانند. ازلحاظ کیفیت، آثار او را خالی از اصالت و ابتکار و در درجهٔ دوم اهمیت دانسته‌اند (لکلرک، I/528). نوشته‌های او عمدتاً مربوط به پزشکی و اندکی در حکمت و ریاضی است. کامل‌ترین فهرست آثار او را ابن ابی اصیبعه با نزدیک به ۱۰۰ عنوان آورده است (۱۰۳/۲ ـ ۱۰۵). بیشتر این نوشته‌ها رساله‌هایی کوتاه و تعلیقاتی ناتمام یا پاسخها و ردیه‌هایی است که ابن رضوان به پرسشها و آرای بعضی علمای درگذشته یا معاصر نوشته و تعدادی هم شرح و تعلیقات اوست بر کتابهای بقراط و جالینوس و دیگر حکمای یونان. همهٔ آثار یاد شده در فهرست ابن ابی اصیبعه اکنون شناخته نیست. تعدادی از

آنها چاپ و به زبانهای اروپایی ترجمه شده و بعضی دیگر به صورت دست نوشته در کتابخانه‌های مختلف موجود است.

الف ـ آثار شناخته شدهٔ او در طب: ۱. *الاصول فی الطب*، به عبری ترجمه شده است (GAL, I/637؛ جامعه، ۵ (۲)/۲۵۸)؛ ۲. *انتزاعات شروح جالینوس لکتب ابقراط* (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۴/۲). شروح مربوط به قسمت نخست «طبیعة الانسان[1]» را لاینز به انگلیسی ترجمه و منتشر کرده است (نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۳. *تفسیر ناموس الطب لابقراط* (ملی تبریز، ۱۱۲۸/۳ ـ ۱۱۳۰)؛ ۴. *جواب لمسائل فی لبن الاتن سأله ایّاها یهود ابن سعادة* (برچ، IV/71)؛ ۵. *جواب لمسائل فی النبض وصل الیه من الشام یا اجوبة مسائل (ابن‌بطلان) فی النبض* (احسان اوغلی، ۳۰۰)؛ ۶. *جوابه عما شرح له من حال علیل به علة الفالج فی شقّه الایسر* (برچ، همانجا). این نوشته احتمالاً همان است که با نام مقالة فی *علّة الفالج* هم ذکر شده است (احسان اوغلی، ۳۰۱)؛ ۷. *رسالة فی دفع مضار الابدان بأرض مصر*، در ۱۵ فصل (نک: خدیویه، ۱۵/۶؛ *دانشنامه*). مایر هوف گزارشی از این اثر به انجمن فیزیک و طب آلمان ارائه و ترجمهٔ فصل ششم این رساله را در مجلهٔ *ایزیس*[2] منتشر کرده است (سارتن، I/287؛ نیز نک: GAL, S, I/886). برای نسخه‌های آن در مصر و عراق به جامعه (۵ (۲) /۲۵۸) رجوع شود؛ ۸. *رسالة فی علاج صبیّ حدث به المرض الأسود المسمّیٰ بداءِ الفیل و داءِ الاسد* (احسان اوغلی، همانجا)؛ ۹. *رسالة فی اجوبة مسائل سأل عنها ابوالطیب ازهربن النعمان فی الاورام* (همانجا)؛ ۱۰. *شرح الصناعة الصغیرة لجالینوس*، که به لاتین ترجمه و در ۱۴۹۶م در ونیز و بعد مکرر چاپ شده است. از این شرح ترجمه‌ای به عبری وجرد دارد (GAL, I/637 - 638)؛ ۱۱. شرح کتاب جالینوس *الی اغلوقن فی التأتی لشفاءِ الامراض* (ششن، ۲۳۸/۲)؛ ۱۲. *فیما یجب علی الرئیس الفاضل من مصالح بدنه و ادب طبیبه و قهرمانه* (برچ، همانجا)، این رساله در فهرست ابن ابی اصیبعه نقل نشده است؛ ۱۳. *فصل من کلامه فی القوی الطبیعیة* (احسان اوغلی، همانجا؛ منجد، ۱۰۱/۵)؛ ۱۴. *کفایة الطبیب فیما صحّ لدیّ من التجاریب*. در فهرست ابن ابی ا سیبعه نیامده، موضوع آن شناسایی از طریق نبض و آزمایش ادرار است (برچ، GAL, I/697; IV/2)؛ ۱۵. *مقالة فی ادوار الحمّیات* (برچ، IV/72)؛ ۱۶. *مقالة فی ان کل واحد من الاعضاءِ یتغذی به من الخلط المشاکل* (همو، IV/71؛ احسان اوغلی، همانجا)؛ ۱۷. *مقالة فی التطرق بالطب الی السعادة* (همانجا؛ ششن، ۲۳۸/۲ ـ ۲۳۹)؛ ۱۸. *مقالة فی شرف الطب* (احسان اوغلی، همانجا؛ جامعه، ۵ (۲) /۲۵۸)؛ ۱۹. *مقالة فی الطریق الی احصاءِ عدد الحمیات* (برچ، همانجا)؛ ۲۰. *مقالة فی الشعیر وما یعمل الّفها لأبی زکریا یهود ابن سعادة الطبیب* (همو، IV/71)؛ ۲۱. *مقالة فی مزاج السکر* (همانجا)؛ ۲۲. *النافع فی کیفیة تعلیم صناعة الطب*، حاوی اطلاعات وسیع ابن رضوان از نوشته‌های پزشکان یونانی و اعتماد و اعتقاد او به آنان است. ایرادهای او بر رازی در این کتاب مطرح شده است. قسمتی از این موضوع کتاب در مقدمهٔ اثر مشترک شاخت ـ مایر هوف آمده است (GAL, S, I/886؛ محقق، ۳۵۸) برای نسخه‌های آن رجوع شود به جامعه (۵ (۲) /۲۵۸؛ لاینز، 181)؛ ۲۳. جز اینها ابن رضوان مقالاتی در ردّ بر ابن بطلان نوشته است که ابن ابی‌اصیبعه هفت مقاله در این مورد به او نسبت داده است. سه مقاله از این جمله را شاخت و مایر هوف در جزءِ *خمس رسائل ابن بطلان و ابن رضوان* به انگلیسی ترجمه و در ۱۹۳۷م در قاهره منتشر کرده‌اند. برای نسخه‌های مقالات ابن رضوان رجوع شود به صفا (۳۲۲ ـ ۳۲۳).

ب ـ مهم‌ترین اثر او در ریاضی و نجوم: شرح *المقالات الاربع فی القضایا بالنجوم*. ابن رضوان در دیباچهٔ این شرح تردید ابو معشر بلخی را در انتساب *المقالات الاربع* به بطلمیوس رد کرده و معتقد است آنچه در این نوشته آمده است با بیان بطلمیوس در مجسطی و آثار دیگرش همخوانی دارد. صحت این انتساب بعدها به وسیلهٔ دانشمندان اروپایی ثابت شده است (نالینو، ۲۱۷ ـ ۲۱۸). این شرح به لاتین ترجمه[3] و در سالهای ۱۴۹۳ و ۱۵۱۹م در ونیز و پس از آن مجدداً طبع شده است (سوتر، 104). متن عربی کتاب هنوز چاپ نشده است. نسخه‌هایی از آن در برخی از کتابخانه‌ها موجود است (همانجا؛ GAL, I/638؛ مشکوة، ۳ (۲) /۸۶۲ ـ ۸۶۳؛ شورا، ۲۸۲/۱۴ ـ ۲۸۳). اشتاین اشنایدر قسمتی از این شرح را چاپ کرده است (شاخت، 50). شرح *المقالات* به ترکی هم ترجمه شده است (*دانشنامه*).

ج ـ آثار او در حکمت و ادیان: ۱. *مقالة فی بعث نبوة محمد صلی الله علیه وسلم من التوراة والفلسفة* (اشتاین اشنایدر، 98)؛ ۲. *مقالة فی حدث العالم* یا دلیل موجز علی حدث العالم (کیورتن، II/209)؛ ۳. *مقالة فی الرد علی افرائیم وابن زرعة فی اختلاف الملل* (اشتاین اشنایدر، 96)؛ ۴. *مقالة فی سیرته*، زندگی‌نامه‌ای است که خود ابن رضوان در آستانهٔ ۶۰ سالگی نوشته است (برچ، IV/71 - 72).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق /۱۸۸۲م؛ ابن قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ احسان اوغلی، اکمل‌الدین، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، آنکارا، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ جامعه، خطی؛ خدیویه، فهرست؛ *دانشنامه*؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قطایه، سلمان، «الخلاف بین طبیبین عربیّین المختار بن بطلان وعلی‌بن رضوان»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثانی للجمعیة السوریة لتاریخ العلوم*، حلب، ۱۹۷۹م؛ محقق، مهدی، *فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مشکوة، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة* ۱۹۷۵ ـ ۱۹۸۰، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ملی تبریز، خطی؛ نالینو، کارلو، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱م، نیز:

Cureton, W., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium*, London, 1852; GAL; GAL, S; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971; Lyons, M. C., "On the Nature of Man", *Al-Andalus*, Madrid, 1965, vol. XXX; Pertsch W., *Die orientalischen Handschriften*, Gotha, 1883; Sarton, G., "Selected Bibliography of Introduction...",

1. *De natura hominis* 2. *Isis*. 3. *Quadripartitum* [illegible]*omei*.

Introduction to the History of Science, Tehran, 1975; Steinschneider, M., *Polemische und apologetishe Literature in arabischer Sprache*, Hildesheim, 1966; *Schacht, J. and Meyerhof, M., The Medico – Philosophical Controversy bewieen Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo, 1937. Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ رِضْوان، ابوالقاسم عبدالله بن یوسف بن رضوان نجاری (۷۱۸ـ ۷۸۳ ق / ۱۳۱۸ ـ ۱۳۸۱م)، کاتب العلامهٔ (طغرانویس) چند تن از سلاطین دولت مرینی در مغرب که در شعر، نثر، نحو، خطابت، فقه، روایت و ترسل تبحر داشت. ابن‌رضوان در مالقه متولد شد و در همانجا رشد یافت (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۴۲)، اما چون بعدها به فاس رفت، به فاسی نیز شهرت یافت. او نزد فضلایی چون پدر خود و ابوالحکم‌ابن‌ابی‌القاسم‌ابن‌ربیع‌دایی‌خود، قاضی‌مالقه احمدبن‌عبدالحق جدلی و تنی چند از مشایخ آن دیار به تحصیل علوم پرداخت (بابا تنبکتی، ۱۴۶). وی پس از واقعهٔ طریف به مغرب رفت و در فاس مستقر و به سلطان ابوالحسن، علی‌بن عثمان مرینی (حک ۷۳۲ ـ ۷۴۹ق) نزدیک شد و در مدح وی شعر سرود. در آن دوران به خدمت ابراهیم‌بن عبدالرحمن تسولی تازی (معروف به ابن‌ابی‌یحیی) قاضی‌ـ العساکر و خطیب‌سلطان ابوالحسن درآمد و به عنوان نایب وی در قضا و خطابت انتخاب شد. ابن‌یحیی وی را در زمرهٔ کاتبان اسناد سلطان جا داد و نزد عبدالمُهَیمن، رئیس الکتاب، به کتابت گماشت (ابن‌خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۳/۳؛ ابن‌خلدون، همانجا). در ۷۴۹ق / ۱۳۴۸م سلطان ابوالحسن به تونس لشکرکشی کرد و ابن‌رضوان را، جهت انجام مکاتبات، همراه خود برد. پس از آن ابوالحسن به مغرب بازگشت و ابوالفضل پسر خود را به عنوان جانشین در تونس منصوب کرد و ابن‌رضوان را به عنوان کاتب ابوالفضل، تعیین نمود، ولی پس از اندک مدتی بر اثر شکست در برابر تهاجم فضل‌بن ابی‌یحیی سلطان موحدون، ابوالفضل فرار کرد و به پدرش که در مغرب بود ملحق شد، اما ابن‌رضوان به همراه او نرفت و در تونس ماندگار شد و سپس به اندلس رفت و در شهر المریه به هواداران ابوالحسن ــ که تحت حمایت سلطان اندلس، ابوحجاج یوسف بن احمر، در آنجا زندگی می‌کردند ــ پیوست. در اندلس سلطان ابوحجاج، ابن‌رضوان را به خدمت فراخواند، ولی وی نپذیرفت. در همین سال (۷۴۹ق) بود که به سبب شکست ابوالحسن در حملهٔ قیروان، پسرش فارس‌بن علی مرینی، معروف به ابوعنان (حک ۷۴۹ ـ ۷۵۹ق) علیه پدر قیام کرد، او را سرنگون ساخت و به جایش نشست. در این ماجرا ابوالحسن به قتل رسید. هواداران او و از جمله ابن‌رضوان که در اندلس بودند، به مغرب بازگشتند. در مغرب ابن رضوان موردتوجه ابوعنان قرار گرفت و جزو دبیران او گردید. در همین حال محمد بن ابی عمرو که مناصب وزیر اعظم، صاحب العلامة و عناوین دیگر را داشت، ابن‌رضوان را به خدمت گرفت و در سلک یاران سلطان جایش داد، اما سلطان ابن‌ـ رضوان را بر او ترجیح داد و در ۷۵۴ ق همراه با مهرهای سلطنتی (علامت) سمت رئیس الکتابی را به وی واگذار کرد. ابن‌رضوان در ۷۵۷ ق مورد غضب سلطان قرار گرفت و بر کنار شد. در ۷۶۲ ق بر اثر مرگ سلطان ابوسالم ابراهیم بن علی (حک ۷۶۰ ـ ۷۶۲ق) پسر سلطان ابوالحسن که پس از برادرش ابوعنان به حکومت رسیده بود، از سوی عمر بن‌عبدالله وزیر که در حقیقت اداره‌کنندهٔ اصلی مملکت بود، دیگر بار ابن‌رضوان به عنوان صاحب العلامة منصوب شد. ابن‌رضوان با اینکه شاهد تغییر چندتن از سلاطین مرینی مغرب بود، تا پایان عمر در همین سمت باقی ماند (ابن‌خلدون، همان، ۴۲ ـ ۴۵؛ ابن‌خطیب، *الاحاطة*، همانجا؛ ابن‌قاضی، ۸۳/۲، ۵۰۸).

ابن رضوان معاصر و دوست ابن‌خطیب و ابن‌خلدون بود. ابن‌خطیب از او با عنوان فاضل و ادیبی خوش بیان که از نوجوانی به سرودن شعر روی آورده بود، یاد کرده است (*اوصاف الناس*، ۵۵). او در سرودن شعر خوش قریحه و در بدیهه‌سرایی استاد بود و اشعار زیادی از او بر جای مانده که نمایانگر روحیه و طرز تفکّر اوست. او به اساتید خود ارج می‌نهاد و در بعضی مواضع به مدح آنان پرداخت (همو، *الاحاطة*، ۴۴۵/۳ ـ ۴۵۱؛ سلاوی، ۳۹/۴ ـ ۴۰). ابن‌رضوان افزون بر شعر در نثر نیز دست داشت، از آثار نثری او و مکاتبات وی با ابن‌خطیب و ستایش از کتاب *المحبة* یا *روضةالتعریف بالحب الشریف* همو را می‌توان ذکر کرد (ابن‌خطیب، همان، ۴۵۲/۳ ـ ۴۵۵).

او نثر را به سادگی و روانی و رسایی می‌نوشت و در زمانی‌که محمدبن محمدبن رشید کاتب سلطان ابوعنان بود، به علت ضعف ابن‌رشید در زبان عربی، نگارش‌نامه‌های سلطنتی به ابن‌رضوان محول می‌شد (ابن‌قاضی، ۲۳۱/۲ ـ ۲۳۲). ابن‌خطیب به خط زیبای ابن رضوان نیز اشاره نموده است (*اوصاف الناس*، همانجا). ابن‌رضوان به علمای دین و نیز اهل تصوف علاقه‌مند بود و آنان را دوست می‌داشت (بابا تنبکتی، ۱۴۵ ـ ۱۴۶). وی از معاصران و مشایخ خود چون ابوبکر بن منظور خبر و شعر نقل کرده است (ابن‌قاضی، ۴۳۶/۲؛ بابا تنبکتی، ۱۴۵). این روایات تاریخی در آثاری که بعد از وی تألیف شد، مورد استفاده قرار گرفت (ابن‌خلدون، *العبر*، ۱(۵)/۱۰۸۳؛ مقری، ۵۰/۸ ـ ۵۱، ۱۳۸/۱۰ ـ ۱۳۹). ابن‌رضوان تدریس هم می‌کرد و از شاگردان وی می‌توان از عبدالرحمن بن محمد بن احمد شریف تلمسانی، مشهور به ابویحیی نام برد (ابن‌مریم، ۱۲۸). ابن‌رضوان در ازمور (ابن‌خلدون، *التعریف*، ۴۵) یا در انفا (ابن‌قاضی، ۴۳۷/۲) که همان دارالبیضای کنونی است (زرکلی، ۱۴۷/۴ـ۱۴۸) درگذشت.

آثار: مهم‌ترین اثر ابن‌رضوان که بر جای مانده، کتاب *الشُهب اللامعة فی السیاسة النافعة*، در سیاست است. نسخه‌ای از این کتاب در لیدن (ورهووه، VII/345) و نسخ دیگری در بادلیان (نک: GAL,I/606) موجود است. کتاب دیگری نیز به نام *السیاسة السلطانیة* یا *السیاسة* به نام او ذکر شده (بابا تنبکتی، ۱۴۷؛ سلاوی، ۳۹/۴) که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است و احتمال می‌رود که منظور از آن همان کتاب یاد شده باشد.

مآخذ: ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ همو، *اوصاف الناس* به کوشش محمد کمال شبانه، مراکش، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ همو، *التعریف*، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌قاضی، احمدبن محمد، *جذوة‌الاقتباس*، رباط، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌مریم، محمد بن محمد، *البستان*، به کوشش محمد بن ابی‌شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ق / ۱۹۰۸م؛ بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *دیباج المذهب* ابن‌فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمدبن خالد ناصری، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

GAL; Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts*, London, 1980.

مهدی سلماسی

اِبْنِ رِضْوان، ابویحیی، محمدبن رضوان بن محمد بن احمد بن ابراهیم‌بن ارقم نمیری (د ۱۷ ربیع‌الآخر ۶۵۷ ق / ۱۳ آوریل ۱۲۵۹ م)، فقیه مالکی، نحوی و لغوی. وی اهل وادی آش (شهری در اندلس) بود (ابن خطیب، ۱۴۱/۲). ابن رضوان همچنین با حساب و هیأت و هندسه آشنا بوده و گفته‌اند بریاران زمان خود برتری داشته است، وی صاحب مقامی والا و سیرتی نیکو بوده (همو، ۱۴۱/۲ ـ ۱۴۲). او در وادی آش (کحاله، ۳۱۸/۹)، و بعد از مدتی در بُرشانه[1] [از قرای اشبیلیه] به شغل قضا اشتغال داشته است (نک: سیوطی، ۱۰۴/۱). قرائات سبع و لغت را از ابوکرم جودی بن عبدالرحمن فرا گرفته و از دیگران نیز تحصیل علم کرده و در غرناطه همدم و همنشین دانشمندان بوده است (ابن خطیب، ۱۴۲/۲).

آثار: مهم‌ترین تألیف او کتابی است خطی به نام *الاحتفال فی استیفاء ماللخیل من الاحوال* (بغدادی، *ایضاح*، ۳۱/۱) که دربارهٔ اسب نوشته است و جلد دوم آن که خود کتاب پرحجمی است در اسکوریال (شم ۹۰۲) موجود است. این نسخه که برای کتابخانهٔ امیرابوعبدالله محمدبن نصر، سومین خلیفهٔ نصریان در غرناطه (۷۰۱ ـ ۷۰۸ ق / ۱۳۰۱ ـ ۱۳۰۹ م) تدوین یافته، به بابهایی تقسیم‌بندی شده و در آن اشعاری دربارهٔ اسبها آمده است. پونس بویگس[2]، خاورشناس اسپانیایی، دربارهٔ نویسندهٔ آن پژوهشی دارد (II/119 و ESC²).

دیگر آثار ابن‌رضوان ازاین‌قرار است: *الاسطرلاب الخطی والعمل به*؛ *تقایید منثور و منظوم فی علم النجوم*؛ *شجرة فی انساب العرب*؛ *مختصر الغریب المصنف*، که خلاصهٔ کتاب *الغریب المصنف* ابوعمرو اسحاق بن مرار شیبانی است؛ *مختصر احیاء علوم‌الدین* (ابن خطیب، ۱۴۲/۲ ـ ۱۴۳؛ حاجی خلیفه، ۱۲۰۹/۲؛ بغدادی، *هدیة*، ۱۲۶/۲).

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش عنان محمد عبدالله، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۶۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز: ESC².

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ رُطَبی، یا ابن رَطَبی، ابوالعباس احمدبن سلامة بن عُبیدالله (یا عبدالله) بن مخلد بجلی کرخی (۴۶۰ ـ ۵۲۷ ق / ۱۰۶۸ ـ ۱۱۳۳ م)، فقیه شافعی، قاضی و محتسب بغداد در روزگار مسترشدبالله، بیست و نهمین خلیفهٔ عباسی. وی اهل کرخ جُدّان (ابن عساکر، ۳۲۱: کرخ بعقوبا) جایی نزدیک خانقین عراق بود. نخست نزد شیخ ابواسحاق ابراهیم شیرازی، ابونصر بن صباغ وشیخ ابوبکر چاچی به تحصیل پرداخت. سپس به اصفهان رفت و از امام ابوبکر محمدبن ثابت خجندی، مدّرس نظامیهٔ آن شهر، فقه و حدیث آموخت و برای شنیدن حدیث محضر بسیاری دیگر از بزرگان عصر خود، از جمله ابوالقاسم بُسری و ابونصر زینبی را درک کرد (سمعانی، ۷۵/۱۱؛ ابن جوزی، ۳۱/۱۰؛ صفدی ۳۹۷/۶؛ سبکی، ۳۸/۴؛ اسنوی، ۵۸۶/۱).

پس از فراغ از تحصیل به بغداد بازگشت و چندی گوشه گرفت و زهد اختیار کرد. سپس نزد بنی‌عباس منزلت یافت و به مقاماتی چون قضای برخی از محلات بغداد، احتساب شهر بغداد (پس از مرگ برادرش در ۴۹۲ ق / ۱۰۹۹ م)، نظارت بر اوقاف، نظارت بر امور آرامگاههای خلفای عباسی نایل گشت و از آن پس، پرورش فرزندان خلیفه، خاصه ابوجعفر منصور (الراشد بالله)، به عهدهٔ او محول گردید (ابن عساکر، ۳۲۲؛ صفدی، اسنوی، همانجاها). وی در بغداد درگذشت و در باب ابرز، در جوار استادش شیخ ابواسحاق شیرازی، به خاک سپرده شد (ابن جوزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۹۱/۳).

ابن رُطَبی را در فقه شافعی، آداب مناظره، خلاف و لطف سخن سرآمدِ اقران شمرده‌اند (سمعانی، ابن عساکر، همانجاها) و تنی چند، چون علی بن احمد یزدی، یحیی بن ثابت بقّال، یحیی بن بَوش، از او روایت کرده‌اند (صفدی، سبکی، همانجاها). نیز او را از جمله سران و ائمهٔ شافعی و مردی خردمند، تیزبین، باوقار و صحیح الرأی خوانده‌اند (سمعانی، اسنوی، همانجاها؛ ذهبی، ۶۱۰/۱۹ ـ ۶۱۱) و برخی از فقهای معاصرش او را برامام اسعد میهنی مدّرس نظامیهٔ بغداد، مقدم شمرده‌اند (ابن عساکر، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۸ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م.

محمد هُدایی

اِبْنِ رِفاعی، ابوالعباس احمدبن علی بن احمد (محرم ۵۰۰ ـ ۵۷۸ ق / سپتامبر ۱۱۰۶ ـ ۱۱۸۲ م)، از مشاهیر صوفیه و مؤسس طریقهٔ رفاعیّه (بطائحیه یا احمدیه). پدر وی از مغرب به عراق آمد و در قریهٔ ام عبیده از قراء بطائح ــ میان بصره و واسط ــ ساکن شد و در آنجا با خواهر شیخ منصور زاهد ازدواج کرد و احمد ثمرهٔ این پیوند بود و از

1. Purchena 2. Pons Boigues

این رو ابن رفاعی را مغربی الاصل خوانده‌اند؛ درحالی که برخی اصل او را از عرب دانسته‌اند (ابن عماد، ۲۶۰/۴؛ ابن خلکان، ۱۷۱/۱). او هنوز به دنیا نیامده بود که پدرش درگذشت و دایی او شیخ منصور تربیت او را برعهده گرفت (سبکی، ۲۴/۶؛ اسنوی، ۵۹۰).

به نقل بیشتر مآخذ وی را از این رو ابن رفاعی نامیده‌اند که یکی از اجدادش علی بن رفاعة نام داشت، ولی برخی دیگر نسب او را از قبیله‌ای عرب به نام بنی رفاعة دانسته‌اند (شعرانی، ۱۴۰/۱). نسبت او در برخی از تواریخ و طبقات «رفاعی» نیز آمده است (ابن جوزی، ۸(۱) / ۳۷۰؛ ذهبی، سیر، ۷۷/۲۱، ۷۸؛ صفدی، ۲۱۹/۷؛ غسانی، ۱۸۷/۲؛ ابن عماد، ۲۵۹/۴). او از سادات حسینی بود و نسبتش با دوازده واسطه به امام موسی بن جعفر (ع) می‌رسید (ابن ملقن، ۹۳) اکثر مآخذ او را فقیهی شافعی مذهب معرفی کرده‌اند (ابن خلکان، ابن عماد، همانجاها)، و برخی گفته‌اند که مدت کوتاهی برمذهب شافعی تفقّه نموده است (ذهبی، *العبر*، ۷۵/۳). نسبت او در طریقت به شبلی و جنید بغدادی می‌رسد، و گفته‌اند که داییش شیخ منصور زاهد، شیخ او در طریقت بوده است (ابن ملقن، ۹۴؛ جامی ۵۳۳). مؤلف *خزینة الاصفیاء* او را یکی از مریدان خاص شیخ عبدالقادر گیلانی می‌داند که در اواخر عمـــر شیخ به او رسیده و از هدایت او بهره گرفته است (غلام سرور، ۱۰۱/۱؛ نک: ابن ملقن، ۱۰۱). گویند که او شیخی صاحب کرامت بوده و مریدان بسیار داشته است (ابن اثیر، ۴۹۲/۱۱؛ شبلنجی، ۲۵۲ ـ ۲۵۶). به برخی از پیروان او نیز احوال و امور عجیبی نسبت داده‌اند که از آن جمله خوردن مارهای زنده، سوارشدن بر درندگان، فرو افکندن خود از فراز درختان خرما و داخل شدن در تنورهای افروخته را می‌توان یاد کرد (ابن جوزی، همانجاها؛ ابن خلکان، ۱۷۲/۱). بعضی از مؤلفین این گونه اعمال را شیطانی و خاص پیروان ناصالح ابن رفاعی دانسته‌اند (ذهبی، *العبر*، همانجا؛ جامی، ۵۳۲؛ ابن عماد، ۲۶۰/۴) و ذهبی (همانجا) زمان زواج آن را بعد از تسلط مغول برعراق دانسته است. ابن رفاعی در ام عبیده وفات یافت و چون به هنگام مرگ دارای فرزندی نبود، فرزندان برادرش سالیان درازی مقام شیخوخت و ولایت را به نحو موروثی برای خود حفظ کردند (ابن خلکان، همانجا؛ سبکی، ۲۷/۶). دربارهٔ خصوصیات اخلاقی او گفته‌اند که مردی متواضع، سلیم النفس و مجرد از دنیا بود و هیچ چیز ذخیره نکرد. بسیار کم سخن می‌گفت و خود را مأمور به سکوت می‌دانست. در تابستان و زمستان بیش از یک لباس نمی‌پوشید و دو یا سه روز یک بار غذا می‌خورد (ابن جوزی، همانجا؛ شعرانی، ۱۴۵/۱؛ سبکی، ۲۶/۶). یکی از ویژگیهای اخلاقی او این بود که از آزردن حیوانات، حتی پشه و ملخ نیز احتراز می‌کرد (سبکی، ۲۴/۶ ـ ۲۵). دربارهٔ آثار و تألیفات او در مآخذ متقدم چیزی دیده نمی‌شود، جز آنکه سخنانی از او نقل کرده و ابیاتی را به او نسبت داده‌اند و سبکی می‌گوید وی کتابی در فقه شافعی با عنوان *التنبیه* داشته است (۲۴/۶).

در مآخذ متأخر از کتابهای زیر به عنوان آثار ابن رفاعی نام برده شده است: ۱. *البرهان ومعانی بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم* (کحاله، ۲۵/۲)؛ ۲. *حزب الرفاعی*، که مشتمل بر آیات وادعیه واذکار است (ظاهریه، ۴۲۷/۱)؛ ۳. *الحزب‌الصغیر*(همانجا)؛ ۴. تفسیر *سورة القدر*؛ ۵. *الطریق الی الله وحالة اهل الحقیقة مع الله*؛ ۶. *شرح التنبیه فی فروع الفقه الشافعی*؛ ۷. النظام الخاص لأهل الاختصاص (کحاله، همانجا)؛ ۸. *حکم الرفاعی*؛ ۹. *السرالمصون*؛ ۱۰. *رحیق الکوثر من کلام الغوث* (مدرس، ۳۲۳/۲)؛ ۱۱. دو مجلس، که آنها را در سالهای ۵۷۷، ۵۷۸ ق القا کرده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*)؛ ۱۲. *دیوان قصائد* (همان).

از آثار او چند کتاب به چاپ رسیده است: *رحیق الکوثر من کلام الغوث الرفاعی الاکبر*، بیروت، ۱۸۸۷ م؛ *حکم الرفاعی*، مطبعة شرف، ۱۳۰۱ ق؛ *السرالمصون*، قاهره، ۱۳۰۹ ق؛ *النظام الخاص لاهل الاختصاص*، مطبعة علمیه، ۱۳۱۳ ق (سرکیس، ۶۴۷ ـ ۶۴۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف ومحیی هلال السرحان؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجی، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ سرکیس، چاپی؛ شبلنجی، مؤمن بن حسن، *نورالابصار*، بولاق، ۱۲۹۰ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۱۵ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ویسبادن، ۱۳۸۹ ق ۱۹۶۹ م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ غسانی، ملک اشرف، *العسجد المسبوک*، بغداد ـ بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نیز: EI².

حسین لاشی،

اِبْنِ رِفعه، نجم‌الدین ابوالعباس احمدبن محمدبن علی‌بن مرتفع انصاری (۶۴۵ ـ ۷۱۰ ق / ۱۲۴۷ ـ ۱۳۱۰م)، ملقب به شیخ‌الاسلام، فقیه شافعی. کنیهٔ ابویحیی که در برخی از منابع متأخر (حسینی، ۲۲۹) آمده ممکن است تحریف ابوالعباس باشد و مشکل بتوان آن را کنیهٔ دوم وی شمرد. نسبت انصاری که اسنوی (۶۰۱/۱) برای وی ذکر کرده، می‌تواند دال بر این نکته باشد که نسب وی به انصاری‌که به‌مصر مهاجرت‌کردند، بازمی‌گردد. انتساب لقب بخاری به ابن‌رفعه توسط ابن عماد (۲۲/۶) بسیار غریب و دور از ذهن است. وی در مصر (اسنوی، همانجا) در شهر فسطاط (مجاور قاهره) زاده شد (سیوطی، ۳۲۰/۲)، و چون بسیار کم‌سفر بود، بیشتر عمر خود را در فسطاط و قاهره سپری کرد. به گفتهٔ ابن حجروی یک‌بار در ۷۰۷ ق/۱۳۰۷م به سفر حج رفته و مدتی نیز برای تصدی منصب قضا در «واحات» در غرب مصر اقامت گزیده است (۳۳۷/۱، ۳۳۸).

ابن‌رفعه فقه شافعی را از استادانی چون سدیدالدین و ظهیرالدین تزمَنْتی، شریف عباسی، ضیاء قنائی، ابن رزین، ابن بنت الاعزّ و ابن دقیق العید فرا گرفته و از مشایخی چون محیی‌الدین دمیری و علی‌بن

محمد صواف حدیث شنیده است (سبکی، ۲۶/۹؛ اسنوی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۳۶/۱، ۳۳۷). شمس‌الدین ذهبی، تقی‌الدین سبکی، ضیاءالدین مناوی، عمادالدین بِلْبِیْسی و شمس‌الدین ابن لبّان از جمله مشهورترین شاگردان وی در فقه بوده‌اند (سبکی، ۲۶/۹، ۹۴، ۱۲۸؛ اسنوی، ۴۶۶/۲؛ حسینی، ۲۳۰).

ابن رفعه در فقه شافعی مقام ویژه‌ای داشت. یافعی (۲۴۹/۴) او را پرچمدار فقه شافعی در عصر خود خوانده و سبکی (۲۴/۹) و اسنوی (۶۰۱/۱) او را شافعی زمان لقب داده‌اند. وی در میان شافعیان به عنوان فقیه مطلق شهرت یافته و این لقب برای او علم گشته بود (یافعی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۳۷/۱). تسلط و احاطهٔ وی بر فقه شافعی به قدری بود که به آن مثل زده می‌شد (همانجا).

برخی از نویسندگان شافعی به‌خصوص سبکی (۲۴/۹ ـ ۲۶) در مدح او به راه مبالغه رفته‌اند. ابن رفعه احاطهٔ فراوانی بر نصوص فتاوی شافعی داشت. وی از حافظه‌ای قوی بهره‌مند بود و اقوال فقهای شافعی را که به‌طور پراکنده در غیر مظان خود آمده بود در ذهن حاضر داشت (اسنوی، همانجا) تا حدی که برخی از معاصرین وی اظهار می‌داشتند ابن رفعه بیش از آنکه اهل بحث باشد اهل نقل است (ابن حجر، ۳۳۹/۱). وی در مواردی مشایخ شافعی متقدم را در عدول از رأی شافعی مورد تخطئه قرار داده است (نک: امینی، ۱۵۶/۱۱)؛ با این حال او خود فتاوی شاذ و منفرد بسیار داشت. از جمله اینکه می‌گوید: اگر فرد مسلمانی از دنیا برود و وارث مرتدی داشته باشد، فرد مرتد در صورت بازگشت به اسلام از او ارث می‌برد که این رأی را برخلاف اجماع دانسته‌اند و دیگر اینکه عدم اشتراط «عقل» را در احصان زانی بعید ندانسته است (سبکی، ۲۷/۹). بجز این موارد کلی ابن‌رفعه در مورد مسائل جزئی مربوط به زمان خود نیز فتاوی شاذ و غریبی داشته است. از جمله هنگامی که مردم قاهره در ۷۰۲ ق شهر را تزیین کرده‌بودند، وی نظر به‌آن زینتها را حرام‌دانست(سبکی،همانجا) و نیز در زمانی که یهودیان و مسیحیان مصر توسط مردم مورد بغض قرار گرفته بودند، تخریب کنایس یهودیان و مسیحیان را جایز دانست و در مواردی نیز به این فتوی عمل شد (مقریزی، ۱(۳)/۹۱۲). ظاهراً ابن رفعه کتاب *النفائس* خود را در اثبات همین فتوی در ۷۰۷ ق تألیف کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۶۶/۲).

وی علاوه بر فقه در اصول و ادبیات و نیز در مناظره مهارت داشت و کمتر کسی را تاب مقاومت در برابر او بود (سبکی، ۲۵/۹؛ ابن حجر، ۳۳۷/۱). ظاهراً در فاصله سالهای ۷۰۵ ـ ۷۱۰ ق، یعنی از سال ورود ابن تیمیه به مصر تا وفات ابن‌رفعه، وی با ابن‌تیمیه مناظره‌ای داشته است (ابن حجر، همانجا) که موضوع آن بر ما معلوم نیست، اما با بررسی اوضاع سیاسی آن دوران می‌توان حدس زد که این مناظره در ۷۰۸ یا اوایل ۷۰۹ ق /۱۳۰۸ یا ۱۳۰۹م در دوران حکومت کوتاه بیبرس که مخالف سرسخت ابن‌تیمیه بود، و به خواست وی، انجام شده باشد. شوکانی (۱۱۵/۱ ـ ۱۱۶) ضمن تکیه بر اینکه ابن‌رفعه تنها در فقه شافعی تبحر داشته و حتی در فقه نیز تنها یک مقلد بوده، وی را به خاطر اینکه در مقام مناظره با مجتهدی چون ابن‌تیمیه برآمده به صراحت سرزنش کرده است. ابن‌رفعه در مدرسهٔ معزیه، و طیبرسیه کرسی تدریس داشت (یافعی، ۲۴۹/۴؛ ابن حجر، ۳۳۸/۱ ـ ۳۳۹) و به‌طور پراکنده برخی از مناصب حکومتی را پذیرفت. مدتی به عنوان قاضی «واحات» در بخش غربی مصر، و پس از آن به سمت «امین حکم» مصر برگزیده شد. جمعی از مخالفان او شهادت دادند که وی عریان وارد حوض مدرسه شده است و به همین جهت «نایب حکم» او را از عدالت ساقط دانست، ولی قاضی مصر حکم نایب را لغو کرد. مدتی بعد وی به عنوان نایب حکم مصر انتخاب شد، اما چندی بعد به دلایلی نامعلوم از منصب خود استعفا داد. سپس متولی امور حسبه در مصر شد و تا پایان عمر در این منصب باقی ماند (ابن حجر، همانجا). ابن‌رفعه علاوه بر فعالیت عملی در شئون مختلف حکومتی به‌خصوص قضا و امور حسبه، به کار تألیف در این زمینه‌ها نیز پرداخته است.

وی در اواخر عمر دچار درد مفاصل شدیدی شد ولی با همان حال به کار مطالعه ادامه می‌داد (ابن حجر، ۳۳۹/۱). وی سرانجام در موطن خود وفات یافت (ذهبی، ۲۵/۴؛ ابن شاکر، ۳۵۰/۲۲؛ اسنوی، ۶۰۲/۱) و پیکر وی به قرافه در حومهٔ قاهره که قبر امام شافعی نیز در آنجا قرار دارد، منتقل شد و در آنجا دفن گردید (ابن شاکر، همانجا).

آثار:

چاپی: *الایضاح والتبیان فی معرفة المکیال والمیزان*. این کتاب در ۱۹۸۰م در مکهٔ مکرمه توسط مرکز البحث العلمی و به کوشش محمد اسماعیل خاروف به چاپ رسیده است.

خطی: ۱. *کفایة النبیه فی شرح التنبیه*، که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های جهان (خدیویه، ۲۶۶/۳ ـ ۲۶۸؛ احمد، ۱۰۶/۱؛ بانکیپور، XIX/80؛ ازهریه، ۶۰۲/۲، ۶۰۳، ۶۳۴؛ آربری، II/42, I/24, 27؛ نموی، XL/110؛ خالدوف، I/187) و نیز کتابخانهٔ زهیرشاویش در بیروت (زرکلی، ۲۲۲/۱) موجود است. این کتاب شرحی مفصل بر کتاب *التنبیه* ابواسحاق شیرازی در فقه شافعی است و شهاب‌الدین ابن نقیب آن را در اثری تحت عنوان *تسهیل الهدایة* تلخیص کرده است (نک: ازهریه، ۴۷۵/۲؛ *آلوارت*، شم 4465؛ نقشبندی، ۱۸۲/۱/۲). اسنوی نیز کتابی در نقد *کفایة* تحت عنوان *الهدایة الی اوهام الکفایة* داشته است (نک: اسنوی، ۶۰۱/۱ ـ ۶۰۲)؛ ۲. *المطلب العالی فی شرح وسیط الامام الغزالی* (خدیویه، ۲۷۶/۳؛ TS,II/675؛ نموی، همانجا). ابن رفعه در شرح *الوسیط* غزالی ابتدا ۳ ربع آخر کتاب را شرح کرده و سپس به شرح ربع اول آن پرداخته، لیکن عمر وی کفاف اتمام ربع اول را نداده است و به همین سبب ضمن وصیتی از نورالدین بکری خواست تا آن را تکمیل کند، اما او نیز موفق به این کار نشد و بخش ناقص کتاب توسط نجم‌الدین قمولی به نحو مطلوبی به انجام رسید (اسنوی، ۶۰۲/۱). کتاب *المطلب العالی* از کتب مفصل و رایج فقه شافعی به‌شمار می‌رفته است (قلقشندی، ۴۷۳/۱)؛ ۳. *النفائس فی هدم*

الکنائس (ازهریه، ۶۲۵/۲؛ آربری، VI/50؛ منجد، ۵۵) که ظاهراً ابن‌رفعه آن را در ۷۰۷ ق تألیف کرده است (نک: حاجی خلیفه، همانجا)؛ ۴. *بذل النصائح الشرعیة فیما علی السلطان و ولاة الامور وسائر الرعیة* (دوسلان، شم 2451؛ پرچ، شم 1219). در کتب متقدم ذکری از این کتاب دیده نمی‌شود. بغدادی کتابی با نام *الرتبة فی الحسبة* به وی نسبت داده است (۵۴۹/۱).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حسینی، ابوبکر بن هدایة الله، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *ذیول العبر*، به کوشش محمد زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۷۶م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ مقریزی، احمدبن علی، *کتاب السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۷۰م؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نقشبندی، اسامة ناصر وعامر احمد قشطینی، *مخطوطات مکتبة المتحف العراقی* (المخطوطات الفقهیة)، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Bankipore; De Slane. M., *catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; Khalidov, A.B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya*, Moskva, 1986; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven 1956; Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften...*, Gotha, 1880; TS.

احمد پاکتچی

اِبْن رَقیق، نک: رقیق.

اِبْن رُقَیْقه، ابوالثناء سدیدالدین محمودبن عمر بن محمدبن ابراهیم بن شجاع شیبانی حانوی (۵۶۴-۶۳۵ ق/ ۱۱۶۹-۱۲۳۸ م)، طبیب و شاعر. شهرت او با اشکال تصحیف شده: ابن زُقیقه، ابن دقیقه، ابن رفیقه نیز در منابع دیده می‌شود، اما در قدیم‌ترین و موثق‌ترین آنها یعنی عیون الانباء ابن ابی اصیبعه (۲۱۹/۲) به صورت ابن رقیقه آمده است. او در شهر حینی (حانی) از توابع دیار بکر زاده شد و همانجا نزد فخرالدین ماردینی به فرا گرفتن پزشکی و حکمت پرداخت. پیش از ۲۰ سالگی چندان در طب و به ویژه کحّالی مهارت یافت که به اشارهٔ ماردینی توانست معالجهٔ چشم نورالدین بن محمد از امیران آل ارتق، حاکم ناحیه را به عهده گیرد و با توفیق کامل به انجام رساند (همو، ۲۲۱/۲). ابن رقیقه سالهای آغاز جوانی را نزد نورالدین گذراند. سپس از مولد خود و احتمالاً به دنبال ماردینی، که در سفر و حضر او را همراهی می‌کرد، بیرون رفت. به اقامت طولانی او در میّافارقین اشاره شده است (همانجا). قدر مسلم وی پیش از ۵۸۶ ق/ ۱۱۹۰ م در این شهر بوده است. زیرا بین او و شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی (مق ۵۸۶ ق/ ۱۱۹۰ م) — که با استاد وی، ماردینی، معاشرت و دوستی داشته — در آنجا ملاقاتی صورت گرفته است (همو، ۱۶۷/۲؛ شهرزوری، ۱۲۷/۲). او اقامتهایی در آمِد، حَماه، خَلاط و احتمالاً چندین شهر دیگر آسیای صغیر و شام داشته است، اما توالی این اقامتها و مدت هر یک به روشنی مشخص نیست. از تواریخ پراکنده‌ای که در دست است، برمی‌آید که در ۵۸۷ ق همراه ماردینی و در مجلس درس او در دمشق بوده (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۰/۱) و به هنگام درگذشت استاد درآمِد (۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸ م) بر بالین او حاضر بوده است (همانجا). همچنین در ۶۰۹ ق/ ۱۲۱۲ م (سال مرگ الملک الاوحد نجم‌الدین ایوب) و احتمالاً چند سالی پیش از آن در خلاط (همو، ۲۲۱/۲) و در ۶۱۵ ق در میّافارقین بوده است (همو، ۲۳۰/۲). درنگهای کوتاه و بلند او در دربار امیران آل ارتق و سپس ایوبیان سرانجام در ۶۳۲ ق/ ۱۲۳۵ م به دمشق ختم گردید و وی سالهای پایانی عمر را آنجا در خدمت حکمران ایوبی، الملک الاشرف مظفرالدین موسی گذراند و همانجادرگذشت (همو،۲۲۱/۲).از خاندان‌او به دو نفر اشاره شده است: یکی ابوالعباس احمد، فرزند وی که راوی حدیث بوده (صفدی، ۱۵۷/۲۵) و دیگری برادر ابن رقیقه، معین‌الدین، که ادیب و نحوی متبحری بوده و اشعار بسیاری نیز داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۰/۲؛ ذهبی، ۳۲۲/۱).ازمذهب ابن رقیقه اطلاعی در دست نیست، گرچه بی‌گمان بر مذهب عامه بوده است. با اینهمه از خلال ابیاتی که از او نقل شده احترام او به اهل بیت آشکار است و حتی شعری براساس یکی از گفته‌های امیرالمؤمنین علی (ع) سروده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۳/۲، ۲۲۴).

به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، وی نظرات پراکندهٔ پزشکان پیشین را نزد خویش جمع آورد و از این‌رو بر حکیمان و طبیبان همزمان خود برتری یافت (۲۱۹/۲). ابن ابی اصیبعه، خود در سالهای ۶۳۲ تا ۶۳۴ ق در بیمارستان نوری دمشق، که ساختهٔ نورالدین زنگی بود، با ابن رقیقه همکار و معاشر بوده است و به همین سبب، کتاب او موثق‌ترین منبع ترجمهٔ حال ابن رقیقه به شمار می‌آید. در این کتاب به اعمال جراحی ابن رقیقه روی چشم و به معالجات مؤثر او در مورد آب مروارید اشاره شده است. اواز روش مکیدن که با ابزاری ویژه به نام «مِقْدح» صورت می‌گرفته، استفاده می‌کرده است (۲۲۰/۲). این روش از حدود سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م به کار می‌رفته است، زیرا ابوالقاسم عماربن علی موصلی چشم پزشک مشهور (د ۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰ م) در کتاب خود موسوم به *المنتخب فی علاج امراض العین* در ذکر شیوه‌های ششگانهٔ معالجهٔ آب مروارید به معالجهٔ آن از طریق مکیدن اشاره می‌کند (فائق خطاب، ۲۸). از این‌رو گفتهٔ لکلرک (II/174) در مورد اعمال این شیوه پیش از ابن رقیقه در ناحیهٔ عراق صادق است. لکلرک به تجدید کاربرد این روش توسط م. لوژیه[1] اشاره می‌کند و احتمال می‌دهد که وی در کار

1. M. Laugier

خود از مسلمانان الهام گرفته باشد (همانجا). از بیان ابن ابی اصیبعه چنین برمی‌آید که ابن رقیقه مِقْدحی ویژهٔ خود به کار می‌برده که معالجهٔ آب مروارید با آن کارآمدتر بوده است (۲۲۰/۲). از این‌رو، می‌توان احتمال داد که وی به ساخت مِقْدح جدید و کارآمدتری توفیق یافته بوده است. بغدادی هنگام ذکر آثار ابن رقیقه (۴۰۵/۲)، و احتمالاً با نظر به رأی صفدی که او را از رؤسای اطباء می‌شمارد (۱۵۷/۲۵)، وی را «رئیس الاطباء» دمشق خوانده است و این امر با توجه به سن او در آن هنگام و سابقهٔ طولانی و حذاقتش در طب و جراحی و کحالی بعید نمی‌نماید.

ابن رقیقه بجز پزشکی، در نجوم و حدیث هم دست داشته است، چنانکه در یکی از اشعارش به این موضوع اشاره می‌کند (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۲). وی به تصریح خود حتی به ابداع و ساخت پاره‌ای آلات نجومی نیز پرداخته بوده است (همانجا)، اما اطلاع دقیق‌تری در این زمینه در دست نیست. ابن ابی اصیبعه حدیثی نیز به روایت از او نقل کرده است (۲۲۰/۲). ابن رقیقه یکی از منابع روایتهای تاریخی ابن ابی اصیبعه دربارهٔ دیگر طبیبان نیزبوده است (۲۵۳/۱، ۲۶۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۰، ۱۶۷/۲).

ابن ابی اصیبعه ۲۳۰ بیت از اشعار ابن رقیقه را از انشاد خود وی نقل کرده و او را در نظم اشعار در میان دیگر طبیبان زمان خود بی‌مثال دانسته است، چنانکه به تعبیر وی «هر کتاب از کتب طب را که می‌خواست به دست می‌گرفت و در کمترین زمان آن را در بحر رجز به نظم درمی‌آورد» (۲۲۰/۲).

مضمون اشعار ابن رقیقه تنها به طب محدود نمی‌شود. در آنچه از او نقل شده است حدیث نفس، حکمت، نصیحت، زهدیات، مدح، مرثیه و تغزل نیز به چشم می‌خورد. از خلال این ابیات کرامت نفس و روحیهٔ زهدگرای او به خوبی جلوه‌گر است و نیز از طریق این ابیات نکاتی دربارهٔ زندگی او به دست می‌آید.

گرچه حاجی خلیفه و بغدادی هر دو از آثار ابن رقیقه یاد کرده‌اند، اما نشانی از آنها در دست نیست. بجز دیوان شعر او که ابن عماد (۱۷۷/۵) از آن یاد کرده است، از عناوین آثار ابن رقیقه می‌توان پی برد که تألیفات وی بیشتر در پزشکی بوده است.

از آثار او می‌توان به این عناوین اشاره کرد: *ارجوزة فی الفصد*؛ *الغرض المطلوب فی تدبیر المأکول والمشروب*؛ *الفریدة الشاهیة والقصیدة الباهیة*؛ *قانونجة فی الطب*؛ *قانون الحکماء وفردوس الندماء*؛ *موضحة الاشتباه فی ادویة الباه*؛ *مسائل واجوبة فی الحمیّات*. از آثاری که تألیف مستقل او نیست، اما وی آنها راً به نظم درآورده، نام یک اثر با عنوان *لطف المسائل وتحف السائل* در منابع ذکر شده است که در آن به نظم مسائل حنین بن اسحاق و کلیات قانون ابن سینا پرداخته است. وی همچنین یک شرح و یک حاشیه بر *قانون* داشته است (ابن ابی صیبعه، ۲۳۰/۲؛ بغدادی، ۴۰۵/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ بغدادی، *هدیه*؛ذهبی، محمدبن احمد، *المشتبه فی الرجال*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ شهر زوری، محمدبن محمود، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ فائق خطاب، فرات، *الکحالة عندالعرب*، بغداد، ۱۹۷۵ م؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ رُمَیح، ابوسعید احمد بن محمد (د ۳۵۷ ق/۹۶۸ م)، محدث، حافظ و فقیه نخعی نَسَوی. ابن حجر (۲۶۱/۱) او را ابن ربیح خوانده است، اما ابن نقطه (۴۰۸/۱) بر آن است که ابن ربیح محدث دیگری بوده است. ابن رمیح اهل نسا (شهری در خراسان) بود، در شَرْمَقان از نواحی نسا (یاقوت، ۲۸۰/۳، ۲۸۱) زاده شد و در مرو پرورش یافت (خطیب، ۶/۵). در نیشابور، مرو، ماوراء النهر، بلخ، هرات، ری، بغداد، اهواز، بصره، کوفه، مکه، شام و جزیره (شمال عراق کنونی) به استماع حدیث پرداخت (ابن عساکر، ۲۹۹/۷) و شاید به سبب کثرت سفرها بود که برخی او را جوّال (پرسفر) خوانده‌اند (سهمی، ۱۰۰؛ ذهبی، سیر، ۱۶۹/۱۶). شیوخ وی عبارتند از: محمد بن ابی حارثه، احمد بن ابراهیم بن هشام غسّانی، عبدالله بن محمد بن سلم، محمد بن حسن بن قتیبه، ابوبکر بن زَبّان، علاّن صیقل، عبدالله ابن محمد بن شیرویه، ابوبکر بن خزیمه، عبدالله بن محمود مروزی، عمر بن محمد بن بُجَیْر سمرقندی و محمد بن عقیل بن ازهر و دیگران (ابن عساکر، ۲۹۸/۷) و نیز از ابوخلیفهٔ جمحی (د ۳۰۵ ق/۹۱۷ م) و طبقهٔ او روایت کرده است (ابن شاکر، ۱۸۹/۱۱). او مدتی در جُرجان مقیم شد و در آن شهر حدیث گفت (سهمی، همانجا). ابن رُمیح بارها به بغداد سفر کرد و روزگاری دراز در صعدهٔ یمن اقامت داشت و او را به سبب اقامت نزد سادات صعده، زیدی گفته‌اند (ابن عساکر، ۲۹۹/۷). وی در حدود ۳۵۰ ق/۹۶۱ م به بغداد و از آنجا به نیشابور رفت و ۳ سال در آن دیار مقیم بود (خطیب، ۷/۵). حاکم ابو عبدالله برای او جلسهٔ املاء ترتیب داد و خود صحیح بخاری را نزد او خواند (ذهبی، *تذکرة*، ۹۳۰/۳؛ همو، سیر، همانجا). ابن رمیح از نیشابور دوباره به عراق رفت و در آنجا مردم پذیرای او شدند. آنگاه حاکم صعده او را نزد خویش فرا خواند.

ابن رمیح هنگامی که به سفر حج رفته بود، در جحفه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن عساکر، خطیب، همانجاها). سهمی و خطیب بغدادی هر دو به نقل از ابوزرعه (همانجاها) و نیز ابونعیم به ضعف و حتی کذب او اشاره کرده‌اند، اما خطیب (۸/۵) خود با این عقیده مخالفت ورزیده، همچون ذهبی (*العبر*، ۱۰۰/۲)، او را ثقه و ثبت (معتمد و امین) دانسته است. ابن حجر (همانجا) علت تضعیف ابن رمیح را گرایش به مذهب زیدی و تظاهر به آن گفته است. از ابن رمیح، ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص بن شاهین، علی بن مفضل بن طاهر بلخی، حاکم ابوعبدالله، ابوعبدالرحمن سلمی، ابوالحسن محمد بن

رزقویه، ابوعلی بن دومالثّعالی، ابوالقاسم عبدالرحمن سراج نیشابوری و اسحاق بن اسماعیل رملی روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۲۹۸/۷؛ ابونعیم، ۳۲۲/۷). سُلَمی به استماع خویش از ابن رَمیح اشاره کرده است (صص ۷، ۳۰).

ابن رمیح دارای تألیفاتی نیز بوده است (خطیب، ۶/۵) و مزّی در چند مورد به کتابی از او اشاره کرده (۳۰۷/۱، ۴۵۸/۵)، اما اثری از آنها فعلاً در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن شاکر، کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ ابن عساکر علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی الدقر و مطاع الطرابیشی، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ روح، نک: حسین بن روح.

اِبْنِ رومان، ابوروح یزید بن رومان اسدی قرشی (د ۱۳۰ ق/ ۷۴۸ م)، از قاریان مدینه و راویان سیرهٔ پیامبر (ص). وی از موالی آل زبیر بود (ابن هشام، قسم ۲، ۲۱۴؛ ابن سعد، ۳۱۰ ـ ۳۱۱؛ طبری، «المنتخب»، ۶۴۸). اگرچه غالب متقدمین چون ابن سعد (همانجا)، خلیفه (*الطبقات*، ۶۵۰/۲)، ابن حبان (*الثقات*، ۵۴۵/۵)، طبری (همانجا)، ترمذی، دانی و دیگران (مزی، ۳۰۶/۲۰؛ ذهبی، ۶۳/۱) وفات او را در ۱۳۰ ق گفته‌اند، ولی متأخرین ۱۲۰ ق را ترجیح داده‌اند (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۳۸۱/۲) و در برخی منابع ۱۲۹ ق نیز ذکر شده است (همانجاها).

ابن رومان از فقهای مدینه نیز به‌شمار می‌رفته است، ولی چیزی از فقه او دانسته نیست و دانش او در قرائت بر فقهش غالب بوده است (نک: ابن مجاهد، ۶۱). او قرائت را به طریق عرض از عبدالله بن عیاش بن ابی ربیعة فرا گرفت (همانجا). اینکه او چنانکه در برخی منابع آمده از ابن عباس، ابو هریره، ابو اُمامه و دیگر صحابه قرائت آموخته باشد، توسط متأخرین مورد تردید قرار گرفته است (نک: ابن مجاهد، همانجا؛ اندرابی، ۶۱؛ ذهبی، ۶۲/۱؛ ابن جزری، همانجا). با آنکه ابن رومان از قاریان مدینه بود (ابن حبان، مشاهیر، ۱۳۵)، ولی نه تنها قرائت او همچون مدنیان معاصرش، ابو جعفر از قاریان دهگانه و ابن مُحَیصن از قاریان چهارده‌گانه، رواج نیافت، بلکه حتی از نظر کثرت نقل در میان قرائات شاذ در ردیف برخی دیگر از قاریان معاصر مدینه چون شیبة بن نصاح نیز قرار نگرفت، چنانکه به عنوان نمونه، ابن خالویه (ص ۱۴۷) تنها در یک موضع از کل قرآن به نقل قرائت او پرداخته است.

اگر بخواهیم با اطلاعات اندک موجود دربارهٔ خصوصیات قرائت ابن رومان سخن بگوییم، باید گفت نظر به اینکه او قرائت را عمدتاً از یک استاد فرا گرفته و از طرف دیگر اینکه در قرائت آن دورهٔ مدینه استحسانات نحوی جایگاهی نداشته، می‌توان قرائت او را با احتساب برخی خطاهای انتقال، همان قرائت استادش ابن عیاش دانست. احتمالاً عامل متروک شدن روایت ابن رومان را باید ضعف در روایت از او دانست، بدین معنی که راویانی نداشته که در هر طبقه قرائت او را بدون خلط با قرائت دیگران و بدون اجتهاد روایت کنند. به هر حال قدر مسلم این است که دو تن از قاریان هفتگانه، نافع مدنی و ابو عمرو بصری از ابن رومان قرائت آموخته‌اند (ابن مجاهد، ۶۱؛ ابن مهران، ۱۹؛ دانی، ۸) و این نه تنها مقبولیت قرائت ابن رومان در آن عصر را نشان می‌دهد، بلکه ابن رومان را به عنوان یکی از حلقه‌های مهم اتصال در قرائت مطرح می‌کند.

یکی از ابعاد بارز شخصیت ابن رومان نقش او در روایت سیرهٔ پیامبر (ص) است (نک: طبری، *تاریخ*، ۶۴۸/۱۱). جمعی از بزرگ‌ترین مورخان و مؤلفان سیرهٔ پیامبر (ص) چون ابن اسحاق، واقدی، مداینی، بلاذری و طبری از روایات ابن رومان به وفور استفاده کرده‌اند (به عنوان نمونه نک: واقدی، ۵۶/۱، جم؛ ابن هشام، ۱۹۰/۲، جم، به نقل از ابن اسحاق؛ بلاذری، ۱۵۶/۱، جم؛ طبری، *تاریخ*، ۴۱۰/۲، جم؛ ابن حجر، ۵۳/۱، جم، به نقل از مداینی؛ نیز ابن خیّاط، *تاریخ*، ۵۱/۱؛ مقدسی، ۱۰۷/۴).

بخش قابل توجهی از روایات ابن رومان در سیره یا با عبارت «عن عروة» از عروة بن زبیر نقل شده (به عنوان نمونه نک: واقدی، همانجا) و یا اصولاً ابن رومان مطلب را بدون ذکر سند آن نقل کرده است که از روشهای شناخته شدهٔ اهل سیره است. در مورد روایت او از عروه باید عنایت داشت که عبارت او ابداً تصریح ندارد که این روایت مستقیم بوده باشد، ولی ظاهراً بخاری و مسلم آن را مستقیم می‌دانسته‌اند (نک: ابن قیسرانی، ۵۷۳/۲). تصریح ابن رومان در برخی اسناد (مانند واقدی، ۵۶۹/۲) با عبارت «حدثنی انس بن مالک» را می‌توان دلیل بر استماع مستقیم او از انس بن مالک صحابی دانست. از دیگر مشایخی که برای او ذکر کرده‌اند، می‌توان از عبدالله بن عروة بن زبیر، عبیدالله و سالم پسران عبدالله بن عمر نام برد (ابن حبان، *الثقات*، ۶۱۵/۷؛ مزی، ۳۰۶/۲۰). در میان راویان او می‌توان از محمدبن اسحاق (ابن هشام، ۲۱۴/۲)، محمدبن صالح (واقدی، ۵۸/۱) مالک ابن انس (مالک، ۸۱/۱)، صالح بن خوّات (واقدی، ۲۸۴/۱) و مصعب ابن ثابت زبیری (همو، ۳۸۱/۱) نام برد (برای اطلاع از دیگر راویان نک: واقدی، جم؛ ابن ابی حاتم، ۴ (۲)/۲۶۰؛ ابن قیسرانی، مزی، همانجاها). محمدبن مسلم بن شهاب زهری هم راوی و هم شیخ ابن

رومان بوده است (مزی، همانجا). روایات ابن رومان در کتب حدیث نیز مطرح بود و حتی احادیث متعددی از او در صحیحین بخاری و مسلم وارد شده است (نک: ابن منجویه، ۳۵۷/۲؛ ابن قیسرانی، همانجا؛ ونسینک، ۲۹۴/۸؛برای دیگر کتب حدیث به عنوان نمونه نک: *فهارس المصنف*، ۶۵۹؛ مالک، ۸/۱، جم؛ حاکم، ۲۶۶/۳؛ بیهقی، ۹۵/۹؛ مفید، ۱۱۶ ـ ۱۲۰). ابن سعد (ص ۳۱۱) ابن رومان را عالمی کثیر الحدیث شمرده است. جمعی از علمای رجال از جمله ابن معین (ابن شاهین، ۳۵۲)، ابن سعد (مزی، همانجا؛ ذهبی، ۶۲/۱؛ قس: ابن سعد، ۳۱۱)، نسایی (مزی، همانجا)، طبری (۶۴۸/۱۱) و ابن حبان (*الثقات*، ۵۴۵/۵، ۶۱۵/۷) او را توثیق کرده، و بخاری و مسلم حدیث او را صحیح دانسته‌اند (نک: دارقطنی، ۲۸۶/۲؛ ابن قیسرانی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ـ ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۷۹ ـ ۱۹۸۱ م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش م. فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری، القسم المتمم*، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السّبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن منجویه، احمدبن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله اللیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه الحاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف الجنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۵۶ م؛ بلاذری احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمید الله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ بیهقی، احمدبن حسین، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خلیفة بن خیّاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دار قطنی، علی بن عمر، *ذکر اسماء التابعین*، به کوشش بوران الصناوی و کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتو پرتزل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ همو، «*المنتخب من ذیل المذیّل*»، ج ۱۱ تاریخ (نک: طبری در همین مآخذ)؛ *فهارس مصنّف عبدالرزاق بن همّام صنعانی*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مالک بن انس، *الموطّأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مزّی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی احمد ثالث (شم ۲۸۴۸/۲۰)؛ مفید، محمدبن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبرغفاری، قم، جامعة المدرسین؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۷ م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونس، لندن، ۱۹۶۶ م؛ ونسینک، آرنت‌یان، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، ۱۹۸۸ م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْن رومی، ابوالحسن علی‌بن عباس (۲رجب ۲۲۱ ـ ۲۸ جمادی‌الاول۲۸۳ق/۲۱ژوئن۸۳۶ـ۱۲ژوئیهٔ۸۹۶)، شاعر بزرگ عرب. نیایش جورجس (مرزبانی، معجم، ۱۴۵) یا جُرَیج (ابن‌خلکان، ۳۵۸/۳؛ عباسی، ۱۰۸/۱) نام داشت که مردی رومی بود و به این سبب است که شاعر ابن‌الرومی لقب یافت. مادر او را حسنه، دختر عبدالله نامی از سجستان دانسته‌اند (نک : مرزبانی، همانجا)، به همین جهت بیشتر محققان خواسته‌اند او را زاییدهٔ دو نژاد ایرانی و رومی، و آمیخته‌ای از فرهنگ این دو قوم جلوه دهند، اما مسعودی (۱۹۴/۴ـ۱۹۵) بیشتر به جانب «یونانی» او عنایت دارد و برخی از مضامین شعر او (چون علت گریهٔ نوزاد) را مأخوذ از فرهنگ یونان می‌پندارد. منابع کهن، آنچنان که شایستهٔ مقام و ارجمندی شعر اوست، به وی نپرداخته‌اند. بزرگ‌ترین نویسندگان هم عصرش یا به کلی او را فرو نهاده‌اند یا به اشاراتی کوتاه بسنده کرده‌اند. ابن قتیبه و ابن معتز که هر دو، کتابی در شرح احوال شعرای بزرگ عرب دارند، حتی نامی از او نبرده‌اند؛ دوستش ابن‌جراح در *الورقه* یک‌بار از او در میان دیگر شاعران یاد کرده (ص ۱۲۱) و بار دیگر از او روایتی نقل کرده است (ص ۱۲۲). وَشّاء (صص ۱۳۰، ۱۶۲، ۲۱۱) نیز تنها سه قطعه شعر از قول خود او نقل کرده و ابن‌داوود هم به نقل چند شعر اکتفا کرده است (نک: *الزهرة*، فهرست). اما ابن ابی عون (د ۳۲۲ق/۹۳۴م) صدها نمونهٔ شعری از آثار او نقل کرده و بدین‌سان بیش از همهٔ شاعران عرب، به او عنایت داشته است. این است همهٔ اطلاعاتی که نویسندگان معاصر و همنشین او برای ما باقی گذاشته‌اند. وضع نویسندگانِ نسل بعد، از این بهتر نیست. معمولاً انتظار می‌رود که لااقل ابوالفرج اصفهانی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) که مانند شاعر به تشیع می‌گراید، کتاب عظیم خود را از نام عظیمی چون ابن‌رومی تهی نگذارد، اما او نیز تنها به نقل دو روایت از او اکتفا کرده است (در این‌باره، نک: کیلانی، ۵۳۹/۷۴ـ۵۴۱). از مجموعهٔ ۱۵۰ منبعی که ما بررسی کرده‌ایم، تنها چند روایت گاه افسانه آمیز فراهم می‌آید که به آنها اشاره خواهیم کرد. *دیوان* ابن‌رومی نیز به همین سرنوشت دچار بود: نسخه‌های کامل آن چندان متعدد نبوده است. نصار هنگام چاپ *دیوان*، در واقع بیش از دو نسخهٔ قدیمی کامل در اختیار نداشته، اما قطعه‌های پراکنده، یا مختارات، و نیز نسخه‌های متأخر *دیوان* او نسبتاً متعدد است. با اینهمه خوب است اشاره کنیم که گویا برخی از معاصران او، اخبارش را جمع‌آوری کرده بودند: دو دوست همنشینش، ابن‌مسیّب و ابن‌عَمّار، هر دو کتابی دربارهٔ او تألیف کرده بودند (نک: یاقوت، ۲۳۴/۳، ۲۴۰). در اواخر سدهٔ ۴ یا اوایل سدهٔ ۵ ق، ابونصر سهل‌بن مرزبان نیز کتابی به نام *اخبار ابن الرومی* برای ثعالبی تدارک دید (ثعالبی، ۳۹۲/۴). در همین باب، کتابی هم به ابوعثمان سعید خالدی (زیّات، ۲۵۹، حاشیه) نسبت داده‌اند (نک: کحاله، ۲۳۳/۴؛ *اختیار شعر ابن الرومی*. دربارهٔ این آثار نیز نک: بستانی، 1،حاشیه؛ GAS,II/587).

در سدهٔ اخیر، کار جدی دربارهٔ ابن رومی با کتاب ارزندهٔ عباس محمود عقاد، *ابن الرومی حیاته من شعره* که نخستین بار در ۱۹۳۱ م در قاهره انتشار یافت، آغاز گردید. پس از او عمر فروخ و مدحت عکاش به ترتیب در سالهای ۱۹۴۲ و ۱۹۴۸ م کتابهای کوچکی دربارهٔ او

نگاشتند. در همین سالها، گست «زندگی و آثار ابن رومی»[1] را در لندن، ۱۹۴۴م انتشار داد (ترجمهٔ نصار، بیروت). سپس محمد عبدالغنی حسن، ایلیا سلیم حاوی و علی شلق ذیل عنوان *ابن الرومی*، به ترتیب در سالهای ۱۹۵۵، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰ م دست به انتشار کتابهای خرد و کلانی زدند. در ۱۹۶۷م کتاب پر فایدهٔ سعید بستانی، به زبان فرانسه در بیروت پدیدار شد. سال بعد (۱۹۶۸م) جورج غُرَیِّب، *ابن رومی* خود را منتشر کرد. دههٔ ۸۰ در این باره، دهه‌ای پر بار بود: کتاب ایلیاسلیم حاوی با تجدید نظر دوباره چاپ شد (بیروت، ۱۹۸۰م)؛ جورج معتوق چاپ دومی از *ابن رومی* خود منتشر ساخت (بیروت، ۱۹۸۴م)؛ *ابن الرومی* مختصر و مفید خلیل مردم بک، از صورت خطی به در آمد و در ۱۹۸۸م در بیروت چاپ شد؛ نازک سابایارد، هجای ابن‌رومی را جمع آوری کرد و با مقدمه‌ای در شرح احوال او، در لندن (۱۹۸۸ م) منتشر کرد و سرانجام فوزی عطوی *ابن‌رومی* مختصری در بیروت (۱۹۸۹م) انتشار داد. تدارک فهرست مقالات مفصل و جامعی که دربارهٔ ابن رومی تألیف شده، البته از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

نویسندگان معاصر که منابع کهن را در این باب، خاموش، یا کم گوی و احیاناً متناقض یافته‌اند، خود در *دیوان* عظیم ابن‌رومی به جست و جو پرداخته و کوشیده‌اند با شناسایی کسانی که شاعر مدح یا هجا گفته، و نیز با بررسی حوادثی که در *دیوان* به آنها اشاره شده، طرح زندگی نامهٔ او را ترسیم کنند. نخست عقاد این غرض را در عنوان کتاب خود که *ابن‌الرومی‌حیاته‌من‌شعره* نام گرفته، متجلی ساخت. اثر گست، کار عقاد را تکمیل کرده و کتاب بستانی، آن هر دو را. کار این پژوهشگران، خاصه بستانی، از آنجا شایستهٔ ستایش است که چون *دیوان* کامل ابن‌رومی هنوز انتشار نیافته بود، ناچار بوده‌اند به نسخ خطی و مختصرات استناد کنند.

ابن رومی در ۲ رجب ۲۲۱ در محلهٔ عتیقه (یا عقیقه) غرب بغداد، کوی ختلیّه، در منزلی که رو به‌روی قصر عیسی‌بن جعفر قرار داشت به دنیا آمد و در ۲۸ جمادی الاول ۲۸۳، در خانهٔ خویش، واقع در کوی سوق العطش (در جانب شرقی دجله) درگذشت و در گورستان باب البستان به خاک سپرده شد (نک: مرزبانی، معجم، ۱۴۵؛ خطیب بغدادی، ۲۶/۱۲؛ ابن‌جوزی، ۵(۲)/۱۶۸؛ به خصوص ابن خلکان، ۳۶۰/۳-۳۶۱؛ و دیگران). برخی به سال ۲۸۴ ق نیز اشاره کرده‌اند (مثلاً سمعانی، ۱۹۸/۶؛ ابن‌جوزی، ابن خلکان، همانجاها)، اما به هر حال، سال ۲۷۶ق که ابن خلکان (همانجا) افزوده، دوراز صواب‌است.

پدر رومی الاصل و مادر ایرانی نژاد ابن‌رومی در آسایش و رفاهی نسبی روزگار می‌گذراندند و ابن رومی بارها به این هر دو نژاد بالیده است (نک: عقاد، ۸۴؛ بستانی، 102-101). در *دیوان* او نامی از پدرش نیست؛ از این رو پنداشته‌اند که وی در ایام کودکی شاعر در گذشته باشد (عقاد، ۸۶)، اما قصیده‌ای در رثای مادرش که گویا در ۳۰ سالگی شاعر وفات یافته، دیده می‌شود (قس: همو، ۸۷؛ بستانی، 103). با اینهمه هیچ اثری از فارسی دانی یا رومی دانی وی در دیوانش آشکار نیست و مثلاً مجموعهٔ واژه‌های فارسی *دیوان*، همان است که در آثار دیگر شاعران آن روزگار معمول بوده است (دربارهٔ واژگان فارسی او، نک: شواهد متعدد در *شفاء الغلیل* خفاجی، *فهرست*).

در کودکی، پدر به تعلیم او همت گماشت. ظاهراً پدر، خود در جهان دانش و ادب غریب نبود: دوستی استواری که با محمدبن‌حبیب (ه‍ م) داشت (نک: یاقوت، ۱۱۴/۱۸) و نیز تربیت شایسته‌ای که فرزندان خود ابن رومی و محمد را از آن برخوردار کرده بود، بر این امر گواه است. سپس کار کودک به «کتّاب» (مکتب خانه) کشید (نک: بستانی، 110). پس از آن به مجالس درس ابن حبیب (۲۴۵ ق / ۸۵۹ م) وارد شد و ابن حبیب که وی را بسیار هوشمند می‌دید، به او عنایت خاصی می‌ورزید و چون نکته‌ای شگفت در او می‌یافت، بانگ می‌زد که «هان ای ابوالحسن، این نکته را در حقّهٔ خود بنه» (ضَع هذا فی تامورک) (یاقوت، همانجا). وی حداکثر تا ۲۴ سالگی، یعنی ۲۴۵ ق که سال وفات ابن حبیب است، در خدمت او بوده و در آن هنگام بی‌گمان به شاعری نیز شهرت فراوان یافته بود. بعید نیست که وی نزد ثعلب نیز شاگردی کرده باشد (نک: بستانی، 117؛ نیز عقاد، ۹۷، که به *اغانی* استناد کرده، اما او احتمالاً دچار اشتباه شده است). همچنین احتمال می‌رود که به خدمت مبرّد نیز رسیده باشد، زیرا در همان سالی که ابن حبیب در گذشت، مبرد به بغداد وارد شد، اما نمی‌دانیم ابن رومی در چه احوالی بدو پیوست. تنها این نکتهٔ اساسی آشکار است که او را در یک قصیدهٔ ۹۸ بیتی مدح گفته و در خلال آن (به خصوص ابیات ۵۵ به بعد) به مرواریدهایی که از دریای علم او برگرفته، اشاره کرده است (نک: *دیوان*، ۷۵۱/۲-۷۵۷). این رابطه‌ها سرانجام موجب شد که وی دانش گسترده‌ای بیندوزد (عقاد، همانجا؛ بستانی، 108). هر چند هیچ تألیف علمی از وی شناخته نیست، اما تحلیلهای روان‌شناختی، برداشتهای فلسفی و واژگان بسیار غنی او بر وسعت اطلاعات او دلالت دارد. از همین جاست که مسعودی (۱۹۴/۴) شعر او را «کمترین دست افزارهای او» می‌داند و به معانی یونانی در شعرش اشاره می‌کند؛ و یا ابوالعلای معری که به چشم حقارت در وی می‌نگریسته و «ادبش را از عقلش بیشتر» می‌دانسته، از فلسفه دانی او سخن می‌گوید (*صص* ۴۷۶-۴۷۷). ابن رومی گویا ظاهری چندان برازنده نداشت. اندام لاغری داشت و دچار پیری زودرس نیز شده بود (بستانی، 301) و طاسی سر را پیوسته با عمامه‌ای می‌پوشانید و چون در این باب از او پرسش می‌کردند، به‌خشم می‌آمد (*دیوان* ۲۱۰۹/۵؛ حصری، ۲۷۰/۱). وی دچار تندخویی بیمارگونه‌ای بود که آثارش لاجرم بر چهره‌اش آشکار می‌گردید. مسعودی (۱۹۵/۴) اشاره می‌کند که «سوداء» بر وی چیره بود؛ مرزبانی نیز این سخن را تأیید کرده، می‌افزاید (*معجم*، ۱۴۵) که وی «علت سوداویه» داشت و چون طغیان می‌کرد، او را دگرگون می‌ساخت. علاوه بر این، مردی آزمند بود (مسعودی، همانجا)

---

1. Guest, R., *Life and Works of Ibn er-Rūmi*.

و به خوردنیها (خاصه ماهی) حرصی تمام داشت (صفدی، *تمام المتون*، ۱۲۴؛ دربارۀ بیشتر این موارد، نیز نک: عقاد، ۱۰۸ ـ ۱۳۰).

آیین تشیع که مذهب ابن رومی بود، مسیر زندگی اجتماعی ـ سیاسی او را معین می‌کرد. در روزگار او شیعیان اگرچه مورد جور و ستم خلفا قرار می‌گرفتند، باز نیرویی بسیار داشتند: حکومتهای نیمه مستقل شیعی در گوشه و کنار، خاصه در ایران پدیدار می‌گردید، و در داخل عراق امام زادگانِ حرمان دیده، یکی پس از دیگری سر برمی‌کشیدند. پیداست که در این میان خلفای عباسی، گاه از سر روشندلی و گاه با اغراض سیاسی، به این یا به آن متمایل می‌شدند. ابن رومی که بی‌گمان شیعی تند مزاجی بود، لاجرم به شیعیان یا شیعه دوستان می‌پیوست؛ چون ایشان قدرت می‌یافتند او آسایش و گشادگی می‌یافت و چون فرو می‌افتادند، وی نیز پریشان حال می‌گردید. ابن صباغ (ص ۲۸۵) او را شاعر خاص امام حسن عسکری (ع) می‌داند (صدر، ۲۱۱، اشتباهاً امام علی النقی (ع) ذکر کرده است). دیوانش نیز از اشاره به معتقدات شیعه تهی نیست (نیز نک: بستانی، 125-119). علاوه بر این برخی محرمات شیعه را نیز مراعات می‌کرد (نک: همو، 123,310)، اما آنچه در این میان سخت جالب توجه و بلکه شگفت‌انگیز است، همانا قصیدۀ جیمیه‌ای است که وی در رثای یحیی بن عمر سروده است (نک: *دیوان*، ۴۹۲/۲). یحیی که از نوادگان حضرت امام حسین (ع) بود در ۲۵۰ ق / ۸۶۴ م در کوفه قیام کرد و اندکی بعد سپاهیان خلیفه به شهادتش رساندند. ابن رومی قصیده‌ای ۱۱۱ بیتی در رثای وی سرود که بی‌گمان با توجه به اوضاع زمان، در نوع خود بی‌نظیر است. وی در آن پس از زاری براحوال اهل بیت (ع) و رنجهایی که تحمل کرده‌اند، به رثای یحیی می‌پردازد (تا بیتِ ۵۰)، از آن پس، حمله به عباسیان و کارگزاران ستمگرشان آغاز می‌شود (بیت ۵۴) و از اینکه جهان به یک رنگ نمی‌ماند و روزی خلافت به خاندان نبوت باز خواهد گشت، بیمشان می‌دهد (بیت ۵۵)، سپس می‌گوید که روزی مردی انتقامجو برخواهد خاست که با سپاهی کلان «ثأر» خداوند را خواهد ستاند (ابیاتِ ۵۹ ـ ۷۱). گزنده‌تر از این سخنان، همانا اندرزهایی است که وی به ایشان می‌دهد: غرور و تکبر ایشان را با رنجهایی که زادگان امام علی (ع) متحمل شده‌اند، می‌سنجد (ابیاتِ ۷۷ ـ ۹۲)، آنگاه آمرانه به ایشان می‌گوید که چون زنان، روی بپوشانند و در هودج نشینند (ابیاتِ ۹۳ ـ ۹۴).

سهم طاهریان شیعی مذهب هم که در ماجرای یحیی، جانب خلافت را داشتند، و به خصوص محمدِ طاهر که نقش عمده‌ای به عهده داشت، از این ناسزاها کم نیست، زیرا به عباسیان می‌گوید که آل طاهر کینۀ آنان را در دل مردمان انداخته‌اند (بیت ۹۷) و پیامبر (ص) دشمنی جز این خاندان ندارد (بیت ۱۰۱). انتقادهای ابن‌رومی از دستگاه خلافت آنچنان گزنده و بی‌باکانه است که معاصر هم کیش او ابوالفرج اصفهانی را نگران ساخته است. وی که از ته دل دوست داشته همۀ این قصیدۀ طولانی را در *مقاتل* خویش (۶۴۶ـ۶۶۲) نقل کند، گویی خواسته است جانب احتیاط را فرو نگذارد و پس از ستایشی خاص از این شعر، به ناچار افزوده است که ابن‌رومی کار را در حق مولایان خویش (عباسیان) از حد در گذرانده و شعر خویش را تباه کرده است (نک: عقاد، ۲۱۰ـ۲۱۷؛ امین، ۲۵۵/۸).

دربارۀ اعتزال او نیز بحث بسیار کرده‌اند (از جمله نک: عقاد، ۲۱۷؛ بستانی، 124) و در آن تردید به خود راه نداده‌اند. او خود نیز در قطعه‌ای آشکارا می‌گوید که اعتزال خود را پنهان نمی‌کند (عقاد، همانجا). با اینهمه امین (۲۵۵/۸) براین عقیده نیست، زیرا گمان می‌برد که اولاً جمع میان اعتزال و تشیع در یک مرد آسان نیست و ثانیاً اشاره به برخی مشترکات میان شیعه و معتزله، چون خلق *قرآن*، حسن و قبح عقلی، اختیار و ... دلیل بر اعتزال نیست، اما محققان عموماً در این امر منعی ندیده‌اند (قس: بستانی، 211).

زندگی سیاسی‌ـاجتماعی ابن رومی، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، تقریباً هیچ انعکاسی در منابع موجود نداشته است. در عوض *دیوان* عظیم او به اشارات تاریخی آکنده است. بنابراین طرحی که در زیر می‌آید، توسط پژوهشگران زندگی او، از دیوانش استخراج شده است:

می‌دانیم که خانوادۀ او از موالی عبیدالله بن عیسی بن جعفر بن منصور بودند. او در آغاز به این ولاء بالیده (*دیوان*، ۱۹۶۰/۵ ـ ۱۹۶۱، قطعۀ ۱۹ بیتی)، اما گویی عباسیان به او که هنوز جوان بود، روی خوشی نشان نمی‌دادند: ابن رومی ۲۹ ساله بود که جیمیۀ جسورانۀ خود را در دفاع از علویان و انتقاد از عباسیان سرود، اما سال بعد، یعنی در ۲۵۱ ق / ۸۶۵ م مستعین در اثر کشاکشهای دربار، به بغداد پناه آورد. سپاهیان سامره، او را خلع کرده، معتز را که با شیعیان دشمنی سختی داشت، به جایش نشاندند. ابن‌رومی بیمی از او به دل راه نداد و قصیده‌ای در مذمت او سرود (*دیوان*، ۳۳۶/۱ـ۳۳۹) و ضمن انتقادهای گوناگون، از او خواست که خلافت را فرو گذارد (نک: ضیف، ۳۰۳). پس از آن، وی معتمد را ستود (بستانی، 132)، به پیروزی او برزنگیان اشاره کرد (دیوان، ۱۸۲۰/۵) و «صفار» را هشدار داد که آرام گیرد (بیت ۹)، اما پیداست که هرگز به دربار خلیفه راه نیافت. در خلال ماجرای قیام زنگیان میان دستگاه خلافت و عامۀ شیعیان عراق توافقی حاصل شد و هر دو گویی در یک جبهه قرار گرفتند. موفق برادر کاردان خلیفه دلجویی از شیعیان را به آنجا رسانید که خود بر جنازۀ امام علی النقی (ع) امام دهم (د ۲۵۴ ق / ۸۶۸ م) نماز گزارد (بستانی، همانجا). ابن‌رومی در بسیاری از اشعارش از موفق به نیکی یاد کرده است(قس: همو، 135). در همین روزگار بود که زنگیان بصره را تاراج کردند و ویرانی بسیار به بارآوردند (۲۵۷ ق / ۸۷۱ م). شعری که ابن رومی در رثای بصره و حمله به زنگیان سرود، از بهترین اشعار اوست (دربارۀ این شعر معروف، نک: شیزری، ۱۲۱ ـ ۱۲۴؛ قس: غریب، ۶ ـ ۷). دیگر تردید نیست که در زمان معتضد شاعر توانست به دربار خلافت راه یابد و چندی، روزگار را به خوشی بگذراند: وی حدود ۷

آنهمه اشعار تند سیاست‌آلود گستاخانه باشد. اگر گرایشهای مذهبی و تأثیر حق طلبانی چون یحیی بن عمر نبود، البته وی آن جیمیهٔ معروف را نمی‌سرود، یا عباسیان را نمی‌گفت که «به‌حکم قضا و قدر و بی آنکه حقی و فضلی برکسی داشته باشند، خلافت یافته‌اند، حال آنکه گوسفندانی بیش نیستند» (*دیوان*، ۸۰۳/۲)؛ و یا جسورانه معتز را دروغگو و حیله‌گر نمی‌خواند و از او نمی‌خواست که دیگر در پی خلافت نباشد (*دیوان*، ۳۳۸/۱، به‌خصوص بیت ۲۶). علاوه بر این دیدگاه مذهبی‌ـسیاسی که شاید خاستگاه بسیاری از رنجها و حرمانهای شاعر بود، خوی تند و زودرنج و زبان بی‌قرار و سرکش وی نیز موجب می‌شد که بسیاری از خلفا و امیران یا درِ بارگاه خویش را بر او ببندند، یا پس از چندی روی از او برتابند و هجاها و عتابهای گوناگونش را به‌هیچ نگیرند. حتی شخصیت اندک مایه‌ای چون ابن بلبل، چنانکه دیدیم، پس از ۲۰ سال دوستی، وی را به‌سختی از خود براند.

تعداد کسانی که او هجو گفته، شاید در *دیوان*، از ۵۰ کس کمتر نباشد. مشهورترین این کسان عبارتند از معتز خلیفه، چند تن از طاهریان: محمد، سلیمان و حتی عبیدالله که دیر زمانی ممدوحش بوده، بیشتر وزیران خاصه عبدالله بن یزداد، صاعد بن مَخْلَد، وَهْب و همهٔ فرزندان او که چون دوباره به‌وزارت رسیدند، مجدداً به‌مدحشان پرداخت. اما اشعار او در حق قاسم نوادهٔ وهب، بیشتر گلایه است تا هجا. وی همهٔ خشم خود را از بی‌اعتنایی قاسم بر سر کارگزارانش عمرو نصرانی و محمد بن فراس می‌ریخت. با اینهمه گفته‌اند بیم دشنامهای او موجب شد که قاسم او را به‌قتل برساند. هجاهای شاعر در حق ابوالصقر بن بلبل وزیر معتمد، پس از بیست و چند سال دوستی و مدیحه‌سرایی، بسیار فراوان و سخت گزنده است. از دیگر نامهای مشهوری که مورد هجای او بوده‌اند، کاتب و وزیر معتمد، ابراهیم بن مدبر است.

پیش از این بر دوستی تنگاتنگ شاعر با خاندان ایرانی نژاد شیعی مذهب نوبختی اشاره کردیم. اینک نظر به‌این دوستی عمیق و نظر به‌وقار و احتشامی که این خاندان دانشمند را فرا گرفته بود، انتظار می‌رفت ابن رومی آنان را معاف دارد، اما چنین نیست. وی نام محمد و ابوالفضل و ابویحیی و حتی ابوسهل بزرگ خاندان را نیز به‌پلیدیهای زبان خود بیالود (دربارهٔ هجای ابن رومی، نک: سابایارد، ۱۳ ـ ۲۵؛ حاوی، *ابن الرومی*، ۱۰۷ ـ ۱۷۹). با اینهمه، برخلاف نظر مرزبانی (معجم، ۱۴۵) او همهٔ ممدوحان را هجو نکرده است؛ بودند کسانی که وی تا پایان عمر به‌دیدهٔ احترام در ایشان نگریست که از آن جمله‌اند: علی از بنو منجم، بنو حماد... (سابایارد، ۱۷).

چنانکه اشارت رفت، بیم از هجای او را در منابع کهن سبب مرگ او دانسته‌اند، اما روایات مربوط به این ماجرا هرچند که همه، گرد قاسم و ابن‌فراس می‌گردد، چندگونه و گاه متناقض است. با اینهمه، از آنجا که مایهٔ نخستین آنها در منابع تقریباً معاصر شاعر آمده، نمی‌توان قاطعانه بر ساختگی بودن آنها رأی داد. نخستین منبع، مسعودی است که گوید (۱۹۴/۴) «از جمله کسانی که قاسم‌بن عبیدالله کشت» یکی ابن‌رومی است: زهر در «خشکنانجة» او کرده به قتلش رسانید. ملاحظه می‌کنیم که مسعودی، با نوعی بدبینی به قاسم می‌نگریسته است. پس از او حمزهٔ اصفهانی است که داستان را اندکی گسترده‌تر بیان می‌کند (صص ۱۱ ـ ۱۲): در محضر قاسم، ابن‌فراس وی را از کلمه‌ای بی‌معنی (جرامض) پرسش کرد. شاعر بالبدیهه قطعه‌ای ۱۰ بیتی سرود (*دیوان*، ۱۴۰۳/۴) و در آن انبوهی کلمهٔ بی‌معنی و شبیه به «جرامض» نهاد و در خلال آنها، ابن‌فراس را به ریشخند گرفت. از این‌رو قاسم دستور داد در خوراکش سم بریزند و شاعر نیز همان شب درگذشت. اندکی بعد مرزبانی نیز تکرار می‌کند که ابن‌فراس به اشارت قاسم او را زهر خوراند (معجم، ۱۴۵ ـ ۱۴۶). حدود یک قرن پس از مرزبانی، داستان در *امالی* سید مرتضی (۱۰۱/۲) و نیز در عمدة ابن‌رشیق (۷۲/۱) شکل تازه‌ای می‌یابد. این‌بار عبیدالله خود میل به دیدن ابن‌رومی و فرزند خود قاسم توأماً و در یک‌جا می‌کند، و چون می‌بیند که زبان ابن‌رومی از عقلش درازتر است، به فرزندش قاسم اندرز می‌دهد که او را از خود «دور» کند. قاسم نیز توسط ابن‌فراس، زهر در «خشکنانج» (سیدمرتضی، همانجا) یا در «لوزینجة» او (ابن‌رشیق، همانجا) ریخت و او را کشت. البته راوی این حکایت توجه نداشته که شاعر مدتها بود که دیگر به بارگاه قاسم راه نداشت. حکایت خشکنانجهٔ زهرآگین موردتوجه نویسندگان قرار گرفت و طبق معمولِ بیشتر روایات، یک نکتهٔ ظریف نیز بر آن افزوده شد: ابن‌رومی که دانست زهر خورده، در پاسخ قاسم که پرسید کجا می‌روی، گفت آنجا می‌روم که تو مرا فرستادی و در آنجا پدرت قاسم را سلام نمی‌توانم رساند، زیرا او در جهنم است ولی من به بهشت می‌روم (ابن‌خلکان، ۳۶۱/۳؛ ابن‌کثیر، ۷۵/۱۱؛ عباسی، ۱۱۷/۱ ـ ۱۱۸؛ نیز بستانی، 181، که همهٔ منابع متأخرتر را بررسی و انتقاد کرده است).

یک سلسله روایات دیگر نیز می‌شناسیم که وی را در بستر مرگ نشان می‌دهد و در خلال آنها افراد گوناگون به دیدنش می‌روند و از احوالش آگاه می‌شوند و احیاناً ابیاتی می‌شنوند. نخست ابوحیان توحیدی است (۲۷/۱) که گوید ابن‌سراج او را در بستر مرگ دید و دو بیتی از او شنید. پس از آن روایت ابن‌قارح است (صص ۴۰ ـ ۴۱؛ قس: ابوالعلاء معری، ۴۸۲ ـ ۴۸۳) که گوید دوستش ابوعثمان ناجم به دیدنش رفت و دید جامی آب در کنار دارد که اگر تشنگی گلویش را بسوزاند، از آن بخورد و خنجری که اگر درد او را به جان آورد، با آن خود را هلاک کند. سپس به وسواس و فال‌زنی او اشاره می‌کند و دو بیتی شعر از او می‌شنود و فردای آن روز که به دیدنش می‌رود، او را مرده می‌یابد (همچنین نک: خطیب بغدادی، ۲۵/۱۲ ـ ۲۶). در روایت خطیب بغدادی (همانجا) علی نوبختی است که به دیدنش می‌رود (نیز قس: ابن‌جوزی، ۵(۲)/۱۶۸). و خلاصه در روایت ابن‌خلکان (۳۶۱/۳) علاوه بر ابوعثمان ناجم، نفطویه نیز به دیدنش رفته و شعری

شنیده است (قس: عباسی، ۱۱۸/۱). حال با اینهمه روایت نمی‌دانیم چرا ماسینیون (نک: اقبال، ۱۹۹) ابوسهل نوبختی را متهم به زهر خوراندن به او کرده است.

تناقضاتی که در این روایات دیده می‌شود، البته بر پژوهشگران پوشیده نیست. مثلاً در روایت ابن‌خلکان آنجا که قاسم، توسط شاعرِ زهر خورده به پدرش در آن جهان سلام می‌فرستد، جاعلان توجه نداشته‌اند که در آن سال، پدر قاسم در قید حیات بوده و در روایت سید مرتضی هم اوست که پسر را به قتل شاعر برمی‌انگیزد. اما در روایت سید مرتضی تناقض آنجا پدید می‌آید که عبیدالله خواسته است «ابن‌رومیِ فرزندش» را بشناسد، حال آنکه او خود چندی ممدوح شاعر بوده و او را نیک می‌شناخته است. نیز در روایات دستهٔ اخیر ملاحظه می‌شود که هیچ‌جا به مسمومیت شاعر اشاره نشده است، اما ذکر تشنگی سوزنده و انسداد بول موجب شده که عقاد (ص ۲۶۵) بپندارد که او به مرض قند درگذشته و بستانی (ص 190) سخن او را تأیید کرده است.

با اینهمه از *دیوان* شاعر ــ و نه از منابع ــ چنین برمی‌آید که قاسم به راستی بر سر خشم بود و هرچه شاعر پوزش طلبید و او را از حیلهٔ سخن‌چینان و دروغ‌پردازان بر حذر داشت، دل او نرم نشد (مثلاً *دیوان*، ۶۹۳/۲ ـ ۶۹۴)، بلکه به عکس، شاعر را به زندان و مرگ نیز تهدید کرد (همان، ۲۰۰۶/۵ ـ ۲۰۰۸). شاعر نیز که از پوزش‌خواهی خود طرفی بر نبست، از عتاب هم درگذشت و به هجای او پرداخت. او را حقیر داشت (همان، ۱۰۷۰/۳ ـ ۱۰۷۱)، و نظر به نصرانیت اجدادش، خاندان او را به زنده کردن دین عیسی (ع) و به پاداشتن صومعه‌ها و ویران کردن مساجد متهم کرد (همان، ۷۶۱/۲ ـ ۷۶۲؛ قس: عقاد، ۲۶۷ ـ ۲۶۹؛ بستانی، 186). اینک با توجه به آن ستمگری و کینه‌توزی که قاسم به آن شهرت داشته، قتل شاعر به دست وی البته معقول می‌نماید. در این صورت دیگر نمی‌دانیم با روایاتی که او را در بستر مرگ نشان می‌دهد و اشاره‌ای هم به مسمومیت او ندارد، چه باید کرد. بستانی (صص 188 - 187) به این نکته توجه داده که بیشتر منابع روایات مسمومیت شاعر، منابع شیعی و معتزلی بوده‌اند و چون قاسم هم وی را تهدید می‌کرد و هم به سفاکی و دشمنی با شیعیان شهرت داشته است، به آسانی توانسته‌اند وی را به این جنایت متهم کنند. این نظر در میان نویسندگان متأخر شیعه نیز همچنان رواج دارد (نک: امینی، ۵۵/۳ ـ ۵۶).

چند روایت دیگر دربارهٔ ابن‌رومی باقی مانده که به عادت غریب او در تفأل به پدیده‌های گوناگون و به خصوص به نام اشخاص اشاره دارند. این حال در وی چندان شدید بود که گاه دوستانش را به شوخی وامی‌داشت. علاوه بر مسعودی که به چیرگی «سودا» بر وی اشاره کرده، زبیدی (ص ۱۱۵) در احوال او گوید که وی هیچ‌کاری را بدون تفأل به خیر و شر انجام نمی‌داد. کار «تطیّر» (فال بدزدن) در وی چندان شدید شده بود که اخفش (ابوالحسن علی، د ۳۱۵ق/ ۹۲۷م) بارها او را به ریشخند گرفت و مانع خارج شدنش گردید. مثلاً، چون بر در می‌کوفت و شاعر می‌پرسید کیست، جواب می‌داد «شومی و بلا»، بدین‌سان ابن‌رومی دیگر آن روز از خانه بیرون نمی‌رفت. سپس چون از کار اخفش به تنگ آمد، او را هجا گفت. اما اخفش که حال شاعر را نیک می‌شناخت، نه تنها دلگیر نمی‌شد که آن اهاجی را برای شاگردان خود نیز روایت می‌کرد (زبیدی، همانجا؛ عباسی، ۱۱۷/۱). نیز در حکایتی که او خود برای ابوعثمان ناجم نقل کرده، در هر عبارت به کلمه‌ای تفأل خیر یا شر کرده است (ابن‌قارح، ۴۰). روایات در باب این احوال، البته با گذشت زمان اغراق‌آمیز می‌گردد. در حصری (۴۹۳/۲ ـ ۴۹۷) چندین روایت نکته آمیز آمده و دیگران داستان‌زنی را نقل کرده‌اند که سه روز با ابن‌رومی در اطاقی محبوس بوده (نک: مردم بک، ۱۵) و به سبب تطیّر شاعر، حتی برای نوشیدن آب هم خارج نشده است. در هر حال وسواس جنون‌آمیز شاعر، در قرن ۵ ق، دیگر سخت مشهور بود: ابوالعلاء به آن اشاره کرده و سخت آن را مورد انتقاد قرار داده است (صص ۴۷۷ ـ ۴۷۸؛ همچنین نک: عباسی، همانجا). نویسندگان معاصر که غالباً کوشیده‌اند این بیماری را مربوط به دوران پیری شاعر بدانند، البته در صحت روایات قدما تردید کرده‌اند (نک: عقاد، ۲۰۰ ـ ۲۰۹؛ بستانی، 355 - 343 و استدلالهای عالمانهٔ او؛ نیز عطوی، ۱۴؛ ضیف، ۲۹۸ ـ ۲۹۹؛ مردم بک، ۱۴ ـ ۱۸)؛ با اینهمه در اینکه او دچار وسواس بوده و گاه به تفأل روی می‌آورده، تردید نمی‌توان کرد: عقاد ابیات متعددی از *دیوان* او استخراج کرده که بر این امر دلالت دارد (صص ۲۰۴ ـ ۲۰۷).

ابن‌رومی نابغه‌ای است که هم خیالی شگفت‌آور و توانی اعجاب‌آمیز در خلق معانی داشت و هم از فرهنگ و ادب عربی و واژگان آن نیک آگاه بود. شعر سهل و ممتنع او از روزگار خود او تاکنون همهٔ نویسندگان و ناقدان را شیفتهٔ خود ساخته است. گروهی، علاوه بر ستایشهای عام، به جزئیات شعر و لفظ او نیز پرداخته‌اند. مثلاً مرزبانی (*معجم*، ۱۴۵ ـ ۱۴۶) پس از بحتری، او را بزرگ‌ترین شاعر می‌داند، چه «شعرش از همه بیشتر و وصف و هجایش از همه بهتر است» و معتقد است ترکیبهایی که او می‌سازد بر دیگران دشوار می‌آید. وی از میان اشعار او، شعر «اشتیاق به وطن» را اثری می‌داند که هیچ‌کس بهتر از آن نگفته است. دیگران نیز گویی با وی هم‌عقیده بوده و آن را به عنوان نمونهٔ عالی شعر او نقل کرده‌اند (صولی، ۲۳ ـ ۲۵؛ صفدی، *تمام المتون*، ۳۲۹؛ و نیز بسیاری از معاصران). ناقدانِ گذشته که پیوسته در پی «بهترین شعر» در باب یکی از معانی بوده‌اند، انبوهی از ابیات ابن‌رومی را در شمار این «بهترینها» نهاده‌اند. ابوهلال عسکری بیش از ۱۲ شعر از آثار وی را از همین مقوله شمارده است (۱۷۳/۱: بهترین شعر درباره صبر و کینه، ۲۱۶/۱؛ بخل، ۲۶۹/۱؛ دهان، ۳۳۵/۱؛ نان...).

یکی دیگر از مشهورترین قطعات او که بارها به عنوان «بهترین» برگزیده شده، همانا شعر خضاب و ذم‌خضاب بستن است (*دیوان*،

۲۴۳/۱؛ خطیب، ۲۴/۱۲؛ سمعانی، ۱۹۸/۶؛ ابن‌خلکان، ۳۵۹/۳؛ عباسی، ۱۱۵/۱)، اما باخرزی (۱۰۷۴/۲) رثای مادر، و ابن‌شجری (صص ۲۱۲ ـ ۲۱۳) غروب خورشید او را پسندیده‌اند. اینگونه قضاوت دربارهٔ او البته فراوان است، اما چند شعر، از جمله دو قطعهٔ «وطن» و «خضاب»، و نیز رثای بصره (قس: شیزری، ۱۲۱) و شعر شطرنج (*دیوان*، ۶۴/۱ ـ ۷۳؛ قس: صفدی، غیث، ۸۹/۲) ظاهراً سهم بیشتری از این اقبال داشته‌اند.

با اینهمه آنچه گذشتگان در حق وی گفته‌اند، از عمومیات در نمی‌گذرد، اما طبع ناآرام و احساس سرکش و خیال نیرومند خلاق از ابن‌رومی شاعری ساخته که شاسته است از هر جنبه مورد بررسی قرار گیرد. وی در مقابل هر پدیده، هر انسان و هر اندیشه و خوی واکنشی چنان شدید بروز می‌داد که لاجرم از حد اعتدال درمی‌گذشت. بدین‌سان، از یک‌سو در مدیحه، کار ستایش را به نهایت می‌رسانید و از سوی دیگر، گاه همان ممدوحان را به مغاک خفت و پستی می‌کشانید و به نازیبا ترین و گزنده ترین الفاظ هجو می‌گفت. در باده نوشی و شب‌زنده‌داری و عشق‌ورزی عنان اختیار از کف می‌داد: در *دیوان* به بیش از ۱۵۰ زن تغزل کرده است (بستانی، 301) و شاید علت ضعف و پیری زود رس او نیز همانا افراط در باده‌نوشی و زن‌بارگی بوده باشد (همانجا). وصفی که از طبیعت و پدیده‌های آن می‌کند طرب‌انگیز است و رثایش سخت سوزناک و چون به دفاع از مذهب خویش می‌پردازد، گویی سر آن دارد که یک تنه بر ضدخلیفگان جور قیام کند. اینهمه شور و احساس در دیوانی ۶ جلدی گرد آمده که هنوز جای پژوهش و تحلیل بسیار دارد.

زبان و خیال ابن‌رومی البته از چارچوب زمان بیرون نیست. معانی و صور خیال او و نیز قالبهایی که برای بیان آنها به کار می‌برد، بیشتر همان است که نزد شاعران نوخاستهٔ دورهٔ دوم عباسی می‌توان یافت. حتی می‌توان گفت که وی گاه شاعری پرگوی است. بسا می‌بینیم که صور دل‌انگیزی را که توانسته است با زبردستی تمام در قالبی کوتاه و ساده و پرتأثیر بیان کند، در ابیاتی دیگر به نحوی تکرار کرده و احیاناً موجب ملال شنونده گردیده است، هرچند که تسلط او بر واژگان عربی، مانع تباه شدن شعر می‌گردد. شعر بیابان و وصف مظاهر آن در *دیوان* ابن‌رومی اندک است. برعکس وصف آنچه زاییدهٔ فرهنگ عباسی-ایرانی بغداد است، همه‌جا آشکار است. وی انگور «رازقی» را در بوستان چون «مخازن بلور» می‌بیند که از سوزش گرمای آن تنها «پرتوی در پیاله‌های نور باقی مانده» و اگر این حبهٔ تابناک پایدار می‌ماند، بی‌گمان «گوشوارهٔ زیبارویان می‌گردید». اما او نیز مانند امرؤالقیس، زمانی به آن بوستان می‌رود که «پرندگان هنوز در آشیانه خفته‌اند» (نک: *دیوان*، ۹۸۷/۳ ـ ۹۸۹). طبیعت و هر پدیده‌ای که در پیرامون اوست، می‌تواند موضوع وصف قرار گیرد: باغ، گل‌وگیاه، درندگان، پرندگان، میوه‌ها، خمر، جویبارها، شهرها، آسمان، ابر و باران، قوس‌قزح، مرغ، لوزینج، دجله و... .وی به درون این پدیده‌ها نفوذ می‌کند و همه را شخصیت و جان می‌بخشد و سپس به حرکت و یا به سخن گفتنشان وامی‌دارد. زمین در میان گلها چون دختری در جامهٔ برد تکبر می‌فروشد (همان، ۶۸۳/۲). «کمان آسمان» چون دامنهای رنگارنگ زیبارویی است که هریک اندکی از دامن دیگر کوتاه‌تر باشد (همان، ۱۴۱۹/۴). توصیفهایی که ابن‌رومی از مردمان، خاصه از پیشه‌وران کرده نیز فراوان است: وصف مرد کل (همان، ۸۱۵/۲) و انبوه ریش (همان، ۱۵۵۰/۴)... البته دلنشین است، اما وصف زولبیاپز (همان، ۳۵۳/۱) و به خصوص نانوا و مهارت او در این کار (همان، ۱۱۱۰/۳) موجب اعجاب نویسندگان بزرگ گذشته شده است (منابع حاشیهٔ *دیوان*، همانجا؛ در مورد وصف در شعر ابن‌رومی نک: حاوی، *ابن‌الرومی*، ۱۸ ـ ۹۴؛ به خصوص همو، *فن‌الوصف*، ۱۸۰ ـ ۲۲۴).

پیش از این به مشهورترین کسانی که ابن‌رومی آنان را مدح و هجا گفته، اشاره کردیم و دیدیم که چگونه وی، به نیروی تیزبینی و خیال‌پردازی خویش از موضوعهایی ساده، مفاهیمی پرتأثیر می‌سازد. بی‌تردید در میان هجاهای او انبوهی معنیِ کاملاً نوظهور به چشم می‌خورد. مثلاً جماعتی را چنین وصف می‌کند: «به روی، پند و اندرزند و به پشت، طبل میان تهی»؛ سپس مردی را به افاعیل عروض تشبیه می‌کند که به وزن، شعر است و به معنی، هیچ (*دیوان*، ۲۰۰۳/۵ ـ ۲۰۰۴، بیت ۱۵، ۲۷ ـ ۲۸)، اما آنجا که با نوعی حسد و سرخوردگی به اجتماع و زندگی مردمان می‌پردازد و همهٔ خشمها و کینه‌های واپس خوردهٔ خویش را بر سر خوش‌خواران بی‌کفایت فرو می‌ریزد، شعرش از هرگونه تجرید شاعرانه تهی می‌گردد و به واقعیات ملموس اجتماع می‌پیوندد. یکی از زیباترین نمونه‌های اینگونه شعر، قصیده‌ای بلند (۱۳۹ بیت، *دیوان*، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۷) است که در مدح ابوسهل نوبختی سروده است. در درون قصیده، زبان به گلایه از ممدوح می‌گشاید و از اینکه میان او و دیگران عدالت را مراعات نمی‌کند، می‌نالد. این «دیگران» درنظر ابن‌رومی، کسانی چون شُرطیان و کاتبان و به خصوص بازرگانانِ همچون چارپایانند که در دامن روزگار، روزگاری چون خود ایشان فرومایه و حیله‌ساز، آرمیده‌اند، به لهجهٔ نبطی سخن می‌گویند، اما چیزی جز جاهلیت بیابانی ندارند. مدعی امانت‌داری و پاکدامنیند، اما فساد می‌انگیزند و زندگی را در آغوش خوب‌رویانِ باده به دست می‌گذرانند (ابیات، ۴۱ ـ ۵۵؛ قس: حاوی، *ابن‌الرومی*، ۱۲۳ ـ ۱۴۹؛ مصری، ۲۲۰).

شعر ابن رومی در باب غزل و رثا نیز شایستهٔ عنایت است، اما پنداری که نبوغ وی در این موارد تجلیِ کمتری داشته است و وی بیشتر در بند الفاظ و مفاهیم کهن گرفتار بوده است. راست است که تغزل او به وحید، آواز خوان زیباروی، دلنشین و همه جا مشهور است (*دیوان*، ۷۶۲/۲ ـ ۷۶۵) و از چارچوب «نسیب» بیرون آمده، شعری مستقل گردیده است، اما همین غزل هم مانند بسیاری از نسیبهای جاهلی، با خطاب به دو دوستِ خیالی آغاز شده و شاعر گویی همهٔ سرگذشت عشق خود را برای آن دو حکایت می‌کند. در خلال آن، نقش

آهوی سفید و چشمان سیاه او، و نیز قمری ترانه‌خوان که همه مضامین کهنند، اندک نیست (نک: حاوی، *ابن الرومی*، ۱۷۹ ـ ۱۹۹؛ همو، *فی النقد*، ۱۷۵ ـ ۲۰۰).

رثای او اندکی واقعی‌تر است و گاه به راستی از سر سوز دل سروده شده است. می‌دانیم که او هر سه پسر خویش را از دست داد و بر همه سخت گریست، اما مرثیه‌ای که در سوگ فرزند میانی سروده، به راستی سوزناک و آکنده به اندوهی ملموس و واقع‌گرایانه است، و اگرچه هنوز از قید مفاهیم عمومی رثای عربی رها نگشته، باز چنان نیست که بتوان آن را با تغییر نام بر هر متوفایی منطبق ساخت. ابن رومی توانسته است شخصیت اندوه‌زدهٔ خود و شخصیت محبوب و عزیز فرزندش محمد را در آن شعر جاری سازد (دربارهٔ رثای ابن رومی، نک: همو، *ابن الرومی*، ۲۴۳ ـ ۲۶۸؛ همو، *فی‌النقد*، ۱۵۱ ـ ۱۷۴؛ مصری، ۱۰۳ ـ ۱۰۴).

ابن رومی ظاهراً خود در پی جمع‌آوری *دیوان* خویش بر نیامد و این کار را به عهدهٔ دیگران واگذاشت. ابن ندیم (ص ۱۹۰) جمع‌آورندگان *دیوان* را چنین برشمرده: نخست مسیبی، آن را روایت کرد، سپس صولی آن روایت را برحسب حروف الفبا تنظیم کرد، اما چون *دیوان* کامل نبود، ابوالطیب وراق بن عبدوس به جمع‌آوری *دیوان* کاملی از همهٔ نسخه‌های موجود همت گماشت و توانست حدود ۲٬۰۰۰ بیت بر آن بیفزاید. ابن ندیم (همانجا) سپس به مثقال و ابن حاجب که غلامان ابن رومی بوده‌اند و نیز به برخی دیگر اشاره کرده است. نصار (ص ۱۰) پنداشته است که اینان نیز جزء راویان *دیوان* ابن رومی بوده‌اند، اما چنانکه اشاره شد، فحام (۶۰ (۱)/۱۲۶ به بعد) با این قرائت موافق نیست. در زمان ما نخست شیخ محمد شریف سلیم، در صدد چاپ و شرح *دیوان* برآمد و آن را تا قافیهٔ «خاء» در قاهره (۱۹۱۷ ـ ۱۹۲۲ م) به چاپ رسانید. سپس کیلانی گزیده‌ای از *دیوان* را در ۳ جلد منتشر ساخت (قاهره، ۱۹۲۴ م). سپس قطعاتی از شعر وی توسط عقاد و بارودی و توفیق البکری الصدیقی در آثار کلی‌تر انتشار یافت. عاقبت حسین نصار چاپ نسبتاً منقحی از مجموعهٔ *دیوان* تدارک دید و آن را در ۱۹۷۳ ـ ۱۹۸۰ م در ۶ جلد در قاهره منتشر ساخت. آنچه گذشتگان از شعر او برگزیده بودند، ظاهراً به چاپ نرسیده است. از آن میان خوب است علاوه بر آنچه قبلاً ذکر شد. به مختار دیوان *ابن الرومی* از جمال‌الدین بن نباته و گزیدهٔ ابن سینا و کتاب *فی اخبار شعر ابن الرومی*، تألیف خالدیان اشاره کنیم (GAS, II/587-588).

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن جراح، محمد بن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن داوود، محمد بن سلیمان، *الزهرة* (النصف الاول)، به کوشش، نیکل، بیروت، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن رومی، علی ابن عباس، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۹ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن شجری، هبة‌الله ابن علی، *کتاب الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۴ ق؛ ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمة*، نجف، مطبعة‌العدل؛ ابن قارح، «الرسالة»، همراه *رسالة الغفران* (نک: ابوالعلاء معری در همین مآخذ)؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطی)، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافه؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ ابو هلال عسکری، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ امینی، عبدالحسین احمد، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ باخرزی، علی ابن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ حاوی، ایلیا، *ابن الرومی فنه و نفسیته من خلال شعره*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، *فن الوصف و تطوره*، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ همو، *فی النقد و الادب*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خفاجی، احمد بن محمد، *شفاء الغلیل*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ زیات، احمد حسن، *تاریخ الادب العربی*، دمشق ـ بیروت، منشورات دارالحکمه؛ ساباپارد، نازک، *کل ماقاله ابن الرومی فی‌الهجاء*، لندن، دارالساقی؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۶۶ م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ شیزری، مسلم بن محمود، *جمهرة الاسلام ذات النثر و النظام*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام*، عراق، شرکة النشر والطباعة العراقیه؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تمام المتون فی شرح رسالة ابن زیدون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ همو، *الغیث المسجّم فی شرح لامیة العجم*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ طه حسین، *من حدیث الشعر و النثر*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ عباسی، عبدالرحیم بن احمد، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۷ م؛ عطوی، فوزی، *ابن الرومی شاعر الغربة النفسیة*، بیروت، ۱۹۸۹ م؛ عقاد، عباس محمود، *ابن الرومی حیاته من شعره*، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ غریب، جورج، *ابن الرومی*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ فحام، شاکر، «التعریف و النقد دیوان ابن الرومی»، مجلة *مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م، شم ۶۰؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ کیلانی، کامل، «ابن الرومی، کیف اغفله صاحب الاغانی»، مجلة *المقتطف*، قاهره، ۱۹۲۹م، شم: ۷۴؛ مردم بک، خلیل، *ابن الرومی*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ مصری، حسین مجیب، *فی الادب العرب و الترکی*، قاهره، مکتبة النهضة المصریة؛ نصار، حسین، مقدمه بر دیوان (نک: ابن الرومی در همین مآخذ) و شاء، محمد بن احمد، *الظرف و الظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، عالم الکتب؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Boustany, S., *Ibn ar - Rumi sa vie et son œuvre*, Beyrouth, 1967; GAS: Sourdel, D., *Le vizirat ʿabbāside*, damas, 1959.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ رومیّه، ابوالعباس احمد بن محمد بن مُفَرِّج (۵۶۱ ـ ۶۳۷

ق/۱۱۶۵ ـ ۱۲۳۹ م)، ملقب به عَشّاب، نباتی و زهری (منذری، ۵۳۰/۳ ـ ۵۳۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۳۳)، گیاه‌شناس و داروشناس، محدث و فقیه ظاهری مالکی. نیای بزرگش از پزشکان قُرطُبه بود (ابن خطیب، ۲۱۵/۱). خانوادهٔ او از قرطبه به اشبیلیه مهاجرت کرد و احمد در این شهر که در آن وقت مرکز حکومت موحدین اندلس بود و شهرت و اعتبار فراوان داشت، دیده به جهان گشود (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ عنان، ۳۳۸). پس از پایان تحصیلات مقدماتی، از دانشمندان و محدثین بزرگی چون ابوعبدالله بن زرقون، ابوعبدالله الیابُری، ابن جمهور، ابن العربی، ابن جد و دیگران اخذ حدیث کرد (منذری، ۵۳۱/۳؛ ابن ابار، ۱۲۱/۱؛ ابن خطیب، ۲۱۷/۱). همزمان با تحصیل علوم دینی به پژوهش در گیاه‌شناسی نیز همت گماشت. در ۵۸۰ ق/۱۱۸۴ م برای تکمیل معلومات خود زادگاهش را ترک گفت (ابن ابار، همانجا). ابتدا در مغرب العُدوة (در اندلس) به مطالعه و شناخت ویژگیهای گیاهان پرداخت. پس از آن به افریقیه رفت، سپس در ۶۱۳ ق/۱۲۱۶ م وارد مصر شد. آنگاه به شام و عراق و حجاز مسافرت کرد و در تمام این مدت به پژوهش در بارهٔ گیاهان مشغول بود (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن خطیب، ۲۱۶/۱) و در همین ایام از شنیدن حدیث نیز غافل نماند و از محدثین بزرگ در بغداد و موصل و دمشق از جمله ابوالوقت السِّجْزی، ابوعبدالله فراوی و ابوالفتح بن البطیْ و دیگران حدیث فرا گرفت (ابن ابار، همانجا)، ولی تخصص او به ویژه در گیاه‌شناسی بود، چندانکه ابن ابی اصیبعه که معاصر وی بوده است، او را از بزرگ‌ترین علما و فضلا (همانجا) و ابن خطیب او را عجیب‌ترین انسان عصر خود و ازمنهٔ قبل و بعد (۲۱۵/۱) دانسته است. وی برجسته‌ترین گیاه‌شناس مسلمان است که نباتات را نه فقط از دیدگاه پزشکی بلکه از نظر دانش گیاه‌شناسی نیز مطالعه کرد و توانست زمینهٔ این علم را توسعه داده، تجارب خود را به وسیلهٔ شاگردانش که بزرگ‌ترین آنها ابن بیطار است، به آیندگان انتقال دهد (لکلرک، II/246). او گیاهان بسیاری را در شمال افریقا به خصوص در مغرب و نیز در نواحی دیگر مانند مصر و حجاز کشف و نام و خواص آنها را در بزرگ‌ترین اثر خود *الرحلة النباتیة* جمع‌آوری کرد. گر چه این کتاب به دست ما نرسیده است، اما ابن بیطار در جای جای کتاب *جامع المفردات* از آن نام برده است (۵/۱، ۶، ۲۰؛ لکلرک، II/247).

زمانی که ابن رومیه در اسکندریه اقامت داشت، آوازهٔ دانش وی به ملک عادل ابوبکر بن ایوب از حکمرانان خاندان ایوبی رسید و او ابن رومیه را از اسکندریه به قاهره دعوت کرد و با تعیین مقرری و اعزاز و اکرام، اقامت دائم وی را در مصر خواستار شد (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، اما او نپذیرفت و یادآوری کرد که به قصد مطالعه و ادای فریضهٔ حج آمده است و به موطن خود باز خواهد گشت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در مدت اقامت دو ساله‌اش در آن نواحی، پادزهری (تریاق کبیر) از ترکیب گیاهان گونه گون تهیه کرد. پس از زیارت حج به زادگاهش اشبیلیه بازگشت و تا پایان عمر در همانجا ماند و در دکانی به فروش گیاهان دارویی اشتغال ورزید (ابن ابار، ۱۲۱/۱؛ مقری، ۳۵۳/۳). وی مردی زاهد، نیکوخصلت و آزاده و کتابدوست بود و بیشتر آثار ابن حزم را جمع‌آوری و استنساخ کرد (ابن خطیب، ۲۱۶/۱). ابن رومیه چنان به ابن حزم علاقه داشت و تعصب می‌ورزید که وی را حزمی نیز لقب داده‌اند (منذری، همانجا) وی به ادبیات نیز علاقه‌مند بود و اگر چه به شاعری تظاهر نمی‌کرد، اما شاگردانش اشعاری از او نقل کرده‌اند (ابن سعید، ۱۸۱). از شاگردان او در حدیث، ابوعبدالله بن سعید اللَّوْشی در بغداد و ابوبکر بن مقط در مصر (ابن خطیب، ۲۱۸/۱) و در گیاه‌شناسی ابن بیطار را می‌توان نام برد.

وی پس از تألیف *الرحلة النباتیة* بینایی خود را از دست داد (ابن خطیب، ۲۱۹/۱) و سرانجام در زادگاهش درگذشت (منذری، ۵۳۰/۳؛ ابن ابار، ۱۲۲/۱).

آثار: ابن رومیه آثار متعددی در زمینهٔ گیاه‌شناسی و فقه و حدیث داشته که متأسفانه بیشتر آنها از میان رفته است. مشهورترین آثار او به شرح زیر است:

الف ـ در فقه و حدیث: ۱. *الحافل یا الحافل فی تذییل الکامل*، ذیلی است بر کتاب *الکامل فی معرفة الضعفاء و المتروکین من الرواة*، تألیف ابو احمد بن عدی(ابن ابار، ۱۲۱/۱؛ ابن خطیب، ۲۱۹/۱؛ بغدادی، ۹۳/۱)؛ ۲. *مختصر الکامل* در ۲ جلد (ابن ابار، همانجا)؛ ۳. مختصر غریب حدیث مالک، اثر دارقُطنی (ابن خطیب، همانجا)؛ ۴. *رَجّالة المُعَلِم بزوائد البخاری علی مسلم*؛ ۵. *نظم الدَّراری فیما تفرد به مسلم عن البخاری*؛ ۶. *حکم الدعاء فی ادبار الصلوات*؛ ۷. *کیفیة الاذان یوم الجمعة*؛ ۸. *اخبار محمد بن اسحاق*؛ ۹. توهین *طرق حدیث الاربعین* (همانجا)؛ ۱۰. *فهرسة حافلة* که در آن روایات اندلس و شرق جداگانه آمده است (ابن ابار، همانجا).

ب ـ در گیاه‌شناسی: ۱. *تفسیر اسماءِ الادویة المفردة من کتاب دیسقوریدس*؛ ۲. *مقالة فی ترکیب الادویة*. ابن ابی اصیبعه که معاصر وی بوده، فقط از این دو اثر نام برده است (۱۳۳/(۱)۳). این کتاب ظاهراً همان است که ابن خطیب با عنوان *شرح حشائش دیاسقوریدوس و ادویة جالینوس* آورده است (۲۱۹/۱)؛ ۳. کتاب *الرحلة النباتیة*، مهم‌ترین اثر وی که شرح آن گذشت (ابن بیطار، ۶؛ ابن خطیب، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۹/۲)؛ ۴. *التنبیه علی اغلاط الغافقی* (ابن خطیب، همانجا)؛ ۵. *التذکره*، که آن را در باره استادانش نوشته است (ذهبی، ۱۴۲۶/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکلمة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی اصیبعة، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ ق/۱۸۷۴ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *اختصار القدح المعلی فی التاریخ المحلی*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ عنان، محمد عبدالله،

تراجم اسلامية شرقية و اندلسية، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطيب*، به کوشش محمد البقاعی، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التكملة لوفيات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ زاغونی، ابوالحسن علی بن عبیدالله بن نصربن سری (۴۵۵ ـ محرم ۵۲۷ ق/ ۱۰۶۳ ـ نوامبر ۱۱۳۲ م)، محدث، متکلم، واعظ، مورخ و فقیه حنبلی مذهب. علت شهرت وی به ابن زاغونی نسبت او به روستایی از توابع بغداد به نام زاغُونی است (ابن اثیر، ۵۳/۲؛ یاقوت، ۹۰۷/۲ ـ ۹۰۸). ابن تغری بردی سال وفات وی را ۵۲۶ ق ثبت کرده است (۲۵۰/۵).

از شرح زندگی وی چیز مهمی دانسته نیست. دربارهٔ او همین‌قدر می‌دانیم که نزد ابومحمد صریفینی، ابوالحسین ابن نقوّر، ابوالغنائم ابن مأمون، ابوالقاسم ابن بُسری، ابومحمد ابن عبدالله بن عطاء هروی، ابومحمد ابن هَزارمَرْد و دیگران به استماع حدیث پرداخت (ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۲/۱۰؛ ذهبی، سیر، ۶۰۶/۱۹؛ ابن رجب، ۲۱۷/۱) و ذهبی (*میزان*، ۱۴۴/۳) و ابن رجب (۲۱۸/۱) به وثاقت و صحت سماع وی تصریح نموده‌اند. فقه را نزد ابوعلی یعقوب بَرْزَبانی (د ۴۸۶ ق) فرا گرفت (ابن جوزی، مناقب، ۵۲۹) و سرآمد فقیهان عصر خویش گردید، تا آنجا که ذهبی او را شیخ حنابله خوانده است (*دول الاسلام*، ۲۷۱). او در فقه حنبلی دارای آرائی شاذ بود که ابن رجب به برخی از آنها اشاره کرده است (۲۱۹/۱ ـ ۲۲۰).

وی به سبب بعضی عقاید کلامی خود که از افکار معتزله نشأت می‌گرفت به بدعت‌گذاری متهم شده است (ذهبی، *میزان*، همانجا؛ همو، *المغنی*، ۴۵۱/۲).

ابن زاغونی از قرائات قرآن و نحو و لغت آگاه بوده (ابن جوزی، *المنتظم*، همانجا)، ذوق ادبی نیز داشته است، چه ابن تغری بردی او را شاعر خوانده (همانجا) و ابن جوزی او را خطیب دانسته است (همانجا).

وی دارای شاگردان زیادی بود که از میان آنان ابوالفرج ابن جوزی از همه مشهورتر است. ابن جوزی خود گوید که فقه و حدیث را نزد وی فرا گرفته است (همانجا). از دیگر شاگردان او می‌توان به برادرش ابوبکر ابن زاغونی، سِلَفی، ابن ناصر، ابن عساکر و ابوموسی مدینی اشاره نمود (نک: ذهبی، سیر، همانجا).

ابن زاغونی در علوم مختلف دارای آثار متعددی بوده است که از میان آنها کتاب *ذیل تاریخ ابن همدانی* برجای مانده است. ابن همدانی در ذیلی بر *تاریخ* ابوالحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قره (د ۳۶۵ ق/ ۹۷۶ م) حوادث تاریخی را تا آغاز حکومت المسترشد بالله (حک ۵۱۲ ـ ۵۲۹ ق/ ۱۱۱۸ ـ ۱۱۳۵ م) پی‌گیری کرده بوده و ابن زاغونی در ذیلی که بر آن نوشته آن را تا ۵۲۷ ق، سال وفات خود، ادامه داده است (ابن قفطی، ۱۰۹ ـ ۱۱۱؛ قس: ابن رجب، ۲۱۸/۱). حاجی خلیفه (۲۹۰/۱) ذیل ابن زاغونی را تحت عنوان *ذیل تاریخ ثابت بن قرهٔ صابی* آورده است. گفته شده که قسمتی از این کتاب در کتابخانهٔ برلین موجود است (جواد، ۴(۱)/۵۳۴). از کتاب دیگر او به نام *التلخيص في الفرائض* نیز نسخه‌ای در برلین موجود است (آلوارت، شم 4690).

آثار منسوب به وی عبارتند از: ۱. *الاقناع*؛ ۲. *الايصاح* در اصول دین؛ ۳. *جزء في تصحيح حديث الاطيط*؛ ۴. *جزء في عويص المسائل الحسابية*؛ ۵. *الخلاف الكبير*؛ ۶. *الدور والوصايا*؛ ۷. *ديوان خُطَب*؛ ۸. *غُرَرُ البيان* در اصول فقه؛ ۹. *الفتاوى الرحبية*؛ ۱۰. *مجالس في الوعظ*؛ ۱۱. *مسائل في القرآن*؛ ۱۲. *المفردات* که شامل ۱۰۰ مسأله بوده است (ابن رجب، ۲۱۷/۱ ـ ۲۱۸)؛ ۱۳. *مقالة في الحرف والصوت* (ذهبی، سیر، ۶۰۷/۱۹)؛ ۱۴. *مناسک الحج*؛ ۱۵. *الواضح* (ابن رجب، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی‌بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *مناقب الامام احمدبن حنبل*، به کوشش محمد امین الخانجی، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذيل على طبقات الحنابلة*، به کوشش هنری لائوست و سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *تاريخ الحكماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر *تلخيص مجمع الآداب* ابن فوطی، دمشق، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ حاجی خلیفه، کشف ؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *المغني في الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، *ميزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ahlwardt.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ‌زاکور، ابوعبدالله محمدبن قاسم‌بن محمدبن عبدالواحد ابن‌احمد (ح ۱۰۷۵ـ۲۰ محرم ۱۱۲۰ق/۱۶۶۵ـ۱۱ آوریل ۱۷۰۸)، ادیب، فقیه، عارف، شاعر و مورخ. وی در فاس در خاندانی سرشناس به‌دنیا آمد که تا این زمان نیز شهرت خود را همچنان حفظ کرده‌اند (گنون، *المنتخب*، ۱۱). هنوز خردسال بود که در فاس ــ که آن هنگام از مراکز علمی به شمار می‌آمد ــ با محافل علمی سر و کار پیدا کرد. او خود اشاره می‌کند که در نوجوانی پیوسته در مجلس درس شیخ عبدالقادر فاسی حضور می‌یافته، اما از درس و بحث وی چیزی درک نمی‌کرده است (همانجا، به نقل از سفرنامهٔ وی). بدین‌سان، ابن‌زاکور مدارج علمی را به سرعت طی کرد و از مجلس درس بیشتر اساتید بزرگ بهره گرفت. اما همت بلند او به این مقدار قانع نبود و ناچار به شهرهای مراکش و تطوان و الجزیره سفر کرد و ضمن دیدار خویشاوندان و دوستان و زیارت آرامگاه جدش که در تطوان بارگاهی داشت، به تکمیل تحصیلات خود نزد استادان آن دیار پرداخت (همان، ۱۲). حتی یک‌بار، برای خواندن متن *ارجوزهٔ* ابن‌سینا در طب نزد شیخ ابوالعباس عطار، تقاضای خود را در قطعه شعری ادیبانه به او عرضه داشت و به منظور خویش نایل آمد (همان، ۶۸؛ بستانی ف، ۱۲۸/۳).

ابن‌زاکور، بنابرآنچه در سفرنامهٔ خود آورده است، در سالهای ۱۰۹۲ و ۱۰۹۳ ق دوبار به تطوان سفر کرد و ۷ ماه از سال ۱۰۹۴ ق را در الجزایر به‌سر برد و در این مدت سه اجازهٔ علمی دریافت کرد که یکی از آنها از شیخ محمدبن سعید قُدّوره مفتی الجزایر بود (EI²؛ قس: بستانی ف، همانجا). در ماه شعبان همان سال، باردیگر به تطوان سفر کرد و از شیخ علی برکه از مشاهیر تطوان اجازهٔ علمی دریافت داشت (همانجا). وی در چندین قصیده این استاد خود را مدح گفته است (از آن جمله است، قصیده‌ای که در ۱۰۹۳ ق، سروده است، نک: گنون، همان، ۴۰ـ۴۲). ابن‌زاکور در جمع‌آوری و تنظیم این اجازات دقتی خاص به خرج می‌داد. به یُمن این نظم و ترتیب، اینک می‌دانیم که آخرین اجازهٔ تاریخ دارِ وی در ذیقعدهٔ ۱۱۰۰/۱۶۸۹ م ــ یعنی تقریباً در ۲۵ سالگی ابن‌زاکور ــ توسط ابو عیسی محمد المهدی احمدبن علی بن‌یوسف در فاس صادر شده است (EI²). متن این اجازه را ابن‌طیّب عَلَمی یکی از شاگردانش در *الانیس المطرب* آورده است (کتانی، ۱/۱۳۰ـ۱۳۱). عنایت خاصِ او به ثبت مراحل و چگونگی تحصیلات خود موجب شده است که اساتید وی را در علوم و فنون مختلف نیز با نام و نشان بشناسیم (مخلوف، ۳۳۰) و از متون اجازات و مواد درسی و کتابهایی که خوانده بوده است، آگاه شویم و در ضمن دریابیم که برنامه‌های آموزش عالی در مدارس و حوزه‌های علمیهٔ مغرب در اواخر سدهٔ ۱۱ و اوائل سدهٔ ۱۲ق چه بوده است.

از ویژگیهای کم نظیری که در احوالات ابن‌زاکور آورده‌اند، یکی این است که وی متن کامل برخی از کتابهای درسی، از جمله *تلخیص المفتاح* سکاکی در علوم بلاغت، *جمع الجوامع* سُبکی در اصول فقه، *کافیهٔ* ابن حاجب و *الفیهٔ* ابن مالک در نحو، *مختصر* خلیل در فقه و *مقامات* حریری در ادب را از بر داشت. دیگر آنکه هنوز جوان بود که در تاریخ و سیره و تفسیر و دیگر علوم قرآنی تبحر یافت و در علوم و فنون ادبی سرآمد اقران شد و در فقه و حدیث و اصول و تاریخ و ادب به تدریس و تألیف پرداخت (گنون، همان، ۱۴ـ۱۵).

در شوال ۱۰۹۵ شیخ ابوعلی حسن بن مسعود یوسی، احتمالاً به دعوت ابن زاکور (نک: قصیده‌ای که برای او فرستاده است، همان، ۶۸ـ۶۹)، به شهر فاس درآمد و چندی در آنجا اقامت گزید. ابن‌زاکور با قطعه شعری زیبا مقدم او را گرامی داشت (نک: همان، ۵۲ـ۵۳) و تا زمانی که او در فاس بود، از ملازمتش دست بر نداشت. این مصاحبت، هرچند کوتاه بود، در شکوفایی فکری و علمی ابن‌زاکور تأثیر بسزایی بر جای گذاشت، او خود گفته که دیدار با ابوعلی یوسی دیدگانش را بینایی دیگری بخشیده است (نک: اشعاری که در مناسبتهای مختلف در مدح یوسی سروده است، همان، ۲۷ـ۴۶،۳۲). با توجه به این تأثیر عمیق، می‌توان گفت که بیشتر آثار ابن‌زاکور، به ویژه آثاری چون *شرح حماسهٔ ابوتمام* و *شرح لامیة العرب* که تبحّر لغوی وی در آنها پدیدار است و نیز همهٔ اشعاری که به سبک شعرای جاهلی و با قافیه‌های دشوار سروده، زاییدهٔ همنشینی با یوسی است. قطعه شعری که در بدرقهٔ یوسی و اشعاری که در سوگ وی (۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م) گفته است (همان، ۴۸،۱۰۲ـ۱۰۳)، بیش از همه اخلاص شاگرد و تأثیر استاد را نمایش می‌دهد.

ابن‌زاکور، آن شیوهٔ پسندیده و دانش فراوان را که از استاد فرا گرفته بود، به شاگردان خود منتقل ساخت. یکی از آنان ابن‌طیّب عَلَمی بود که در سوگ ابن‌زاکور مرثیه‌ای ساخته، فضایل او را ستوده و به تأثیری که از او پذیرفته بوده، اشاره کرده است (گنون، *النبوغ المغربی*، ۲۹۹/۳).

ابن‌زاکور دوست داشت که در شاعری نیز نام‌آور گردد. از این‌رو اشعاری را که غالباً در جوانی سروده بود، با نوعی وسواس گرد می‌آورد، غثّ و سمین را در کنار هم می‌نهاد و از هرگونه پیرایش و گزینش روی بر می‌تافت. او خود در مقدمهٔ دیوان اشعارش به این امر اشاره کرده است (همو، *المنتخب*، ۱۲، ۲۱).

شعر ابن‌زاکور چیزی از شعر معاصرانش کم ندارد و از نظر واژگان و روح عرفانی، با اشعار استادش یوسی قابل مقایسه است (همو، *النبوغ المغربی*، ۹۰/۳ـ۹۱، ۱۳۹ـ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۲۹،۱۴۱). وی که به احکام شریعت سخت پای‌بند بود، از بیم آنکه مبادا برحسب ظاهر اشعار، بر احوال او حکم کنند، در مقدمهٔ *دیوان* تصریح می‌کند که در اشعار وی تغزل و تشبیب و وصف می و میخانه و دیگر مصطلحات عرفانی را نباید بر معانی ظاهری آنها حمل کرد (نک: همو، *المنتخب*، ۲۳،۲۱ به بعد). با اینهمه، موضوع اصلی اشعار او مدیحه سرایی است. وی غالباً دانشمندان و استادان بزرگ را که در محافل علمی مغرب موقع و مقامی می‌داشته‌اند، ستوده و گه‌گاه قطعاتی در مدح امرا و سلاطین زمان نیز پرداخته است، اما بخش اعظم مدایح خویش را تقدیم پیامبر اکرم (ص) (برای نمونه نک: همان، ۵۵ـ۵۸،۶۰) و سپس پیران طریقت کرده است (همان، ۶۶ـ۶۷،۶۸). چنانکه گفته‌اند ابن‌زاکور در مدح و توسل به ارواح غالب اولیا که در اطراف و اکناف سرزمین مغرب ضریح و گنبد و بارگاهی داشته‌اند، اشعاری سروده است (همان، ۱۹).

ابن‌زاکور، نگارش نثر فنی را نیز از همان دورهٔ نوجوانی آغاز کرد، چنانکه سفرنامهٔ او که در ۱۰۹۴ق نوشته شده است، نثری مسجع و پر تکلف دارد (نک: همان، ۱۶). وی شیوهٔ پرتکلف و تصنع قدما را در رسائل و خطبه‌های خود نیز به‌کار بسته است، اما در آثار علمی خود همچون *شرح القلائد*، *شرح لامیة العرب* و *المُعْرِب* تا حدی به سادگی و روانی گراییده است.

ابن‌زاکور در فاس وفات یافت و در گورستان باب گیسه مدفون گردید (EI²). وی بیش از ۲۰۰ سال (تا ۱۹۴۱م)، حتی در محافل ادبی و مراکز علمی، ناشناخته مانده بود، تا اینکه به کوشش عبدالله گنون فاسی، بار دیگر در افق ادبیات عرب و علوم اسلامی درخشید، و هنوز امید می‌رود که بقیهٔ آثار خطی او از گوشه و کنار کتابخانه‌ها به دست آیند و به چاپ رسند.

آثار: جمعاً نام ۱۸ اثر از ابن‌زاکور در منابع موجود آمده که در رشته‌های مختلف علوم اسلامی و فنون ادبی، حتی علوم پزشکی، هیأت و نجوم و حساب تألیف شده است.

چاپی:

۱. *تفریج الکُرَب عن قُلوب اهل الادَب فی معرفة لامیة العَرَب*. این اثر با همین نام در ۱۳۲۸ ق در قاهره به چاپ رسیده است (بستانی ف، ۱۲۹/۳)، اما به نظر می‌رسد که نام درست آن ــ بنا به قرائن لفظی و معنوی ــ ... عن قلوب اهل الارب علی لامیة العرب باشد (نک: بغدادی، *ایضاح*، ۳۰۱/۱؛ همو، *هدیه*، ۳۱۰/۲). در نسخهٔ کتابخانهٔ اسکندریه نیز عنوان این اثر ... عن *قلوب اهل العرب*... ذکر شده است (GAL, I/16) که نادرستی آن آشکار است. در بعضی منابع (نک: EI^2) با عنوان *أعجب العَجَب فی شرح لامیة العرب* نیز از این اثر یاد شده است. ابن زاکور در مقدمهٔ کتاب انگیزهٔ خود را برای نوشتن شرح بر *لامیة العرب* شَنفَری، معرفی جنبهٔ اعجاز کلام والای افصح العرب، حضرت رسول اکرم (ص) عنوان کرده است (قس: گنون، *المنتخب*، ۱۷ ـ ۱۸)

۲. *الروض الاریض (الاریج) فی بدیع التوشیح و مُنتَقَی القریض* (در بعضی از منابع، نام این کتاب به غلط *الروض العریض* ثبت شده است، نک: EI^2). این کتاب، همان دیوان اشعار ابن زاکور است که خود آن را گردآوری و به ترتیب الفبا تنظیم کرده است. عبدالله گنون، (*المنتخب*، ۲۰،۱۹) شیوهٔ ابن زاکور را در تدوین دیوان نپسندیده و غلط پنداشته و باسبک خاصی دست به گزینش اشعار وی زده است. این گزیده در ۱۹۴۱ م در شهر عرائش مغرب، با عنوان *المنتخب من شعر ابن زاکور* چاپ و منتشر گردیده است.

۳. *المعرب المبین عما تضمنه الانیس المطرب و روضة النسرین* که گزیده‌ای است بسیار فشرده از دو کتاب *الانیس المطرب* ابن ابی زرع و *روضة النسرین* ابن احمر که ابن زاکور در دو دفتر تلخیص کرده است. این اثر نخستین بار، در ۱۲۹۵ ق / ۱۸۷۸م بدون ذکر نام مؤلف با عنوان جمع *تواریخ مدینة فاس* همراه مقدمه‌ای به زبان ایتالیایی در رم به چاپ رسید و پس از آن، بارها در فاس چاپ سنگی گردید (ابن سوده، ۱۹۱).

۴. *نشر ازاهر البستان فی من اجازنی بالجزائر و تطوان من فضلاء الاکابر والاعیان*. کتانی (۱۳۰/۱) عنوان کتاب را به صورت *أزاهرالبستان*... آورده است. این کتاب نخستین تألیف منثور ابن زاکور است که در ۱۰۹۴ ق / ۱۶۸۳ م پس از مراجعت از مراکش و الجزایر و تطوان آن را تألیف کرده است (گنون، *المنتخب*، ۱۶) و از آن غالباً به رحله (سفرنامه) تعبیر می‌شود. این اثر در الجزیره (۱۳۱۹ ق / ۱۹۰۲م) و با عنوان *نشر ازاهر... تطوان* در رباط (۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م) به چاپ رسیده است.

خطی: ۱. *ایضاح المبهم من لامیة العجم*. از این کتاب یک نسخهٔ خطی موجود است (زرکلی، ۷/۷)؛ ۲. *تزیین قلائد العقیان بفرائد التبیان* که نام دیگر آن مقباس (معیار) *الفوائد فی شرح ما خفی من القلائد* است. این کتاب حاشیهٔ ابن زاکور است بر *قلائد العقیان* فتح بن خاقان. از این کتاب چند نسخه خطی در رباط و قاهره موجود است (سیّد، ۱۵۶/۱، ۱۵۷). و نسخهٔ بی‌عیب و تصحیح شده‌ای از آن در اختیار زرکلی (همانجا) بوده است؛ ۳. *الجود بالموجود فی شرح المقصور والممدود* که شرحی است بر *تحفة المودود فی المقصور والممدود*، اثر ابن مالک اندلسی، یک نسخه از آن در کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس موجود است (گنون، *المنتخب*، ۱۷؛ منصور، ۳۴۳)؛ ۴. *الروضة الجنیة فی ضبط السنة الشمسیة*، ارجوزه‌ای است که ابن زاکور در تقویم و محاسبات نجومی روزهای سال سروده است. یک نسخه از آن در کتابخانهٔ صُبَیْحیّه با نام *الروضة الجنیة، الضابطة للسنة الشمسیة* موجود است (گنون، همانجا؛ حجی، ۵۰۲)؛ ۵. *عنوان النفاسة فی شرح الحماسة*، شرحی است بر *دیوان حماسهٔ* ابوتمام. از این کتاب چند نسخه، از آن جمله یک نسخه به خط مؤلّف (زرکلی، همانجا)، در تونس موجود است (منصور، ۹۱ ـ ۹۲). همچنین نسخه‌هایی در رباط (همانجا) و دمشق (ظاهریه، ۳۱۷ ـ ۳۱۸) وجود دارد؛ ۶. *النفحات الارجیّة والنسمات اللبنفسجیة بنشر مارَقَّ (راقَ) من مقاصد الخزرجیّة* که شرحی است برقصیدهٔ خزرجیهٔ ابوجیش (حُبیش) خزرجی مغربی، در فنّ عروض. چند نسخه از آن در رباط، قاهره و سلا موجود است (علوش، ۳۷۲/۲؛ ازهریه، ۴۷۸/۴؛ حجی، ۳۹۳).

منسوب: ۱. *الاستشفاء من الالم، فی التلذّذ بذکر صاحب العَلَم*. منظور از «صاحب العلم» شیخ عبدالسلام ابن مُشَیْش است که از پیران مجرب مراکش بوده است. ابن زاکور در این رساله، فرزندان و برادران و خواهران و عموها و دیگر بستگان ابن مشیش را نام برده و مختصری از احوال هر یک آورده و نواحی اشرافی نشین مراکش را معرفی کرده است (کتانی، همانجا؛ گنون، *المنتخب*، ۱۷)؛ ۲. *أنفَع الوسائل فی أبلغ الخُطَب وأبدَع الرسائل* (مخلوف، گنون، همانجاها) یا *انفع الوسائل فی ابداع الخطب و ابرَع الرسائل* (بغدادی، هدیه، ۳۱۰/۲) که قاعدتاً باید جنگی برگزیده از خطبه‌ها و نامه‌های وی بوده باشد؛ ۳. *حاشیة علی الجَزَریّة* (مخلوف، همانجا)، که ظاهراً در فن تجوید بوده است؛ ۴. *الحُسام المسلول فی قصر المفعول علی الفاعل و الفاعل علی المفعول* (EI^2؛ گنون، همانجا)؛ ۵. *الحُلّة السّیراء فی حدیث البراء* (بغدادی، گنون، همانجاها) یا *الدرة السیراء*... (کتانی، همانجا)؛ ۶. *الدُرّة المکنوزة فی تذییل الارجوزة*، حاشیهٔ ابن زاکور است بر ارجوزهٔ ابن سینا در طب (بغدادی، همانجا)؛ ۷. *الصَّنیع (الصنع) البدیع فی شرح الحِلّیّة ذات البدیع*. شرح ابن زاکور است بر بدیعیهٔ صفی الدین حلی که آن را کافیهٔ بدیعیه نیز می‌نامند (گنون، همانجا؛ قس: مخلوف، همانجا)؛ ۸. *معراج الوصول الی سماوات الاصول*. ابن زاکور رسالهٔ *الورقات* امام الحرمین را در علم اصول به نظم آورده و آن را شرح کرده و به این نام نامیده است (مخلوف، گنون، همانجاها). در بعضی فهرستها، نام این رساله *نظم الورقات* آمده است (بغدادی، *ایضاح*، ۷۰۴/۱؛ همو، هدیه، همانجا).

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۹۵۰م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بستانی ف؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ تیموریة، *فهرست*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة* بَسلا، کویت، ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ علوش، ی. ر. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح (المغرب الاقصی)*، رباط، ۱۹۵۴م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات و معجم المعاجم و المشیخات والمسلسلات*، فاس، ۱۳۴۶ ق؛ کَنّون، عبدالله، *المنتخب من شعر ابن زاکور*، مغرب، ۱۹۴۱م؛ همو، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ نیز: EI[2]; GAL.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ زَباده، قوام الدین ابوطالب یحیی بن سعید شیبانی (۵۲۲ـ ۵۹۴ ق/ ۱۱۲۸ ـ ۱۱۹۸ م)، دولتمرد، ادیب و شاعر. برخی منابع عنوان مشهور او را ابن زیاده نوشته‌اند که تحریف ابن زباده است. وی که اصلش از واسط است در بغداد متولد شد (منذری، ۳۱۵/۱)، علوم ادب را نزد جوالیقی فرا گرفت (یاقوت، ۱۷/۲۰) و از ابوالحسن علی بن هبة الله بن عبدالسلام، ابوالفرج عبدالخالق بن احمدبن یوسف‌و ابوالقاسم علی بن عبدالسید بن صباغ حدیث شنید و خود نیز مدتی در بغداد و واسط حدیث گفت. ابن دبیثی شاگرد وی بوده و ابن خلیل نیز از وی روایت کرده است. عمدهٔ شهرت ابن زباده در کتابت و انشاء است، چنانکه او را سرآمد کاتبان و منشیان روزگار خویش دانسته‌اند (منذری، همانجا؛ ذهبی، *المختصر*، ۳۸۹ ـ ۳۹۰). وی کاتبی دانشمند بود که در فقه، اصول، کلام و حساب دست داشت و همهٔ این دانسته‌ها را با هنر خویش درآمیخته بود (منذری، همانجا؛ ذهبی، *العبر*، ۱۱۰/۳؛ ابن خلکان، ۲۴۴/۶). او پیش از شغل کتابت، مشاغل دیوانی دیگری داشت، ابتدا منصب نظارت در دیوان بصره، واسط و حِلّه به او واگذار شد و پس از برکناری از دو دیوان اخیر تا محرم ۵۷۵ ق عهده‌دار نظارت بر دیوان بصره بود، سپس ناظر دیوان مظالم و حاجب باب نوبی گردید (ابن خلکان، ۲۴۵/۶). در ربیع‌الاول ۵۷۷ ق از آن مقام معزول و بار دیگر در جمادی الاول ۵۸۲ ق به نظارت دیوان منصوب شد. در ۱۹ ربیع الاول ۵۸۳ ق هنگامی که مجدالدین ابوالفضل هبة الله معروف به ابن الصاحب، استادار (ه م) خلیفه کشته شد، ابن زباده جانشین وی گردید و مدت دو سال در این مقام باقی ماند، سپس به واسط رفت و همانجا اقامت گزید. وی در رمضان ۵۹۲ ق به دیوان انشاء فراخوانده شد و به عنوان منشی مخصوص (= کاتب السر، نک: ذهبی، *سیر*، ۳۳۷/۲۱) مشغول به کار شد. سپس عهده‌دار نظارت در «دیوان مقاطعات» گردید و تا پایان عمر در این منصب باقی ماند (یاقوت، همانجا).

ابن خلکان (۲۴۷/۶ ـ ۲۴۹) داستان مفصلی نقل می‌کند که براساس آن، ابن زباده مورد توجه مرکز خلافت قرار گرفت و وزارت یافت، اما وی این داستان را درست نمی‌داند. ابن زباده اشعاری نیز سروده است. غالب آنچه از آن اشعار در دست است، دارای مضامینی پندآمیز است (نک: یاقوت، ۱۷/۲۰ـ ۱۸). همچنین مجموعهٔ رسائلی داشته که اکنون در دست نیست، اما ابن خلکان که آن را دیده، می‌گوید در رسائلش بیش از رعایت سجع و قافیه به معانی و مفاهیم عنایت داشته است. وی با این حال ترصیعهای او را ستوده است (۲۴۴/۶، ۲۴۶). ابن زباده در مشاغل دیوانی خود نیز درستکار و خیراندیش بوده و ابن اثیر (۱۳۸/۱۲) وی را به حال مردم سودمند دانسته است. ابن زباده در بغداد درگذشت و بنا به گزارش منذری (همانجا) در کاظمین در جوار مرقد امام موسی بن جعفر (ع) دفن گردید.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشارعواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ ابن دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م، منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، *ادبا*.

سعید علیزاده

اِبْنِ زَبْر، ابوسلیمان محمدبن عبداللهبن احمدبن ربیعةبن زَبْر رَبَعی (۲۹۸ ـ ۳۷۹ ق / ۹۱۱ ـ ۹۸۹م)، محدث و مورخ دمشقی. پدرش ابومحمد عبداللهبن احمد (د ۳۲۹ ق / ۹۴۱م) قاضی دمشق بود و نسبش به نزاربن مَعدبن عدنان می‌رسد (سمعانی، ۲۵۶/۶ ـ ۲۵۷). ابوسلیمان در رَقّه به دنیا آمد (ابن حجر، ۵۴۳). از پدر خویش (سمعانی، ۲۵۸/۶) و ابومحمد عبدالله سُلَمی (ابن عساکر، ۱۸۹)، ابوالقاسم بَغَوی (ابن ماکولا، ۱۶۳/۴)، جُماهربن محمد زَمْلَکانی، محمدبن خُرَیم، محمدبن فیض غسّانی، سعیدبن عبدالعزیز، محمدبن ربیع جیزی، ابوبکربن ابی داوود و دیگران حدیث روایت کرده است (ذهبی، ۹۹۶/۳ ـ ۹۹۷). از زندگی او چندان اطلاعی در دست نیست. نقل کرده‌اند که تصانیف او باعث اعجاب ابوجعفر طحاوی شده و به ابن زَبْر گفته است که شما [مؤلفین] داروسازان و ما [فقها] پزشکان هستیم (همو، ۹۹۷/۳). ابن ماکولا (همانجا) او را ثقه شمرده و کتّانی نیز وثوق و امانت او را ستوده است (ذهبی، همانجا). اسماعیل‌بن محمد بَرْزی مُقری صوفی (یاقوت، ۵۶۴/۱)، مکی بن محمدبن عمر مؤدب (خطیب بغدادی، ۳۸۷/۹)، ابوتمام رازی، عبدالغنی‌بن سعید، محمد و احمد فرزندان عبدالرحمن‌بن ابی نصر، محمدبن عوف مزنی، ابونصربن جبّان و دیگران از ابن‌زَبْر روایت کرده‌اند (ذهبی، همانجا). ابن‌زبر در جمادی الاولی ۳۷۹ ق / اوت ۹۸۹م درگذشت (همانجا). کتانی وفات او را در ۳۷۷ ق / ۹۸۷م دانسته است (ابن‌حجر، همانجا).

معروف‌ترین تألیف ابن‌زَبْر ــ که اکنون از وجود آن اطلاعی در دست نیست ــ تاریخ او به نام *الوفیات* است. این تاریخ از سال اول هجرت / ۶۲۲م آغاز و به ۳۳۸ ق / ۹۴۹م منتهی شده است. بر این کتاب، که حاجی خلیفه عنوان *وفیات النَّقَلة* را بدان داده به ترتیب ابومحمد عبدالعزیز کتانی (د ۳۶۶ ق / ۹۷۷م)، ابومحمد هبة اللهبن احمد اَکفانی (د ۴۸۵ ق / ۱۰۹۲م) و ابوالحسن علی‌بن مفضّل مقدسی ذیل نوشته‌اند. ذیل علی‌بن مفضل تا ۵۸۱ ق / ۱۱۸۵م می‌رسد. بر آن

ذیل، ابومحمد عبدالعظیم‌بن عبدالقوی منذری (د ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸م) ذیلی بزرگ در ۳ مجلد نوشت و آن را *التکملة لوفیات النقلة* نام نهاد (حاجی خلیفه، ۲۰۱۹/۲ ـ ۲۰۲۰). بر تکملهٔ منذری گروهی دیگر ذیل نوشتند که سخاوی (ص ۳۳۳) و حاجی خلیفه (همانجا) از آنها نام برده‌اند. ابن خلکان (۵۸/۷) و ابن حجر (ص ۵۴۳) در مواردی از کتاب ابن‌زَبر استفاده برده‌اند. دیگر آثار ابن‌زَبر که نسخه‌هایی از آنها بر جای مانده،از این قرار است:

۱. *اخبار ابن ابی‌ذئب*. بخشی از این نوشته، دربارهٔ سرگذشت ابن ابی‌ذئب هشام‌بن شعبه، فقیه اهل مدینه است. نسخهٔ خطی مورخ ۵۸۳ ق / ۱۱۸۷م آن در ظاهریه (ظاهریه، ۲۱۹) موجود است. در پاره‌ای مآخذ (GAS, I/204) ابن ابی‌ذئب را محمدبن عبدالرحمن‌بن مغیره، قاضی کوفی، معرفی کرده‌اند.

۲. *تاریخ مولد العلماء و وفیاتهم*، که نسخهٔ خطی مورخ ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵م آن در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (GAS، همانجا). منجّد بر آن است که این کتاب همان *وفیات النقلة* ابن‌زبر بوده است (ص ۲۲).

۳. *وصایا العلماء عند حضور الموت*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریهٔ دمشق و بلدیهٔ اسکندریه موجود است (GAS، همانجا؛ GAL, S, I/280).

اینکه سزگین کتاب *المُنتَقیٰ من اخبار الاصمعی* را از ابن‌زبر دانسته (I/204) درست نیست، زیرا این کتاب نوشتهٔ پدر ابن‌زبر، ابومحمد عبدالله‌بن احمد است (ابن‌زبر، ۳۲۴).

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، «رفع الاصر عن قضاة مصر»، کتاب *الولاة و کتاب القضاة* کندی، به کوشش روون گِست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن‌زبر، عبدالله‌بن احمد، «المنتقی من اخبار الاصمعی»، به کوشش عزالدین تنوخی، مجلة *المجمع العلمی العربی*، س ۱۳، شم ۷، ۸، دمشق، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۲۵م؛ ابن عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق* (تراجم حرف العین)، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن ماکولا، علی‌بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ سخاوی،محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتز روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ ظاهریه، خطی (التاریخ و ملحقاته)؛ منجّد، صلاح‌الدین، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL, S; GAS.

محمد آصف نکرت

اِبْنِ زِبَعْری، عبدالله از برجسته‌ترین شاعران مخضرم قریش و از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر (ص) که در ۸ ق / ۶۲۹م اسلام آورد. وی از بنی سهم‌بن فهر بود که مانند دیگر قریشیان پنی‌کنانه در مکه و اطراف آن سکنیٰ داشتند.

همهٔ اخباری که دربارهٔ عبدالله ذکر کرده‌اند و نیز همهٔ اشعاری که به وی نسبت داده‌اند، همانند بیشتر اشعار جاهلی و صدر اسلام آشفته است و تصویری چندان روشن از وی به دست نمی‌دهد. حتی برآنچه فوک آورده (EI²) اعتماد نیست؛ او نیز البته جانب تردید را فرو ننهاده است (نیز نس: بلاشر، II/309). زندگی و شعر عبدالله‌بن زبعری، در عصر جاهلی و عصر اسلام، رشتهٔ پیوسته و همگونی است که اسلام در آن انقطاع آشکاری پدیدار نکرده است: وی گویی در عصر اسلام هم بر آیین پدران زیسته و به شیوهٔ آنان شعر سروده است. با این حال زندگی او را برحسب این دو دوره بررسی می‌کنیم، اما باید اعتراف کرد که امروز، باز شناختن افسانه از حقیقت در روایاتی که مستند ما بوده‌اند، دیگر میسر نیست.

در دورهٔ جاهلی، وی همان شاعر محبوب قبیله است که باید مسئولیت دفاع از قبیله و سنتها و عادات آن را بر عهده گیرد و در سینهٔ پهناور صحرا، «مفاخر» قوم خویش و «مثالب» دشمنان را به آواز بلند بر خواند. از این رو، عبدالله را نسبت به بنی سهم و قریش سخت متعصب می‌یابیم. تا آنجا که گویی نوعی تقدس برای قریشیان قائل بوده است، چه هنگامی که حبشیان با پیلان خود به کعبه حمله آوردند (نک: هـ د، ابرهه)، وی می‌گوید که خداوند (الله) بیش از بندگان نگهبان کعبه بوده است (ابن‌هشام، ۵۹/۱ ـ ۶۰؛ ابن‌زبعری، ۴۹ ـ ۵۰)، هر چند که در صحت انتساب این شعر باید سخت تردید کرد) و بر خویش می‌بالد که فرزند خاندانی است که در برابر پیمان مطیبین بایستادند و در برابر بنی‌عبد مناف که با گردن فرازی می‌خواستند کلید کعبه را از بنی‌عبدالدار باز گیرند، به مقاومت پرداختند (ابن‌حبیب، ۴۲ ـ ۴۴). اما همو آنگاه که با قومی از قریش در می‌افتد، ملاحظات قبیله‌ای را از یاد می‌برد و بی‌آنکه از عاقبت بیندیشد با هجای گزندهٔ خویش به آنان می‌تازد. این امر، آنگاه که گروهی از بنی‌قصی به دارالندوه (هـ م) در آمدند و از ورود وی بدانجا جلوگیری کردند، رخ داد. او در این هجا آنان را از اینکه با گفتارهای بیهوده خویشتن را خوار کرده‌اند، نکوهش می‌کند و سنّت پسندیدهٔ «رفاده» را رشوه‌خواری می‌خواند. پس شبانگاه او این شعر را بر سر در دارالندوه آویخت، اما مردم بی‌درنگ سراینده را باز شناختند و آهنگ کیفر وی کردند، زیرا قریش را رسم بر این بود که چون کسی در درون قبیله فرد دیگری را هجو می‌کرد، هجو کننده را به سختی کیفر می‌دادند. از این‌رو عتبة‌بن ربیعه از بنی‌قصی نزد بنی‌سهم آمد و او را طلب کرد تا زبانش را ببرد، اما از بیم آنکه مبادا شاعر طایفهٔ ایشان نیز به قصاص دچار همان کیفر گردد، از او درگذشتند و سرانجام عاص‌بن وائل او را دست بسته به عتبه تحویل داد و شاعر به امید رهایی مدیحه‌ای در ستایش خانوادهٔ او و نیز عاص‌بن وائل سرود، ولی سرانجام توانست با سرودن شعری در مدح بزرگان قوم از بند برهد. وی از سرزنش دشمنان که به او می‌گفتند قبیله‌ات تو را تسلیم کرده، دل‌آزرده نشد و همچنان به ستایش بزرگان آن پرداخت و حتی آشتی با بنی‌قصی را هم پذیرفت (ابن سلام، ۵۷ ـ ۵۹؛ ابن‌حبیب، ۴۲۶ ـ ۴۳۱؛ عینی، ۱۴۰). ظاهراً ابن‌زبعری، مانند هر شاعر جاهلی، در بین قبایل نیز نفوذی شدید داشته است؛ چنانکه توانست میان مخزوم و خزاعه که به سبب قتل ولیدبن مغیره، در آستانهٔ

جنگ قرار داشتند، آشتی اندازد و بنی‌خزاعه را به پرداختن خونبها وادارد (ابن‌حبیب، ۲۲۴ ـ ۲۳۲). این است خلاصهٔ آنچه از زندگی جاهلی عبدالله می‌شناسیم.

دورهٔ دوم زندگی او، بیشتر شامل ستیزه‌جویی با پیامبر (ص) و مسلمانان است. او که هرگز سوداهای دوران جاهلیت رااز سر به در نکرده بود، از همان آغاز دعوت پیامبر (ص) در مکه به سختی با آن حضرت و نیز با اسلام به ستیز پرداخت. پیامبر (ص) در همین سالهای آغازین دعوت (حدود سالهای اول و دوم بعثت)، در مکه توانست نضربن حارث و گروهی را به یاری آیه‌هایی از سورهٔ انبیاء (۹۸/۲۱ ـ ۱۰۰) مجاب سازد. چون این خبر به گوش ابن‌زبعری رسید، به محاجه برخاست که آیه‌های ۱۰۱ و ۱۰۲ از همان سوره به همین مناسبت نازل گردید (ابن‌هشام، ۳۸۴/۱ ـ ۳۸۶). ابن عباس (ص ۴۱۵) بر آن است که آیات ۵۷ و ۵۸ از سورهٔ زخرف (۴۳) نیز به همین مناسبت نازل شده است. یکی دیگر از جسارتهای عبدالله آن است که گویند در سال دهم بعثت هنگامی که حضرت پیامبر (ص) در خانهٔ کعبه مشغول نماز بود، وی به تحریک ابوجهل، چیزی پلید به سوی آن حضرت پرتاب کرد. پیامبر (ص) شکایت به ابوطالب برد و ابوطالب نیز رفتار آنها را به همان گونه پاسخ گفت. و آیهٔ ۲۶ از سورهٔ انعام (۶) در این باره نازل گردید (قرطبی، ۴۰۵/۶ـ ۴۰۶؛ ابن‌حجه، ۱۸۸).

پس از هجرت در نخستین روزهای ورود به مدینه عبیدة‌بن حارث از طرف پیامبر (ص) با ۶۰ یا ۸۰ تن از اصحاب مأمور جنگ با کاروانی از قریش گردید، اما جنگی در نگرفت و سپاهیان بازگشتند. ابوبکر شعری دربارهٔ این نخستین سریه سرود و ابن‌زبعری در سروده‌ای با همان وزن و قافیه به او پاسخ داد و بازگشت مسلمانان را که به گفتهٔ او آمده بودند تا بهترین میراث قریش یعنی بتهای مکه را بربایند، به بیم و هراسِ آنان از روبه‌رو شدن با نیزه‌ها و اسبهای باشکوه سپاهیان قریش نسبت داد و مسلمانان را بیم داد که اگر جنگ آغاز می‌کردند، سرنوشتی بس شوم در انتظارشان می‌بود. او در پایان همین شعر به ابوبکر طعنه می‌زند که چرا از فهر دفاع نکرده است (ابن هشام، ۲۴۱/۲ ـ ۲۴۴، گرچه وی بر خلاف ابن اسحاق در اینکه این شعر از ابن‌زبعری باشد، تردید دارد). در ۲ ق / ۶۲۳م جنگ بدر در گرفت و او که شاهد شکست قریش و کشته شدن سرداران بزرگ قبیله بود، مرثیه‌ای بسیار اندوهبار سرود و بر کشته‌شدگان قریش چون نبیه ابن‌حجاج، عتبة و شیبة‌بن ربیعه، حارث و عاصی‌بن منّبه و ابوجهل سخت گریست. حسان‌بن ثابت نیز با قصیده‌ای به او پاسخ گفت (ابن هشام، ۱۶/۳ ـ ۱۹).

قریشیان که شکست بدر دلهایشان را خسته بود و برای خونخواهی بی‌قراری و لحظه شماری می‌کردند، ابن‌زبعری را با سه تن دیگر برای یاری خواهی از دیگر قبیله‌ها گسیل داشتند (واقدی، ۲۰۰/۱، ۲۰۱) تا آنکه جنگ احد (۳ ق / ۶۲۴م) در گرفت و ابن‌زبعری که به گونه‌ای فعال در این جنگ شرکت جسته و یکی از مسلمانان را به نام عبدالله‌بن سَلَمه کشته بود، سرمست از این پیروزی اشعاری سرود. وی در یکی از اشعار، نخست به قضای محتوم اشاره می‌کند (سهیلی، ۱۳۷/۶، براساس همین گفته‌ها وی را جبری مسلک پنداشته است) و آنگاه حسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و با طعنه، از کاسه‌های سر، دست و پاهای بریده و زره‌هایی که از دلیران در آوردگاه بر کنده شده، با وی سخن می‌گوید. آرزوی او آن است که ای کاش بزرگان قریش که در بدر کشته شدند، حاضر می‌بودند تا ناشکیباییهای خزرج را در برخورد نیزه‌ها و کشته شدن بنی‌عبدالاشهل (از اوس) را به چشم خویش می‌دیدند. او با خرسندی از انتقامی سخن می‌گوید که باید تعادل را میان کشتگان هر دو گروه برقرار سازد. حسان به این قصیده نیز پاسخ گفته است (واقدی، ۳۰۲/۱؛ ابن‌هشام، ۱۴۳/۳ ـ ۱۴۵). ابن‌زبعری در قصیدهٔ دیگری کوشید تا از این نبرد و پیروزی قریش حماسه‌ای بزرگ بسازد، چندانکه مسلمانان آرزو کنند زمین بشکافد و در آن فرو روند. او پس از اشاره به کشتار بنی‌نجار با غرور بسیار به وصف صحنهٔ کارزار پرداخته می‌گوید: اگر بلندیهای آن دره نبود، احمد [پیامبر (ص)] نیز مانند حمزه و نعمان‌بن مالک کشته شده بود. حسان به این شعر او نیز با قصیده‌ای پاسخ داده است (نک: همو، ۱۴۸/۳ ـ ۱۵۱، که برخلاف ابن‌اسحاق در انتساب این اشعار به این دو تردید کرده است). ابن‌زبعری در سرودهٔ دیگری دربارهٔ همین جنگ از کشته شدن عبدالله‌بن جحش، حمزه و اعرج‌بن مالک شادی می‌کند و بر رهایی گروهی از مسلمانان از مرگ تأسف می‌خورد (همو، ۱۷۵/۳ ـ ۱۷۶).

در ۵ ق / ۶۲۶م ابن‌زبعری شاهد غزوهٔ خندق بود. او چون دید گروهها و قبایل گوناگون (احزاب) دست به دست هم داده و مدینه را محاصره کرده‌اند، به نیروی همکیشان خویش دل بست و قصیده‌ای در فخر لشکریان مخالف پیامبر (ص) پرداخت و بزرگان ایشان، چون عیینة‌بن حصن و ابوسفیان را ستود و در آن، از فراز آمدن ایشان به یثرب و روز چیرگی بر محمد (ص) سخن راند و شعر خود را با این سخن که «اگر آن خندقها نمی‌بود، هر آینه از مسلمانان چیزی جز کشته‌هایی برای پرندگان و گرگان بر جای نمی‌ماند»، به پایان برد. این شعر را نیز حسان‌بن ثابت و کعب‌بن مالک پاسخ گفته‌اند (همو، ۲۶۸/۳ ـ ۲۷۳).

پس از غزوهٔ خندق عثمان بن طلحه، عمرو بن عاص وخالدبن ولید به مدینه رفتند و اسلام آوردند. از سوی دیگر مدتها پیش بنی سهم با جمح، عبدالدار، مخزوم و عدی بن کعب در برابر پیمان مطیبین پیمان دیگری بسته بودند و با آغشتن دستهایشان به خون حیوانی، در کعبه سوگند یاد کرده بودند که هیچ یک دیگری را تسلیم نکند ــ این گروه همان کسانند که خود را احلاف نامیدند. بدین سبب ابن زبعری از اسلام آوردن آن سه تن بسیار برآشفت و درشعری آن پیمان را به یادشان آورد(همو، ۲۸۹/۳ ـ ۲۹۱؛ ابن حبیب ۴۲ ـ ۴۴).

پس از فتح مکه (۸ ق) ابن زبعری به همراه هبیرة بن ابی وهب به نجران گریخت. حسان شعری در هجای او سرود و او را از قدرت

حضرت رسول (ص) در این جهان و عذاب سخت در آن جهان بیم داد. این هجا در ابن زبعری بسیار مؤثر افتاد، چندانکه عازم مکه شد. در دیدار با پیامبر (ص) از همهٔ آنچه پیش از آن انجام داده بود، پوزش خواست و خدای را سپاس گفت که او را هدایت کرد و اسلام را در دلش افکند؛ همچنین از بت‌پرستی ابراز پشیمانی کرد و آنگاه که پیامبر (ص) این همه را بر او بخشود، وی زبان به مدح آن حضرت گشود و بار دیگر از اینکه سنگی را می‌پرستیده و قربانیها تقدیم آن می‌کرده، اظهار پشیمانی کرد. پیامبر (ص) نیز از اینکه او به اسلام رهنمون شده، خدای را سپاس گفت (واقدی، ۸۴۷/۲، ۸۴۸). پس از آن مدیحه‌ای دیگر تقدیم حضرت پیامبر (ص) کرد و در خلال آن، کفر و همنشینی با شیطان را سبب اصلی بدگوییهای خود دانست و وعده کرد که در برابر هر هجا، مدیحه‌های بسیاری بسراید و پیوسته به دفاع از پیامبر (ص) برخیزد (ابن هشام، ۶۱/۴). وی در شعر دیگری نیز به همین گونه به سرزنش خویش پرداخته و از کردار گذشتهٔ خویش پوزش خواسته و اشاره کرده است که ایمان او به پیامبر (ص) نه از روی مصلحت که از سرِ صدق بوده است (همو، ۶۲،۶۱/۴؛ فاسی ۱۳۸/۵ ـ ۱۳۹؛ نک: ابن عبدالبر، ۹۰۳/۳، برای شعر دیگر او با همین مضون).

اما به نظر می‌رسد که ابن زبعری چندان هم سوداهای جاهلی را از سر به در نبرده بود، چه آنگاه که عمر به خلافت رسید، برای پیشگیری از شعله‌ور شدن آتش کینه‌های پیشین، مردم را از خواندن اشعار دوران جاهلیت بازداشت، ولی ابن زبعری که به همراه ضرار بن خطاب فهری به مدینه آمده بود، با وی نزد حسان رفت و آن دو شعرهایی را که پیش از اسلام آوردن، علیه حسان سروده بودند، برای وی باز خواندند و از مدینه بیرون شدند. حسان از این رفتار چندان برآشفت که به شکایت نزد عمر رفت. او نیز آن دو را بازگرداند و اجازه داد تا حسان نیز با آنان چنان کند و سروده‌هایش را بر آنان بخواند تا دلش آرام گیرد (ابن سلام، ۶۰؛ ابوالفرج، ۱۴۰/۴، ۱۴۱).

اشعاری که ابن زبعری در ستیز با اسلام سروده بود، هیچ گاه از یاد دشمنان اسلام نرفت. مثلاً چون مسلم بن عُقبه از طرف یزید بن معاویه به کشتار و غارت مردم مدینه پرداخت، و خبر فتح به یزید رسید، او بی‌درنگ به شعری که ابن زبعری در بارهٔ غزوهٔ احد سروده بود، تمثل جست وخود نیز ابیاتی در انکار نبوت و وحی بدان افزود (دینوری، ۲۶۴، ۲۶۷؛ ابن عبدربه، ۳۹۰/۴، ۸۶/۵؛ ابن جوزی، ۲۶۰، ۲۶۱). نیز ولید بن یزید گاه که مست می‌گردید، فرمان می‌داد تا همین شعر را به آواز برایش بخوانند (طبری، ۹۶/۸).

اشعار ابن زبعری در کتب گوناگون پراکنده بود، اما نخستین بار مینگانتی دیوان او را گرد آورد و به زبان ایتالیایی ترجمه کرد و آن را همراه با ترجمهٔ ایتالیایی اشعار و شرح حال ابن زبعری به چاپ رسانید (رم، ۱۹۶۳ م). سپس یحیی جُبوری همان اشعار را همراه با مقدمه و تعلیقات و دو پیوست شامل آنچه به وی منسوب است و آنچه از آن وی به دیگران منسوب گردیده، منتشر ساخت (بیروت، ۱۹۸۱ م). جبوری برآن است که بسیاری از اشعار ابن زبعری را راویان به جهت اینکه در دشمنی با اسلام و مسلمانان سروده، از یاد برده‌اند و اینک تنها مقدار ناچیزی از اشعار او دردست است (صص ۲۲ ـ ۲۵).

مآخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، تهران، مکتبه نینوی الحدیثة؛ ابن حبیب، محمد، *کتاب المنمّق*، به کوشش خورشید احمد فارق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن حجه، علی بن محمد، *ثمرات الاوراق*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن زبعری، عبدالله، *شعر*، به کوشش یحیی جبوری، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن سلام، محمد، *طبقات الشعراء*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن عباس، *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳م؛ جبوری، یحیی، مقدمه برشعر (نک: ابن زبعری در همین مآخذ)؛ خشنی، ابوذر بن محمد، *شرح السیرة النبویة*، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ دینوری، احمد ابن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ عینی، بدرالدین محمود، *شرح شواهد*، در حاشیهٔ *خزانة الادب* بغدادی، بولاق، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ فاسی مکی، محمد بن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث؛ واقدی، محمد بن عمر، *کتاب المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ نیز:

Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI²; Minganti, Paolo, "Il Poeta meccano, ʿAbd allāh Ibn az-Zibaʿra as-Sahmī", RSO, XXXVIII, 1963.

ناصر گذشته

اِبْنِ زُبَیْر، ابوالحسن علی بن محمد بن عُبید بن زبیر قرشی اسدی کوفی (۲۵۴ ـ ذیقعدهٔ ۳۴۸ ق / ۸۶۸ ـ ژانویهٔ ۹۶۰م)، همچنین معروف به ابن‌کوفی، ادیب، کاتب و راوی. او از تبار اسد بن عبدالعزّی‌بن قصیّ‌بن کلاب و از قوم و قبیلهٔ زبیربن عوام برادرزادهٔ حضرت خدیجه بنت خُوَیلد است (طوسی، *الفهرست*، ۶۹؛ یاقوت، ۱۵۳/۱۴) و شاید به همین سبب وی را ابن‌زبیر خوانده‌اند (افندی، ۲۰۷/۴). پدرش از مردم کوفه بود، ولی او در بغداد اقامت گزید و از روزگار پدر به فراگیری دانش پرداخت. پدرش ارث فراوانی برای او بر جای نهاد و او همه را در راه دانش‌اندوزی، فراهم آوردن کتابخانه، خریدن و نسخه‌برداری کتاب، و کمک به دانش‌پژوهان بینوا صرف کرد. وی کتابهای خود را دسته‌بندی کرده، بر هریک نشان خاصی نوشته بود تا یافتن آنها از میان انبوه کتابها آسان باشد. ابن‌زبیر به گردآوری و نشر کتاب عشق می‌ورزید و کتابهای بسیاری را به خط خویش نسخه‌برداری کرد و چندان در این کار اهتمام ورزید که با داشتن تواناییهای علمی، کمتر به کار تألیف پرداخت (ابن قفطی، ۳۰۵/۲، ۳۰۶). همین نسخه‌برداریهای نیکو و دقیق موجب جلب اعتماد دانشمندان شد، چنانکه نویسندگان برای اعتبار بخشیدن به نوشته‌های خود از نسخه‌هایی استفاده می‌کردند که به خط ابن‌زبیر بود

و به این نکته نیز تصریح می‌کردند (یاقوت، همانجا). ابن‌ندیم (ص ۷۹) می‌گوید: «وی از دانشوران درست خط است» و گزارشهای زیادی را در *الفهرست* از تحریرهای او نقل کرده است. ابن قفطی و یاقوت هر کدام تحریرهای پاکیزه و دقیق و کیفیت خط و ضبط درست و نیکوی او را سخت ستوده‌اند (همانجا). اهتمام ابن‌زبیر به کار استنساخ سبب شد که کتابهای بسیاری به دست آیندگان برسد. او از شاگردان و یاران ثعلب (امام کوفیان زمان خود در نحو و لغت) بود (یاقوت، همانجا). نزدیکی ابن‌زبیر به ثعلب چندان بود که ثعلب او را به عنوان وصی خویش برگزید و از او خواست که پس از مرگ کتابهایش را به احمدبن اسحاق قُطْرُبُلی بسپارد (زبیدی، ۱۶۶).

ابن‌زبیر در علم حدیث نیز مقامی ارجمند دارد، چنانکه طوسی از طریق احمدبن عبدون حدیثهایی را که ابن‌زبیر روایت کرده، در کتابهای خویش آورده است (*الفهرست*، ۸، ۲۱۷؛ *تهذیب*، ۱/ جم، ۷۶/۱۰، ۷۷؛ *استبصار*، ۱/ جم). او از ابراهیم‌بن ابی‌العَنبس، حسن و محمد دو پسر علی‌بن عَفّان، ابراهیم‌بن عبدالله قصّار، محمدبن حسین حنینی و علی‌بن حسن فضال حدیث شنید و گروهی همچون ابن‌رزقویه، احمدبن محمدبن حسنون، ابوعلی‌بن شاذان و تَلَّعُکْبَری از او حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (خطیب، ۸۱/۱۲؛ طوسی، *رجال*، ۴۸۰). همچنین ابوعبدالله محمدبن اسد کاتب بغدادی از شاگردان او بود (ابن‌خلکان، ۳۴۲/۳، ۳۴۳). خطیب بغدادی (همانجا)، ابن‌جوزی (۳۹۱/۶) و ذهبی (۵۶۷/۱۵) او را ثقه شمرده‌اند. نجاشی (ص ۸۷) می‌گوید ابن‌زبیر در زمان خود شخصی عالی منزلت به شمار می‌آمد. در میان رجال‌شناسان متقدم شیعی کسی به ثقه بودن او تصریح نکرده است و این شاید بدان سبب باشد که گفته‌اند مشایخ اجازه از تصریح به توثیق بی‌نیازند (مامقانی، ۳۰۴/۲). ابن‌زبیر در بغداد درگذشت و جسدش را به کوفه بردند و در نزدیکی مرقد امیرالمؤمنین (ع) دفن کردند (خطیب، بغدادی، طوسی، همانجاها). یاقوت (همانجا) *کتاب الهَمْز* و ابن‌ندیم (ص ۷۹) *کتاب القلائد و الفرائد* در لغت و شعر و نیز کتابی در معانی شعر را به او نسبت داده است. نکتهٔ مبهم و در عین حال مهمی که دربارهٔ ابن‌زبیر به چشم می‌خورد مربوط به نقلهایی است که ابن‌ندیم (جم) از او کرده است. این نقلها ــ که بیش از ۲۰ مورد است ــ غالباً با عبارت: «این گزارش را از خط یا به خط او خواندم» یا «دیدم»، همراه است و معلوم نیست که منظور ابن‌ندیم آیا کتابهای خود ابن‌زبیر است که پیش از این ذکر شد، یا یادداشتهای گوناگونی است که بر حاشیهٔ انبوه کتابهای کتابخانه‌اش نوشته بوده و یا دفترچه یا دفترهایی شامل یادداشتهایی از ابن‌زبیر دربارهٔ کتابها بوده است؟ لیپرت (صص 155-147) معتقد است که تمام این نقلها از کتابی به قلم ابن‌زبیر بوده که شامل فهرست کتابها و شرح حال نویسندگان آنها در همهٔ زمینه‌های تاریخی و ادبی بوده است. وی عقیده دارد که این اثر بی‌شباهت به کار ابن‌ندیم نبوده است و علت اینکه ابن‌ندیم در ضمن آثار ابن‌زبیر نامی از این کتاب نبرده، این است که وی آن را برای استفادهٔ شخصی و نه برای عموم نوشته بوده است. به علاوه، اینکه ابن‌ندیم در مورد نقل مطالب از روی خط ابن کوفی تصریح دارد، این است که آن کتاب یا کتابها نسخهٔ اصلی خود نویسنده بوده است. سزگین نظر لیپرت را نپذیرفته است. وی می‌گوید: شایسته نیست که از این اقتباسها این گونه نتیجه بگیریم که ابن کوفی صاحب نوشته‌ای در تاریخ بوده که همهٔ زمینه‌های ادبی را شامل می‌شده است (GAS,I/384-385). به عقیدهٔ آقابزرگ نیز نقلهای ابن ندیم نشان می‌دهد که ابن کوفی کتابی در شرح حال دانشمندان داشته است (*مصنّفی*، ۲۹۶) و شگفت آنکه وقتی کتاب *منازل مکه* را به خط ابن کوفی در جایی دیده‌اند، بلافاصله آن را به وی نسبت داده‌اند (همو، *الذریعة*، ۲۵۱/۲۲)، در صورتی که هیچ یک از منابع چنین مطلبی را نگفته‌اند. البته از این بیان ابن ندیم (ص ۵۸) در مورد گزارشهای ابوحاتم سجستانی که: «ابن کوفی چنین گوید،... به خطش دیدم...» و نیز از آنچه ضمن معرفی آثار مدائنی می‌گوید که: «دربارهٔ کتاب مغازی او، ابن کوفی گفته است این کتاب که به خط عباسِ ناسی بر پوست نوشته شده، نزد او بوده است و هشت جزء دارد، و در زیر همین فصل اظهارنظر کرده است...» (همو، ۱۰۱)، شاید بتوان این گونه برداشت کرد که ابن زبیر یادداشتهایی فهرست گونه بر پاره‌ای از کتابهای کتابخانهٔ خود نوشته بوده است. این احتمال را هم نمی‌توان از نظر دور داشت که شاید برخی از اقتباسهای ابن ندیم از روی همان کتابهای ابن زبیر بوده که در *الفهرست* خود از آنها نام برده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *مصنفی علم الرجال*، تهران، ۱۳۷۸ ق، ۱۹۵۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، هاله، ۱۸۷۲م؛ افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمد مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار*، به کوشش موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش اشپرنگر و دیگران، بمبئی، ۱۲۷۱ ق / ۱۸۵۴م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAS; Lippert, Julius, "Ibn al-Kûfî ein Vorgänger Nadîm's", WZKM, Wien, 1897, vol. XI.

ناصر گذشته

اِبْنِ زُبَیْر، ابوجعفر احمد بن ابراهیم ثقفی (۶۲۷ ق- ۷۰۸ ق/۱۲۳۰ ـ ۱۳۰۸م)، محدث، نحوی، قاری، مفسر، ادیب و مورخ اندلسی معاصر نصریان غرناطه. در جَیّان که موطن اجداد وی از جمله نیای بزرگش کعب‌بن‌مالک بود و در خانواده‌ای توانگر و معروف دیده به جهان گشود. دوران کودکی و نوجوانی را در همانجا گذراند و در ۶۴۳ق/۱۲۴۵ م به دنبال تصرف جیان به دست مسیحیان همراه پدر این شهر را ترک گفت. پدرش که مردی توانگر بود، او را در طلب علم و

استفاده از محضر بزرگان مساعدت بسیار کرد (ابن‌خطیب، ۱۹۵/۱ ـ ۱۹۶). ابن‌زبیر قرائات سبع و سنن نسایی را نزد ابوالحسن شاری فرا گرفت (ذهبی، *ذیول العبر*، ۲۰/۴ ؛ ابن‌حجر، ۹۶/۱) و از ۶۴۵ ق نزد بسیاری از مشاهیر علم و ادب که ابن فرحون (۱۸۹/۱) شمار آنان را قریب ۴۰۰ تن دانسته است، به تحصیل علوم مختلف از جمله تاریخ، نحو، رجال، فقه و حدیث پرداخت (صفدی، ۲۲۲/۶) و در زمرهٔ علمای بنام اندلس در آمد و در شهرهای مالقه و غرناطه به تعلیم نحو و قرائت و تفسیر و فقه و اصول و حدیث پرداخت (ابن‌خطیب، ۱۹۶/۱؛ سیوطی، ۲۹۲/۱) و به‌زودی شهرتش از مرزهای اندلس فراتر رفت (سیوطی، همانجا) و نامدارانی چون ابوحیان غرناطی (ه م) (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۴۸۴/۴) نزد او به فرا گرفتن علوم پرداختند.

ابوحیان فصاحت او را در سخنوری و زبر دستی‌اش را در علوم حدیث و قرائات و نحو و اصول فقه و کلام ستوده و او را از مهربان‌ترین و پارساترین عالمان دانسته است (نک: صفدی، ۲۲۲/۶ ـ ۲۲۳). او علاوه بر پرداختن به علوم دینی گاه شعر نیز می‌سروده، اما ابن‌خطیب شعر او را فاقد ارزش و زیبایی دانسته است (۱۹۷/۱).

وی به هنگام اقامت در مالقه، با مردی به نام ابراهیم فَزاری که مدعی نبوت شده و جنجالی به پا کرده بود، از در مخالفت در آمد، اما چون ابراهیم در بزرگان شهر و به‌خصوص حاکم مالقه نفوذ بسیار داشت، ابن‌زبیر کاری از پیش نبرد و پس از تحمل محنتهای بسیار ناگزیر مالقه را ترک گفت و راهی غرناطه شد. حاکم غرناطه، امیر ابو عبدالله الغالب (حک ۶۲۹ ـ ۶۷۱ق/۱۲۳۲ ـ ۱۲۷۲م) او را به گرمی پذیرفت و سخت گرامی داشت و چندی بعد نیز که ابراهیم فزاری به‌عنوان فرستادهٔ امیر مالقه به غرناطه آمد، ابن زبیر فرصت را غنیمت شمرد و با اجازهٔ سلطان او را محاکمه کرد و کشت (نک: ابن‌خطیب، ۱۹۸/۱؛ ابن‌حجر، ۹۷/۱ـ۹۸).

ابن‌زبیر چندی در حمایت امیر ابوعبدالله به سر برد تا آنکه به سعایت برخی مورد خشم سلطان قرار گرفت و به امر وی مدتی در خانه‌اش محبوس شد و در انزوا به کار تألیف پرداخت، اما پس از آنکه مورد عفو سلطان قرار گرفت، کرسی خطابه و منصب امامت مسجد جامع و قضا در امر ازدواج بدو سپرده شد (سیوطی، همانجا؛ ابن‌خطیب، ۱۹۸/۱ ـ ۱۹۹). وی در اوج شهرت در غرناطه در گذشت (ابن‌خطیب، ۱۹۹/۱؛ ابن‌حجر، ۹۸/۱).

ابن‌زبیر تألیفات متعدد داشته است. آثار موجود وی اینهاست:

۱. *صلة الصلة* که شامل تراجم علما و مشاهیر اندلس در سده‌های ۶ و ۷ق / ۱۲ و ۱۳م است و همانند *تکملهٔ* ابن‌ابار و *الذیل علی الصلهٔ* ابن‌فرتون که گویا مفقود شده، ذیلی است بر *صلهٔ* ابن‌بشکوال، اما ظاهراً *صلة الصلهٔ* ابن‌زبیر تکملهٔ کتاب ابن‌فرتون است که به ترتیب حروف الفبا مرتب شده است. علاوه بر ذیل ابن‌فرتون *تاریخ علماء البیرة و انسابهم و ابنائهم* اثر مَلّاحی نیز از مآخذ عمدهٔ ابن‌زبیر در تألیف این کتاب بوده است (نک: ابن‌زبیر، ۴، ۸، ۱۰، جم). ابن‌ابار (۴۶۵/۳؛ قس: ابن‌زبیر، ۳۲) و ابن خطیب (۲۲۷/۲ ، ۲۲۸، جم) در شرح حال علمای اندلس از این کتاب استفاده کرده‌اند. بخش آخر این کتاب آخرین‌بار در ۱۹۳۷م به کوشش لِوی پرووانسال در رباط به چاپ رسیده است. ابن‌خطیب ذیلی به نام *عائد الصلة بر صلة الصلة* نوشته است (۱۹۷/۱،۱۳۹/۲).

۲. *البرهان فی ترتیب سور القرآن*، که تا کنون به چاپ نرسیده و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های کتانی در مغرب (*مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۶۵ (۱) / ۱۸۱) و بانکیپور (بانکیپور، XVIII/57) و خزانة الرباط (زرکلی، ۸۶/۱) موجود است.

۳. *ملاک التأویل فی المتشابه اللفظ فی التنزیل* در تفسیر قرآن که به گفتهٔ ابن‌حجر (۹۶/۱) تلخیصی از کتاب یحیی‌بن سلامهٔ حَصکَفی است. نسخه‌هایی از آن در تونس، کتابخانهٔ زیتونیه، مکهٔ مکرمه، دارالکتب قاهره (GAL,S,II/377)، خزانة الرباط (زرکلی، همانجا)، اسکوریال (ESC^2,III/7)، استانبول (سید، ۴۷/۱) موجود است.

آثار دیگری نیز به او منسوب است که عبارتند از: *اعلام بمن ختم به القطر الاندلسی من الاعلام*؛ *ردع الجاهل علی اعتساب المجاهل فی الرد علی الشرذمة (الشوذیة)* (ابن‌حجر، ۹۷/۱)؛ *الزمان و المکان* (ابن‌خطیب،۱۹۷/۱)؛ *سبیل الرشاد فی فضل الجهاد*؛ *شرح الاشارة فی الاصول* و *فهرسة* (ابن‌قاضی، ۱۱/۱، ۱۲) و نیز تعلیقی بر *الکتاب* سیبویه (سیوطی، ۲۹۲/۱).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن‌عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید،۱۸۸۲م؛ ابن‌حجر، احمدبن‌علی، *الدررالکامنة*، حیدرآباد دکن،۱۳۹۲ق /۱۹۷۲م؛ ابن‌خطیب، محمدبن‌عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابن‌زبیر، احمدبن‌ابراهیم، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷م؛ ابن‌فرحون، ابراهیم‌بن‌علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن‌محمد، *درة الحجال*، تونس، ۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات‌المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی ، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل‌بن‌ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ مجلة معهد المخطوطات، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ نیز:
Bankipore; ESC^2; GAL,S.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اِبْن زَبیر، ابوکثیر عبدالله بن زبیر بن اشیم اسدی (د ح ۷۵ ق / ۶۹۴م)، از شاعران دوران بنی امیه. وی غیر از عبدالله بن زبیر راوی است که نام او در کتب رجال آمده . ابن زبیر از خاندان بنی اسد بود و در کوفه به دنیا آمد (ابوالفرج اصفهانی، ۲۱۷/۱۴). برخی کنیهٔ او را ابوبکر (حصری، ۸۳۷/۳) و برخی ابوسعد یا ابوسعید (ابن عساکر، ۵۰۶؛ ابن کثیر، ۸۰/۹) نیز دانسته‌اند، اما از یکی از سروده‌های او برمی‌آید که کنیه‌اش ابوکثیر بوده است (ابوالفرج اصفهانی، ۲۳۶/۱۴ ـ ۲۳۷).

در مورد تاریخ ولادت وی چیزی نمی‌دانیم. بیشترین اطلاعات دربارهٔ او توسط ابوالفرج اصفهانی به دست ما رسیده است. از خلال اشعار برجای ماندهٔ ابن زبیر نیز می‌توان پاره‌ای رویدادهای زمان او و همچنین شخصیت فردی، اجتماعی، سیاسی و ادبی وی را روشن ساخت. اشعار او در ۳ موضوع هجا، مدح و رثا خلاصه می‌شود و اگر چه در میان سروده‌های او نمونه‌های تغزلی نیز آمده است، اما شمار آنها بسیار اندک است. کسانی که مورد هجای او قرار گرفته‌اند، اینانند: عبدالله بن زُبَیر بن عَوّام، عبدالرحمن بن ام الحکم، اسماء بن خارجه، عبیدالله بن زیاد، معاویه، مروان، قبیله طیئ، یکی از دوستانش به نام نُعَیم بن دُجانه و یکی از طلبکارانش از بنی نهشل به نام ذِئب (درباب موارد اخیر نک: ابوالفرج اصفهانی، ۲۳۶/۱۴ ـ ۲۳۷، ۲۴۰ ـ ۲۴۱؛ ابن منظور، ذیل ثلث، منح) از سوی دیگر اسماء بن خارجه، بشر ابن‌مروان، مصعب بن زبیر، عبیدالله بن زیاد، معاویه، یزید بن معاویه، معاویة‌بن یزید، عمروبن عثمان‌بن عفان‌و محمدبن مروان مورد ستایش وی قرار گرفته‌اند (در دو مورد اخیر نک: ابوالفرج اصفهانی، ۲۲۳/۱۴؛ ابوتمام، ۳۶۶/۲). وی همچنین در رثای اسماء بن خارجه، هانی ابن عقیل، عمروبن زبیر بن عوام، یعقوب بن طلحه پسر دایی یزید بن معاویه و ابراهیم بن اشتر اشعاری سروده است (در مورد اخیر نک: بلاذری، ۳۴۲/۵؛ ابن اثیر، ۳۳۴/۴). به سبب همین ناهمگونی میان ممدوحین ابن زبیر و نیز اشعاری که در سرزنش معاویه و مروان و خاندان او به وی منسوب است (سید مرتضی، ۳۸۶/۱ ـ ۳۸۷) برخی پنداشته‌اند که این اشعار سروده‌های دو شخصیت متفاوت است که یکی از آن دو طرفدار بنی امیه و مداح آنان و دیگری از شعرای شیعه بوده است، و مرثیهٔ مسلم بن عقیل و هانی بن عروه را که طبری و ابن طاووس نقل کرده‌اند، این شخصیت دوم سروده است (نک: طبری، ۲۶۶/۲)، گرچه وی اشاره می‌کند که این شعر را برخی به فرزدق منسوب دانسته‌اند؛ ابن طاووس، ۲۵؛ مدرس، ۵۴۴/۷ ـ ۵۴۵). اما این احتمال هم هست که هر دو دسته اشعار سرودهٔ شخصی واحد باشد که صرفاً به انگیزهٔ اغراض و نیات شخصی شعر می‌سروده و هرگاه منافع خویش را در خطر می‌دیده یا از افراد مورد نظر بخشندگی مطلوب را مشاهده نمی‌کرده آنان را مورد هجا قرار می‌داده است. هجو اسماءبن‌خارجه که از یاران دیرینهٔ او بوده است، این نظر را تأیید می‌کند. با توجه به این احوال است که ابوالفرج اصفهانی او را در شمار شاعران هجوسرایی که مردم از زخم زبانشان بیمناک بوده‌اند نهاده است (۲۱۷/۱۴). اما تعصب و وابستگی شدید ابن زبیر نسبت به بنی امیه در اغلب اشعار او آشکار است. شعر وی در وصف زنان بنی امیه و شکیبایی آنان در تحمل مصایب و سختیها (ابوتمام، ۳۹۰/۱ ـ ۳۹۱)، مدح و ستایش معاویه و فرزند او یزید و نوه‌اش معاویة بن یزید (ابن عساکر، ۵۰۶) و مدح گماشتگان و والیان آنان همچون عبیدالله ابن زیاد (ابوالفرج اصفهانی، ۲۲۷/۱۴ ـ ۲۲۸ ـ ۲۳۴ ـ ۲۳۶) و شعر وی در رثای یعقوب بن طلحه پسر خالهٔ یزید بن معاویه (همو، ۲۴۰/۱۴) نمونه‌هایی از این سروده‌هاست. ظاهراً ابن زبیر هنگام به خلافت رسیدن یزید در شام حضور داشت و مستقیماً با وی بیعت کرد و پس از آن که اموال فراوانی از یزید گرفت، به کوفه بازگشت و به نزد عبیدالله‌راه‌یافت واز بخششهای‌او نیز برخوردار شد (همو، ۲۳۴/۱۴).

از میان بنی امیه، رابطهٔ او با عبدالرحمن بن ام الحکم، پسر خواهر معاویه و اسماء بن خارجه درشعرش به خوبی آشکار است. ابن زبیر با عبدالرحمن رابطهٔ خوبی نداشت و دشمنی و کینه میان آن دو حکمفرما بود. شاید این دشمنی از آنجا برخاسته بود که ابن زبیر، برخلاف درخواست عبدالرحمن از خون شخصی که یکی از افراد قبیلهٔ او را به قتل رسانده بود، در نگذشت (ابوالفرج اصفهانی، ۲۱۷/۱۴ ـ ۲۱۸). هنگامی که عبدالرحمن به نیابت از عبیدالله والی کوفه شد، عبدالله بن زبیر در مدح او شعری سرود، اما عبدالرحمن به وی پاداشی نداد و ابن زبیر در هجایی که برای او سرود او را به قاطر تشبیه کرد. این هجا چنان شهرتی یافت که بنی امیه هرگاه با عبدالرحمن روبرو می‌شدند او را به این لقب می‌خواندند (همو، ۲۴۹/۱۴). یزیدبن معاویه نیز بر آتش این کینه دامن می‌زد (همو، ۲۱۸/۱۴) و به احتمال قوی کینهٔ آن دو پس از این رویداد آغاز گردید. از این روست که عبدالرحمن زمانی به تخریب خانهٔ ابن زبیر فرمان داد (همو، ۲۲۱/۱۴) و زمانی دیگر دستور داد تا او را زندانی و شکنجه کنند (همو، ۲۲۵/۱۴). نیز آنگاه که ابن زبیر آهنگ سفر شام کرد، به وی اجازهٔ خروج از کوفه را نداد (همو، ۲۵۸/۱۴). از این جاست که بسیاری از اشعار ابن زبیر در هجای عبدالرحمن سروده شده است (همو، ۲۱۸/۱۴ ـ ۲۲۱، ۲۴۹)، اما او حامیانی چون مروان بن حکم، عبدالله بن عامر و سوید بن منجوف و اسماء بن خارجه نیز داشت (همو، ۲۱۸/۱۴، ۲۲۵، ۲۴۱، ۲۵۸). اسماء ابن‌خارجه یکی از دوستان نزدیک و با وفای ابن زبیر و از ثروتمندان کوفه و از طرفداران حکومت بنی‌امیه و از بزرگان قبیلهٔ قیس بود (همو، ۲۲۹/۱۴) که شیعیان کوفه او را متهم به شرکت در قتل‌هانی و مسلم بن عقیل کرده بودند (همانجا).

ابن زبیر بارها در مدح اسماء شعر سرود و در مقابل از عطایای وی برخوردار گردید. اسماء نیز بارها به اشکال مختلف وفاداری خود را به ابن زبیر نشان داد. زمانی که ابن زبیر از عبدالرحمن بن ام الحکم به خاطر ویران ساختن خانه‌اش نزد معاویه شکایت کرد، اسماء به نفع او شهادت داد (همو، ۲۲۱/۱۴ ـ ۲۲۲) و هنگامی که عبدالرحمن، ابن زبیر را بازداشت کرد، ابن زبیر از اسماء کمک خواست و اسماء نزد عبدالرحمن از او شفاعت کرد (همو، ۲۲۵/۱۴ ـ ۲۲۷). چون مختار در کوفه خروج کرد و اسماء را به قتل تهدید نمود، اسماء به شام گریخت و مختار فرمان داد تا خانه‌اش را ویران سازند. به همین سبب ابن زبیر در نکوهش عمل او شعری سرود (همو، ۲۲۸/۱۴ ـ ۲۳۱)، هرچند که بنابه روایت دیگری این شعر در نکوهش مصعب بن زبیر است که پس از فرار اسماء به شام، خانهٔ او را ویران ساخت. ابوالفرج اصفهانی نظر دوم را صحیح دانسته و برای اثبات آن گفته است که زمانی، پس از قتل

مختار مصعب از جانب برادرش والی عراق شد، ابن زبیر را نزد او بردند و ابن زبیر اقرار کرد که آن شعر هجاء را وی سروده است. با اینهمه مصعب، به امید این که ممدوح او گردد، وی را پاداشی نیکو داد و از آن پس ابن زبیر به مدح مصعب پرداخت (همو، ۲۳۲/۱۴ ـ ۲۳۳؛ بلاذری، ۲۸۶/۵). کثرت مدایح وی دربارهٔ اسماء بدانجا رسید که خشم بشر بن مروان را برانگیخت (همو، ۲۵۲/۱۴ ـ ۲۵۳)، اما چنان که گذشت اسماء نیز که در نظر ابن زبیر آنهمه شایستگی داشت، از زبان زهرآگین وی در امان نماند و همینکه در دادن صله کوتاهی کرد، سخت مورد انتقاد و هجای او قرار گرفت. با اینهمه اسماء با تعیین مقرری سالانه و بخشیدن بخشی از املاک خود به او، از وی دلجویی کرد (همو، ۲۲۴/۱۴ ـ ۲۲۵).

پس از تسلط زُبَیریان در منطقهٔ حجاز و عراق، ابن زَبیر بی‌درنگ خود را نزد عبدالله بن زُبیر بن عوام رساند و با اظهار خویشاوندی از او ناقه‌ای طلبید، اما ابن زبیر سخن او را نپذیرفت و شاعر نیز کینه‌اش را تا هنگام مرگ او به دل گرفت و به مناسبتهای گوناگون به هجو او پرداخت (ابن عساکر، ۵۰۹ ـ ۵۱۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ۲۳۷/۱۴ ـ ۲۴۰، ۲۴۹ ـ ۲۵۰، ۲۵۱). به دنبال غلبهٔ بنی مروان بر عبدالله بن زبیر و یاران او در منطقهٔ حجاز و عراق و درست پس از کشته شدن عبدالله بن زُبیر، ابن زَبیر به مدح بنی مروان پرداخت (همانجا). البته او قبلاً نیز ارادت خود را به مروان بن حکم نشان داده بود (همو، ۲۴۱/۱۴ ـ ۲۴۲) و پس از آنکه بشر بن مروان از سوی برادرش عبدالملک والی کوفه شد بارها به نزد بشر رفت و او را ستایش کرد و از بخششهای او بهره‌مند شد (همو، ۲۴۶/۱۴ ـ ۲۴۷، ۲۵۱ ـ ۲۵۴). به نظر می‌رسد که ابن زبیر پس از مرگ مصعب یعنی حدود سال ۷۲ ق/۶۹۱ م نابینا شد (ابن عساکر، ۵۱۱). در حدود ۷۵ ق حکومت بنی مروان در عراق رو به سستی نهاد و خوارج ازرقی سر به شورش برداشتند. عبدالملک، مُهلّب را مأمور سرکوبی آنان ساخت و مهلب برای این مأموریت تقاضای سپاه کرد. عبدالملک، حجاج را به عنوان والی کوفه بدانجا گسیل داشت تا مردم کوفه را مجبور سازد به کمک مهلب بشتابند. حجاج با هیأتی غریب بر کوفیان وارد شد و با کشتن عمیر بن ضابئ و ایجاد وحشت در مردم آنان را وادار ساخت تا به مهلب بپیوندند. ابن زبیر نگرانی خویش را از این حوادث در شعری برای دوستش ابراهیم ابن عامر اسدی بیان کرده است (مبرد، *الکامل*، ۲۶۵/۲؛ طبری، ۸۷۱/۲؛ مسعودی، ۳۰۱/۵). از آنجا که ابن زبیر در شمار نخستین شاعران دورهٔ اسلامی است و نویسندگان دورهٔ نقد ادبی نظیر ابن سلام، ابن‌قتیبه، جاحظ، ابن معتز، ابن ابی الاصبع و ابوالفرج اصفهانی به اشعار وی استناد کرده‌اند، در ادب عرب دارای اهمیت ویژه‌ای است. ابن سلام (۱۷۶/۱)، ابن قتیبه (*الشعر والشعراء*، ۲۹۶/۱)، ابوتمام (*دیوان الحماسة*، ۳۹۰/۱، ۳۱/۲، ۳۳۶؛ همو، کتاب *الوحشیات*، ۴۰۹) و ابوالفرج اصفهانی (۲۱۷/۱۴ ـ ۲۶۱) بهترین نمونه‌های اشعار او را نقل کرده‌اند. ابن قتیبه (*عیون الاخبار*، ۱۸۶/۲) و ابن رشیق (۲۹۹/۱) در مورد حسن تشبیه، ابن ابی الاصبع (۲۴۰/۲) در بارهٔ استعاره، توریه، ترشیح و ایغال که در یک بیت از اشعار وی جمع شده است و ابن معتز (ص ۳۸) و حصری (۴۳۳/۲) در زمینهٔ صنایع لفظی دیگری به سروده‌های او استناد کرده‌اند.

مبرد (*المقتضب*، ۳۶۲/۴)، ابن هشام (ص ۴۴۳) و جاحظ (۱۹۲/۱) در بارهٔ اثبات برخی قواعد نحوی و نیز معنی و کاربرد برخی واژه‌ها از اشعار وی سود جسته‌اند. استفاده از شعرهای ابن زبیر در زمینهٔ علوم بلاغی و معانی واژه‌ها تا دیر زمانی پس از آن نیز ادامه داشته است، چنانکه فرهنگ نویسانی نظیر ابن منظور و زَبیدی و ادیبانی چون عباسی و اشمونی نیز به سروده‌های او استشهاد کرده‌اند (نک: ابن منظور، ذیل امة، ثلث، حلق، طرق، کور، منح، زبیدی، ذیل سمد؛ عباسی، ۱۸۹؛ اشمونی، ۳۷/۲ ـ ۳۸). بنا به گزارش ابن عساکر (ص ۵۱۲) ابن زبیر در حدود ۷۵ ق در سفر به ری که به دستور حجاج انجام شد، در گذشت.

مآخذ: ابن ابی الاصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، مطبعة المدنی؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اللهوف فی قتل الطفوف*، نجف، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق* (تراجم حرف العین)، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش ایگناتی کراچکوفسکی، بغداد، ۱۹۳۵ م؛ ابن منظور، *لسان* ؛ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *تخلیص الشواهد و تلخیص الفوائد*، به کوشش عباس مصطفی صالحی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان الحماسة*، دمشق، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۳ م؛ همو، *الوحشیات*، به کوشش عبدالعزیز المیمنی الرجکوتی، قاهره، دارالمعارف؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن‌حسین، *الاغانی*، به کوشش احمد زکی صفوت، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ اشمونی، علی بن محمد، *منهج السالک الی الفیة ابن مالک*، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بغداد، مکتبة المثنی؛ جاحظ، عمر و بن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ حصری، ابراهیم ابن علی، *زهر الآداب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۳ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباسی، عبدالرحیم بن عبدالرحمن، *معاهد التنصیص*، بولاق، ۱۲۷۴ ق؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، قاهره، ۱۳۴۷ ق؛ همو، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمة، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومینار، پاریس، ۱۸۶۹ م.

رضا محمدزاده

اِبْنِ زَرْب، ابوبکر محمد بن یبقی بن زرب اندلسی (۳۱۷ ـ ۳۸۱ ق/۹۲۹ ـ ۹۹۱ م)، فقیه، محدث و خطیب مالکی.

ابن زرب در اوایل فرمانروایی عامریان در قُرطبه می‌زیست (حمیدی، ۱۶۲/۱) و در فقه مالکی از شهرت بسزایی برخوردار بود. قاضی عیاض (۶۳۰/۴) او را از مبرزترین فقیهان زمان خود در فقه مالکی دانسته است. وی فقه را نزد ابوبکر محمد بن احمد اموی

معروف به لؤلؤی و حدیث را نزد قاسم بن اصبغ و محمد بن عبدالله بن ابی دُلیم فرا گرفت و از طبقهٔ آن دو نیز روایت کرد (ابن فرضی، ۹۶/۲). از جملهٔ شاگردان وی در فقه و حدیث قاضی ابوالولید یونس ابن عبدالله بن مُغیث معروف به ابن صفّار، ابوبکر عبدالرحمن بن احمد بن حَوْبیل، عبدالوارث بن سفیان بن حبرون (حمیدی، ۱۶۲/۱، ۴۶۶/۲ ـ ۴۶۷)، ابوعثمان سعید بن محسن غاسل و ابومحمد عبدالله ابن یحیی بن دحون و احمد بن عبدالله معروف به ابن ذکوان را می‌توان نام برد (قاضی عیاض، ۶۶۲/۴، ۶۷۶، ۷۲۹).

ابن زرب از قاضیان بنام اندلس بود و بیشتر شهرت وی نیز به همین منصب اوست. وی در ایام هشام بن حکم المؤید اموی در ۳۶۷ ق/۹۷۸ م (ابن خطیب، ۴۸ ـ ۴۹؛ قاضی عیاض، ۶۳۰/۴) به مقام قاضی القضاتی گمارده شد و تا پایان عمر در این مقام باقی بود. او بسیار مورد تکریم منصور محمد بن ابی عامر بود (قاضی عیاض، ۶۳۲/۴؛ نباهی، ۷۹).

وی بسیار زاهد و متشرع بوده است. در اواخر زندگی به زهد و عبادت بیشتر گرایش یافت تا آنجا که گفته‌اند هر شب قرآن را ختم می‌کرد (قاضی عیاض، ۶۳۱/۴). شریعت خواهی وی سبب شده بود که با ابن مسرّه (هـ م) و عقاید او مخالفت کند و کتابی در رد آرای وی بنویسد (همانجا). وی در ۳۵۰ ق/۹۶۱ م پیروان ابن مسره را واداشت که از عقاید خود توبه کنند. یک بار نیز همراه با پیروان ابن مسره در مسجد جامع شرقی حضور یافت و کتب و آثار او را به آتش کشید (نباهی، ۷۸). لازم به یادآوری است که در روزگار خلیفه المستنصر در برخورد با عقاید تسامح برقرار بود، اما پس از مرگ وی هنگامیکه ابن زرب به قضای قُرطبه گمارده شد، هجوم به افکار و پیروان ابن مسره آغاز شد (پالنسیا، ۳۳۰). ابن زرب، افزون بر فقه و قضا در خطابه، ادب و حساب نیز دستی داشت (قاضی عیاض، ۶۳۰/۴ ـ ۶۳۱).

دو اثر از ابن زرب یاد شده است: ۱. *الخصال*، که در فقه مالکی است. وی آن را در مقابل خصال ابن کاووس حنفی نوشته و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی مادرید موجود است (گیلین ، شم 38). ۲. *الرد علی ابن مسرة* (قاضی عیاض، ۶۳۱/۴)، که از آن نشانی در دست نیست.

مآخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء*، به کوشش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ نباهی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نیز:
Guillen Robles, F., *Catalogo de los manuscritos arabes*, Madrid, 1889.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْن زُرْعه، ابوعلی عیسی بن اسحاق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن یوحنا (۳۳۱ ـ ۶ شعبان ۳۹۸ ق / ۹۴۳ ـ ۱۶ آوریل ۱۰۰۸ م)، منطقی، فیلسوف و مترجم برجستهٔ مسیحی یعقوبی بغدادی.

از زندگی ابن‌زرعه تا اواسط سدهٔ ۴ ق / ۱۰م آگاهی در دست نیست، اما از برخی قراین و اشارات کسانی چون ابوحیان (۱۵/۲) و ابن ابی‌اصیبعه (۲۲۸/۲) پیداست که از جملهٔ شاگردان و یاران نزدیک یحیی‌بن عَدی (د ۳۶۴ ق / ۹۷۵م) در منطق و فلسفه و فن ترجمه بوده است. شگفت است که ابن ابی اصیبعه که خود به این معنی اشاره کرده، در باب تاریخ تولد و مرگ ابن زرعه دچار اشتباه شده است. چه، تولد او را ۳۷۱ ق/ ۹۸۱م و مرگ او را ۴۰۸ ق/ ۱۰۱۷م ذکر کرده است (۲۲۸/۲ ـ ۲۲۹)، در حالی که اولاً ابن ندیم که کتاب خود را در حدود ۳۷۷ ق / ۹۸۷م تألیف کرده، از ابن زرعه به عنوان مترجمی معاصر نام برده است (ص ۲۹۴)، ثانیاً با توجه به تاریخ درگذشت یحیی ابن عدی، اگر ابن زرعه در ۳۷۱ ق متولد می‌شد، نمی‌توانست شاگرد یحیی بن عدی بوده باشد.

نویسندگان معاصر ابن زرعه، او را از پیشگامان علم منطق و فلسفه و از مترجمان چیره‌دست سریانی به عربی شمرده (ابن ندیم، ۲۵۱؛ ابوحیان، ۳۳/۱) و گفته‌اند که از واپسین مترجمان آثار ارسطو و جوامع نیقولاوس و جالینوس بوده است (ابوسلیمان، ۳۳۳)، او مردی بسیار دانش‌دوست و اهل کتاب بود و به دقایق فلسفه آگاهی داشت (ابوحیان، همانجا) و آن را بهترین انگیزهٔ پیروی از شریعت بر شمرده و حتی رساله‌ای در دفاع از رابطهٔ نیرومند دین (مسیحیت) و فلسفه نوشته است (بیهقی، ۶۶ ـ ۶۸). از برخی از آراء و عقاید فلسفی و اخلاقی او که در آثار نویسندگانی چون ابوحیان (۶۳/۳ ـ ۶۶، ۱۲۷ ـ ۱۲۸) ذکر شده است، بر می‌آید که جبری مذهب بوده و دربارهٔ عقل و جهل و جنون آرای خاص دارد و بسیاری از مفاهیم اخلاقی را توصیف و تحدید کرده است. با اینهمه، مردی تاجرپیشه بود و به بازرگانی با روم شرقی علاقهٔ بسیار داشت. اگر چه ابوحیان (۳۳/۱) در این خصلت وی مبالغه کرده و ابن زرعه را مردی مال‌دوست و حریص دانسته،چنانکه به گفتهٔ همو این کار او را از پیشرفت در فلسفه باز می‌داشت، ولی به نظر می‌رسد که گرایش ابن زرعه به بازرگانی برای گذران زندگی بوده است، اما دیری نپایید که تاجران سریانی رقیب، او را به روابط پنهانی با دولت روم متهم ساختند و نزد سلطان (معلوم نیست کدامیک از امیران آل بویه) از او سعایت کردند. بنابراین به دستور دولت اموالش مصادره شد و آزارها دید تا سرانجام دچار بیماری عصبی و فلج شد. آوازهٔ دانش او سبب گشت که پزشکان مشهوری چون ابن‌بکس (هـ م) و ابن‌کشکرایا به مداوایش بشتابند، اما هیچ‌گاه به کلی بهبود نیافت و به سبب همان بیماریها درگذشت (ابن ابی اُصیبعه، ۲۲۹/۲).

آثار: نوشته‌های ابن زرعه شامل ترجمهٔ کتابهای ارسطو، نیقولاوس و جالینوس از سریانی به عربی، و تألیفات خود وی در ابواب مختلف منطق و فلسفه و کلام مسیحی است. نام بیشترین این آثار در *الفهرست* ابن ندیم (ص ۲۶۴) و ابن قفطی (صص ۲۴۵، ۲۴۶) و بقیهٔ آن که در تألیفات دیگران ذکر شده، بدین قرار است: اختصار

کتاب *ارسطو طالیس فی المعمور من الارض*؛ *اغراض کتاب ارسطو طالیس المنطقیة*، که شامل نه بخش از جمله رسالهٔ *معانی ایساغوجی* است و نسخه‌هایی از آن در ایران و کلکته وجود دارد (شورا، ۴۷۹/۵؛ مرکزی، ۶۹/۳)؛ *معانی قطعة من المقالة الثالثة من کتاب السماء* (ابن قفطی این کتاب را جزء آثار ابن زرعه ذکر نکرده است)؛ *رسالة فی العقل*؛ *کتاب النمیة* (*التمیمة*)؛ ترجمهٔ *الحیوان* ارسطو یا تاریخ حیوانات او که گویا نیقولاوس آن را ملاحظه کرده و ابن زرعه هنگامی که *الفهرست* تألیف می‌شد دست به ترجمهٔ آن زده بوده است (ابن ندیم، ۲۵۱)؛ ترجمهٔ *منافع اعضاء الحیوان* با تفسیر یحیی نحوی، که گویا همان کتاب *منافع الاعضاء* جالینوس است (ابوسلیمان، ۳۳۳)؛ مقاله‌ای در اخلاق که محتملاً ابوحیان در *الامتاع* خود در ذکر آرای ابن زرعه از آن استفاده کرده است؛ ترجمهٔ *خمس مقالات من کتاب نیقولاوس* در فلسفهٔ ارسطو؛ ترجمهٔ کتاب *سوفسطیقای* ارسطو که نسخه‌ای از آن در دست است (بدوی، ۷۷۳/۳)؛ *البرهان* (مرکزی، ۱۲۹/۳)، که گویا همان ترجمهٔ انالوطیقای دوم ارسطو است و ابن زرعه آن را از نسخهٔ یحیی‌بن عدی نقل کرده و ابوبشر متی ترجمهٔ خود را از این کتاب با نسخهٔ ابن زرعه مقابله کرده است (صفا، ۳۵۸/۱)؛ ترجمهٔ *رساله ثامسطیوس وزیر الیان فی السیاسة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ تیموریه موجود است (سید، ۳۵۴/۱)؛ *رسالة ان علم الحکمة اقوی الدواعی الی متابعة الشرائع* (بیهقی، ۶۶)؛ *رسالة فی علة استنارة الکواکب مع انها و الکرات الحاملة لها من جوهر واحد* (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۲)؛ رسالهٔ *ردُّ الیهود* (ریاضی‌زاده، ۱۵۸) که به گفتهٔ ابن ابی‌اصیبعه (همانجا) ابن عنایا اسرائیلی ردیه‌ای بر آن نوشت؛ مجموعهٔ سؤالات یوسف‌بن حکیم البُحیری و پاسخهای ابن زرعه به آنها (دوسلان، شم 173)؛ رساله در توضیح عقاید یعقوبیان و رفع تهمت از آن فرقه (همو، شم 174)؛ ردیه بر کتاب *اوایل الادلهٔ* ابوالقاسم عبدالله‌بن احمد بلخی که در ذیحجهٔ ۳۸۷ ق / دسامبر ۹۹۷م تألیف شده بوده است؛ رساله‌ای به بشربن فنحاس‌بن شُعَیب حاسب یهودی در جواب برخی اعتراضات (همانجا)؛ رساله در *حلول الالم با لابن الازلی* (همو، شم 173).

از این میان ۴ رساله در مجموعهٔ «بیست رسالهٔ فلسفی و جدلی نویسندگان مسیحی عرب از سدهٔ ۹ تا ۱۴ میلادی[1]» به کوشش پل اسباث به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۹۲۹م)، این رساله‌ها عبارتند از: *فی التثلیث*؛ *فی المواضع التی فیها الاختلاف بین الیهود والنصاری* (رساله‌ای که به بشربن فنحاس نوشت)؛ *فی المواضع التی فیها الخلاف بین المسلمین والنصاری* (ردیه‌ای که بر کتاب *اوایل الادلهٔ* بلخی نوشت) و *فی امر العقل و تمثیل الاب والابن والروح القدس بالعقل والعاقل والمعقول* یا رساله در عقل (صفا، ۲۰۰/۱، ۳۷۷).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع والموانسة*، قاهره، ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۹م؛ ابوسلیمان سجستانی، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ بیهقی، علی‌بن زید، *تتمهٔ صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵م؛ بدوی، عبدالرحمن، *منطق ارسطو*، کویت، ۱۹۸۰م؛ ریاضی‌زاده، عبداللطیف‌بن محمد، *اسماء الکتب*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ سید، خطی؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883;

سیدجعفر سجادی

اِبْنِ زَرْقاله، نک: زرقالی.

اِبْنِ زُرَیْق، ابوالحسن علی (د ح ۴۲۰ ق/۱۰۲۹ م)، شاعر بغدادی. تذکره نویسان، بیشتر به بحث در بارهٔ قصیدهٔ مشهور «عینیّهٔ» وی پرداخته و شرح احوال او را فرو نهاده‌اند. به این جهت امروز تنها اطلاعی که در بارهٔ زندگی او در دست است، حکایتی است که بیشتر به افسانه مانند است: او از عراق ظاهراً به قصد کسب مقام و ثروت به اندلس سفر کرد و کوشید تا با ستایش ابوعبدالرحمن اندلسی به وی تقرب جوید. ابو عبدالرحمن به قصد آزمودن او، با بخششی اندک وی را از سرای خود روانه ساخت. ابن زریق چندان از این بی‌اعتنایی آزرده خاطر گشت که پس از چند روز درگذشت. وقتی که ابو عبدالرحمن به جست‌وجوی او فرستاد، بر بالینش قصیدهٔ عینیه‌ای یافتند (سراج، ۲۳/۱ ـ ۲۴؛ سبکی، ۱۶۵/۱) که بعدها اهمیت و شهرت فراوان یافت (ابن دمیاطی، ۱۹۰؛ سبکی، ۱۶۳/۱).

به سبب گمنام بودن ابن زریق، نویسندگان در انتساب ابیاتی از عینیه به او، یا به همنامهای احتمالی او و یا دیگر شاعران، دچارپریشانی شده‌اند: مثلاً ثعالبی (۲۴۰/۱)، چهار بیت از قصیده را به وأوای دمشقی نسبت داده، سپس همو در جای دیگر (۳۴۶/۲ ـ ۳۴۷) به شاعری به نام ابو محمد بن زریق کوفی کاتب اشاره کرده و چندین قطعه از او آورده است که از قضا در یکی از آنها، شاعر ــ مانند ابن زریق در عینیه ــ از اشتیاق خویش نسبت به بغداد سخن رانده است. ابن خلکان (۳۳۸/۵) نیز یک بیت از عینیه را به محمد بن زریق و ابن اثیر (۶۶/۲) مطلع آن را به زریقی شامی منسوب کرده است. ابن معصوم نیز که ۳۷ بیت از آن را در *انوار الربیع* نقل کرده (۱۷۸/۴)، محمد بن زریق را سرایندهٔ آن پنداشته است. مصحح کتاب هم بی‌آنکه به این اختلاف نام اشاره کند. داستان علی بن زریق را در بارهٔ آن ذکر کرده است. به نظر می‌رسد، برخی از این اختلافات ناشی از اشتباه بعضی از مآخذ در ضبط صحیح نام و کنیهٔ او باشد و برخی دیگر، زاییدهٔ خلط میان او و همنامهای او.

آثـار: از ابن زریق این آثار باقی مانده است:

---

1. Paul Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens da IX^e au XIV^e siècle.*

۱. *القصیدة الاندلسیة* (عینیه)، که چندین نسخه ازآن موجود است (سزگین، ۲(۵)/۸۰). این قصیده در کتاب *نفح الأزهار فی منتخبات الأشعار* به کوشش ابراهیم ناصیف یازجی در ۱۸۸۰ م در بیروت چاپ شده و فاندیک آن را یکی از بهترین نمونه‌های اشعار تغزلی به شمار آورده است (ص ۴۰۵).

براین قصیده شروحی نوشته و تخمیسهایی سروده شده که عبارت است‌از: الف ـ شرح علی بن عبدالله بن احمد علوی (د ۱۱۹۸ ق/۱۷۸۴ م) با عنوان *اشارات التحقیق الفیضیة الی خبایا القصیدة الزریقیة*، که نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است. ب ـ شرح ولی الدین یکن (د۱۹۲۱ م) با عنوان *فکاهة ذوی الفطن فی شرح عینیة ابی الحسن*، که در ۱۳۱۱ ق در قاهره به چاپ رسیده است (سزگین، همانجا؛ بروکلمان، ۶۷/۲). ج ـ تخمیس شهاب الدین ابی العباس احمد بن ناصر بن خلیفه الباعونی (د ۸۱۶ ق/۱۴۱۳ م) که نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است. د ـ تخمیس طه افندی با عنوان *بث الشجن علی عینیة ابی الحسن*. این اثر در ۱۳۱۲ ق در قاهره به چاپ رسیده است.

۲. *قصیدة فی رثاء* دیک، که یک نسخه از آن در برلین موجود است (سزگین، بروکلمان، همانجاها).

۳. *ارجوزة فی الاخلاق*، که نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است و دیلز[1] ترجمه‌ای ازآن را منتشرساخته است وشاگرد اباظه در۱۳۱۳ ق آن را تشطیر کرده و به چاپ رسانده است (بروکلمان، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن معصوم، علی صدرالدین، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابو فرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۹۵۲ ق/۱۹۳۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سراج، جعفر بن احمد، *مصارع العشاق*، بیروت، دار صادر؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ فاندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۹۸۶ م.

زهرا خسروی

اِبْنِ زُقّاعه، ابو اسحاق برهان الدین ابراهیم بن محمد غزّی (۷۴۵ ـ ذیحجهٔ ۸۱۶ ق/ ۱۳۴۴ ـ مارس ۱۴۱۴ م)، ادیب، شاعر و منجم شافعی. برخی تولد او را ۷۲۴ ق نوشته‌اند (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۵۲/۱؛ سخاوی، ۱۳۰/۱؛ تونکی، ۳۳۳/۴)، اما آنچه را ما ذکر کرده‌ایم، مقریزی (۴(۱) / ۲۷۸) و ابن حجر (۱۱۹/۷) از زبان خود او شنیده‌اند. وی که خود را از تبار بنی نوفل بن عبد مناف می‌دانست (ابن حجر، همانجا) در غزه متولد شد. ابن تغری بردی به نقل از مقریزی گوید: او ابتدا شغل خیاطی داشت، سپس به استماع حدیث پرداخت و از علاء بن علی بن خلف و نورعلی فوّی و دیگران حدیث آموخت و قرائات هفتگانه را نزد شمس‌الدین حکری و فقه را نزد بدرالدین قونوی و تصوف را نزد شیخ عمر نوهٔ عبدالقادر جیلی فراگرفت (*المنهل*، ۱۵۳/۱؛ قس: سخاوی، همانجا؛ سیوطی، ۳۰۴/۱). او به ادبیات نیز علاقهٔ وافر داشت و شعر می‌سرود و در علم حروف و نیز نجوم و گیاه‌شناسی مهارت داشت و در پی فراگرفتن این علوم سفرها کرد و سرانجام به آن دانشها شهره گشت (ابن تغری بردی، سخاوی، همانجاها). وی ابتدا زهد پیشه ساخت و از مردم کناره گرفت و به سیاحت در «جبال» مشغول شد، اما پس از مدتی به غزه بازگشت. ابن حجر یک بار در ۷۹۹ ق او را ملاقات کرد و بار دیگر در غزه از محضر وی بهره گرفت و سرانجام در قاهره از او اجازهٔ روایت یافت (همانجا؛ سخاوی، ۱۳۰/۱ ـ ۱۳۱). ابن زقاعه در قاهره به دربار ملوک مصر (ممالیک برجیه) فرا خوانده شد، و در عصر الظاهر برقوق و فرزندش الناصر فرج از احترام خاصی برخوردار گشت (ابن تغری بردی، همانجا؛ سخاوی، ۱۳۰/۱). الناصر نیز جز به صوابدید او یا ساعات سعدی که او تعیین می‌کرد دست به سفر نمی‌زد (مقریزی، ۴ (۱) / ۱۹۸؛ ابن حجر، همانجا). مقریزی (۴ (۱)/۱۳۴) موردی را یاد می‌کند که در جشن میلاد رسول اکرم (ص)، قضات در سمت چپ ملک الناصر فرج نشسته بودند، در حالی که سمت راست وی به ابن زقاعه و چندتن دیگر از علما اختصاص یافته بود (۸۱۳ ق). سپس چون المؤید شیخ محمودی (حک ۸۱۵ـ۸۲۴ق) بر سر کار آمد، کار بروی دشوار شد، زیرا المؤید از اعتباری که او در دربار الناصر فرج داشت آزرده خاطر بود و با او سر ناسازگاری داشت (ابن حجر، سخاوی، همانجاها)؛ شاید هم به اشارت او بود که غلامان دربار، وی را به برخی کارهای ناشایست متهم کردند (ابن حجر، همانجا)، اما عاقبت، مؤید شیخ را به حال خود واگذاشت و او اندکی بعد درگذشت و در بیرون باب‌النصر به خاک سپرده شد (ابن حجر، سخاوی، همانجاها). مقریزی، ابن زقاعه را پرگو و یاوه‌گو خوانده ولی برخی دیگر او را به فضل و دانش ستوده‌اند و حتی بعضی از صوفیان معتقد بودند که وی صاحب کرامات بوده و اسم اعظم را می‌دانسته است (سخاوی، ۱۳۲/۱). اشعار نسبتاً فراوانی از وی به جای مانده که ابن حجر (همانجا) اغلب آنها را متوسط و به ندرت پرمحتوا می‌داند، اما به گفتهٔ ابن تغری بردی اشعار خوبش بیشتر است (همانجا). ابن تغری بردی برخی از اشعار او را نقل کرده (*النجوم*، ۱۲۶/۱۴ ـ ۱۲۷، *المنهل*، ۱۵۴/۱، ۱۵۶) و سخاوی قصیدهٔ نبویه را بر آن افزوده است (۱۳۱/۱ ـ ۱۳۴).

آثار:

الف ـ خطی: ۱. *التائیّة فی صفة الارض و ما احتوت علیه*، شامل ۵٬۰۰۰ بیت (بغدادی، ۲۰۹/۱؛ قس: سخاوی، ۱۳۱/۱). آلوارت (VII/87) بیش از ۹۰۰ بیت این تائیه را در مجموعه‌ای از دیوان وی در ۱۰ فصل به‌طور جداگانه در عناوین زیر آورده است: توحید، افلاک، ثوابت، هیأت، جبال، بحار، انهار، ثمار، ازهار، مدح پیامبر

1. Diels

(ص)؛ ۲. تشرینیات، دو نسخهٔ خطی از آن در موصل موجود است (نک: GAL,S, II/8)؛ ۳. دیوان شعر. در باب اشعار ابن زقاعه در فهارس کتب خطی دو عنوان جداگانه به چشم میخورد: قصایدی در طریقت که موضوع آن به‌طور کلی مشخص نیست، ولی غالباً در مدح رسول اکرم (ص) است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است (نک: همانجا؛ خالدوف I/381)؛ دیوانی تحت عنوان کتاب الوجود که بیشتر در وصف فلک و کواکب و انهار است و نسخه‌ای از آن به‌خط مؤلف دراستانبول موجود است (نک: سید، ۴۵۲/۱، ۵۱۳). احتمال می‌رود این هر دو، اجزایی از دیوان اصلی ابن زقاعه باشد. همچنین در میان مجامیع شعریِ کتابخانه‌های جهان برخی از قصاید وی نیز موجود است (نک: خالدوف، 1/383؛ GAL,S، همانجا؛ لوبنشتاین، I/245)؛ ۴. «هادوریّه»، قصیده‌ای طولانی که در بحر رجز خفیف سروده شده و به عنوان وردی که اثر سحرآمیز دارد تلقی گردیده است. نسخه‌هایی از آن در پطرزبورگ و برلین (GAL,S، همانجا) و مسکو (خالدوف، همانجا) موجود است.

ب ـ منسوب: ۱. تعریب التعجیم فی حرف الجیم؛ ۲. دوحة الورد فی معرفة النرد؛ ۳. لوامع الانوار فی سیرة الابرار (سخاوی، همانجا؛ زرکلی، ۱۶۴/۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهرة، ۱۳۷۵ق /۱۹۵۶م؛ همو، النجوم؛ ابن حجر، احمد بن علی، انباء الغمر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، ایضاح؛ تونکی، محمدحسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق /۱۹۶۷ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL,S; Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya* Moscow, 1986; Loebenstein, Helene, *Katalog der arabischen Handschriften...*, Wien, 1970.
تهار مقیمی

اِبْنِ زَقّاق، ابوالحسن علی بن عطیة الله (د میان ۵۲۸ ـ ۵۳۰ ق/ ۱۱۳۴ ـ ۱۱۳۶ م)، شاعر عصر مرابطون در اندلس. او ظاهراً به علت حرفهٔ پدرش (مَشک‌سازی) به ابن زقاق معروف شده است (دیرانی، ۲۸ ـ ۲۹). او را ابن حاج نیز لقب داده‌اند (مراکشی، ۲۶۵/۵). به رغم شهرت نسبی وی دانسته‌های ما از زندگی و احوال او بسیار ناچیز است. غالب منابع کهن نام پدر او را عطیة یا عطیة الله نوشته‌اند (عمادالدین، ۵۶۴/۳؛ ابن دحیه، ۱۰۰؛ ابن ابار، ۶۶۳/۳؛ ابن خلکان، ۲۴۱/۷؛ ابن شاکر، ۴۷/۳)، با اینهمه دیرانی با استناد به روایت ابن سعید (المغرب، ۳۲۳/۲) که نام شاعر را علی بن ابراهیم بن عطیة ضبط کرده و به دلیل آنکه نقل اسامی زائد در خویشاوندان نزدیک (در سلسلهٔ نسب) به زعم او غیرعادی است، نام پدر ابن زقاق را ابراهیم دانسته است (صص ۲۷ ـ ۲۸). جالب آنکه ابن سعید خود در جایی دیگر نام پدر وی را عطیه نوشته است (رایات، ۲۰۹). پدر شاعر که با خاندان بنی عباد در اشبیلیه قرابت نسبی داشت (مراکشی، همانجا؛ ابن سعید، المقتطف، ۹۴ ـ ۹۵؛ قس: دیرانی، ۲۹ ـ ۳۰)، پس از برچیده شدن دستگاه حکومت آنان و استیلای مرابطون (۴۸۴ ق) ظاهراً از بیم جان پنهانی به بلنسیه آمده و در آنجا مؤذن مسجد جامع شده بود (مراکشی، همانجا). اما چون در روایات به دکان و صنعت او اشاره شده است، می‌توان احتمال داد که پس از مؤذنی مسجد یا همزمان با آن به دکانداری و پیشه‌وری (شاید ساخت و فروش مشک) روی آورده باشد (همانجا). سال تولد شاعر دانسته نیست، اما از آنجا که هنگام مرگ کمتر از ۴۰ سال داشته است، با توجه به تاریخ وفات او (نک: ابن ابار، ابن شاکر، همانجاها؛ ابن عماد، ۸۹/۴) می‌توان حدس زد که میان سالهای ۴۸۹ ـ ۴۹۲ ق/ ۱۰۹۶ ـ ۱۰۹۹ م در بلنسیه به دنیا آمده است (نک: دیرانی، ۳۰، ۳۱؛ مؤنس، ۱۹/۲، حاشیه). مادرش خواهر ابراهیم ابن خفاجه (هـ م) شاعر نامدار بلنسیه بود (ابن سعید، رایات، همانجا؛ مقری، ۴۱۴/۳). با این حال خانوادهٔ وی سخت تهیدست بودند، چنانکه به گفتهٔ مقری پدرش از عهدهٔ خرید روغن چراغ برای مطالعهٔ شامگاهی او برنمی‌آمد (۲۸۹/۳؛ قس: پرز، 69؛ نیکل، 233-232). از استادان او، جز داییش، ابن خفاجه (ابن سعید، المغرب، همانجا)، تنها ابن سید بطلیوسی (هـ م) شناخته شده است (ابن ابار، ابن شاکر، همانجاها؛ دیرانی، ۳۴ ـ ۳۵). از دیگر وقایع زندگی او تنها همین را می‌دانیم که به زودی در شعر و ادب تبحر یافته و به مدح بزرگان و امیران پرداخته است (ابن ابار، ابن شاکر، همانجاها) و چه بسا که از این رهگذر به آسایش و رفاه نیز دست یافته باشد (نک: مقری، همانجا)، هرچند که بارها ادعا کرده است که از مدح امیران و بزرگان اکراه دارد (صص ۷۸ ـ ۷۹، ۱۴۸، ۲۳۲). از شاگردان و راویان اشعار او ۳ تن به نامهای ابوبکر بن عبدالرحمن کنتدی، ابوبکر بن رزق الله و ابوزکریا یحیی بن محمد ارکشی شناخته شده‌اند (مراکشی، ابن دحیه، ابن ابار، همانجاها؛ دیرانی، ۳۵ ـ ۳۶).

ابن زقاق از برجسته‌ترین نمایندگان شعر اندلس در عصر مرابطون شمرده می‌شود (عباس، ۸۰؛ پالنسیا، ۱۲۳). اسلوب او متأثر از اسلوب ابن خفاجه است (ابن سعید، المغرب، همانجا) و عمدهٔ اشعار او را وصف و مدح و غزل تشکیل می‌دهد. ابن زقاق شاعری طبیعت دوست و تصویر پرداز است. با آنکه در منابع از چیره‌دستی او و در کاربرد معانی سخن رفته است (مراکشی، همانجا؛ مقری، ۲۹۸/۴؛ قس: دیرانی، ۴۶ ـ ۴۷)، باز اهمیت وی اساساً در تصویر سازیهای بدیع و خلاقانهٔ است (مونرو، 39). همین خلاقیت، از همان ابتدا توجه بسیاری از ادیبان را به خود جلب کرده بوده است (عمادالدین، ابن دحیه، همانجاها؛ ابن سعید، المغرب، ۳۲۳/۲ ـ ۳۲۴؛ مقری، ۱۹۹/۳). نیروی تخیل قوی و زایندهٔ شاعر اغلب او را بر آن می‌داشته که تمامی امکانات شعری را در سروده‌های خود صرف نوآوری و ساختن و پرداختن تصاویر تازه کند (دیرانی، ۵۲ ـ ۵۶). اشعار ابن زقاق با آنکه از این جهت به سروده‌های ابن خفاجه شباهت و نزدیکی بسیار دارد، از لحاظ درآمیختن تصاویر طبیعت با عواطف انسانی و پیوند دادن نگرشهای فردی با تجربه‌های

عمیق بشری در مرتبتی نازل‌تر از اشعار اوست (همو، ۴۹، ۵۶ ـ ۵۷). به طور کلی این اشعار بیش از آنکه نشان دهندهٔ عمق احساس و تعالی اندیشهٔ شاعر باشد، حاکی از دلبستگی مفرط به تصویرپردازی و ساده‌اندیشی نسبت به انسان و جهان است (همو، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۷؛ قس: مونرو، همانجا).

به روایت ابن ابار شاعر در زمان حیات، دیوانی از اشعار خویش فراهم آورده بود (همانجا) و این احتمالاً همان دیوانی است که، به گفتهٔ مراکشی، در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م در دسترس همگان بوده (همانجا) و ابن دحیه نیز آن را از طریق راویان اشعار ابن زقاق از جمله ارکشی استماع کرده است (همانجا). ترتیب الفبایی اشعاری که ابن سعید از شاعر نقل کرده (*المغرب*، ۳۲۴/۲ ـ ۳۳۸) احتمالاً نشان دهندهٔ آن است که نسخهٔ *دیوان* مورد استفادهٔ او هم به ترتیب الفبایی بوده است (نک: دیرانی، ۵۸). در سدهٔ حاضر نخستین بار گارسیا گومز ۲۹ قطعه از اشعار ابن زقاق را با ترجمهٔ اسپانیایی آن در مادرید (۱۹۵۶ م) منتشر ساخت. اما متن کامل *دیوان* را دیرانی با مقدمه‌ای تحقیقی در احوال و آثار او در بیروت (۱۹۶۴ م) به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن زقاق، علی بن عطیة، *دیوان*، به کوشش عفیفه محمود دیرانی، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش محمدرضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ همو، *المقتطف من ازاهر الطرف*، به کوشش حنفی حسنین، قاهره، ۱۹۸۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ دیرانی، عفیفه محمود، مقدمه بر *دیوان* (نک: ابن زقاق در همین مآخذ)؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف و المرابطین*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲ م؛ مراکشی، محمدبن احمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مؤنس، حسین، حاشیه بر *الحلة السیراء* ابن ابار، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ نیز:

Monroe, James T., *Hispano – Arabic Poetry*, Berkeley / Los Angeles / London, 1974; Nykl, A. R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ زَمْرَک، یا ابن زُمْرَک ابوعبدالله محمدبن یوسف صریحی (۷۳۳ـ پس از ۷۹۵ ق/ ۱۳۳۳ ـ پس از ۱۳۹۳ م)، وزیر، کاتب و شاعر اندلسی. در مآخذ کهن به ضبط دقیق نام وی اشاره نشده است، اما محققان معاصر آن را به صورتهای گوناگون: ابن زَمرَک (مونرو، 346)، ابن زُمرُک (بلاشر، 499؛ GAL, S, II/370) و یا هر دو صورت آن (بالنسیا، ۱۳۹ـ۱۴۰؛ برای بقیهٔ موارد نک: حمصی، ۸۳) آورده‌اند، اما حمصی با توجه به عنوان کتاب *البقیة والمُدرَک من کلام ابن زمرک* که دربارهٔ شعر ابن زمرک نوشته شده است، «ابن زُمرَک» را ترجیح داده است (ص، ۸۴؛ نیز نک: عبارتی از همان کتاب، مقری، *ازهار*، ۱۲/۲).

وی در ربض البیّازین در نزدیکی غرناطه به دنیا آمد، اما به گفتهٔ ابن خطیب (*الاحاطة*، ۳۰۰/۲) نیاکان وی از شرق اندلس بدانجا کوچ کرده بوده‌اند. پدرش آهنگری فقیر بود و در آغاز قصد داشت، پیشهٔ خویش را به فرزند بیاموزد، اما کودک چندان رنجور بود که توانایی این کار را نداشت و چون پدر به هوش و استعداد وی پی برد، او را به مکتب خانه فرستاد (بلاشر، 500؛ قس: مقری، *نفح*، ۱۶۱/۷). ابتدا، چنانکه معمول بود، قرائت *قرآن* را آموخت (مقری، همان، ۱۶۵/۷) و سپس صرف و نحو و لغت را از ابوعبدالله بن فخّار، ابوالقاسم محمدبن احمد حسنی، معروف به قاضی شریف و ابوسعید بن لُبّ فرا گرفت. فقه و اصول را نیز نزد شخص اخیر و ابوعلی منصور زواوی آموخت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۰۲/۲ـ۳۰۳؛ مقری، *نفح*، ۱۶۵/۷ـ۱۶۶، ۳۴۰/۵؛ ابن حجر، ۶۸/۶؛ ابن قاضی، ۱۳۲/۱). ابن خطیب (همانجا) که خود، معروف‌ترین استاد ابن زمرک بوده و به وی شعر و ادب آموخته (*نفح*، ۱۴۵/۷)، نام همهٔ استادان او را برشمرده است. وی فن سخنوری و اصول تصوف را نیز از ابوعبدالله بن مرزوق که به غرناطه آمده بود، فرا گرفت (۷۵۳ ق) و به درخواست او شعری در ستایش کتاب *الشفا بتعریف حقوق المصطفی*، که استاد شرح آن را آغاز کرده بود، سرود (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۱۰/۲؛ مقری، *نفح*، ۱۶۵/۷ـ۱۶۶؛ بلاشر، 501؛ حمصی، ۸۷) و مدتی نیز در حلقهٔ صوفیان پیرو ابوجعفر زیّات و برادرش ابومهدی به ریاضت و مجاهدت نفس به سر برد (مقری، همان، ۱۶۷/۷؛ ابن خطیب، همان، ۳۰۱/۲؛ حمصی، همانجا) و احتمالاً از همین جاست که در برخی از اشعار او اندک گرایشی به تصوف دیده می‌شود (نک: ابن خطیب، همان، ۳۰۳/۲ـ۳۰۵؛ بلاشر، 502). گفته‌اند که وی در پی کسب دانشِ بیشتر به فاس سفر کرد و نزد شریف ابوعبدالله علّونی تلمسانی به تحصیل علوم عقلی پرداخت (ابن خطیب، همان، ۳۰۳/۲؛ مقری، همان، ۱۴۷/۷)، اما روشن نیست که این سفر، همان سفر است که پس از این از آن سخن خواهیم گفت، یا پیش از آن بوده است؟

ابن زمرک گویا به دلیل هوش و استعداد خویش (ابن خطیب، همان، ۳۰۱/۲) به زودی مورد توجه استادانش، به‌ویژه ابن مرزوق و ابن خطیب، قرار گرفت و این دو در پیشرفت وی بسیار کوشیدند. خود وی در قطعه شعری به کوشش ابن خطیب در این باب تصریح کرده است (نک: ابن خطیب، *الکتیبة*، ۲۸۸). ابن مرزوق موجبات آشنایی او را با ابوسالم ابراهیم فرزند سلطان ابوالحسن فراهم آورد (بلاشر، همانجا؛ قس: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۰۲/۲) و ابن خطیب، آنگاه که در ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸ م به وزارت رسید، شاگرد خویش را به عنوان کاتب وارد دستگاه حکومت غرناطه کرد (بلاشر، 501). دوستی ابن زمرک با ابن خطیب گویا تا ۷۷۰ ق / ۱۳۶۹ م پایدار ماند (همو، 504-503) و او در برخی از اشعار خود، ابن خطیب را ستوده است (نک: ابن خطیب، همان، ۳۱۰/۲ـ۳۱۱؛ همو، *الکتیبة*، ۲۸۴ـ۲۸۸؛ ابن احمر، ۳۲۸ـ۳۲۹)، اما سپس میان آن دو کدورت پیدا شد (مقری، *ازهار*،

۱۱/۲) و به همین سبب ابن خطیب که در *الاحاطة* (۳۰۱/۲ـ۳۰۲) وی را بسیار ستوده، در *الکتیبة* (صص ۲۸۲ـ۲۸۳) زبان به نکوهش وی گشوده است.

موفقیت واقعی ابن زمرک، با جلوس محمد پنجم،معروف به الغنی بالله در ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م آغاز گردید (بلاشر، 502) و او مدت ۳۷ سال (مقری، *نفح*، ۱۶۷/۷) با برخورداری از اعتماد کامل سلطان در خدمت وی بماند، چنانکه پس از مرگ محمد پنجم، از اینکه تا پایان حکومت وی مورد اعتماد سلطان بوده، به خود می‌بالید (بلاشر، 505). در ۷۶۰ ق حکومت محمد پنجم توسط برادرش سرنگون گردید و سلطان به فاس نزد ابوسالم مرینی پناهنده شد. در این سفر ابن زمرک و ابن خطیب در رکاب وی بودند (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۰۲/۲؛ مقری، همان، ۱۲۰/۵؛ حمصی، ۸۹). ابن زمرک که پیش از این توسط ابن مرزوق با ابوسالم آشنا شده بود، امیر را مدح گفت (ابن خطیب، همان، ۳۰۶/۲: قصیده‌ای که به مناسبت ورود فرستادهٔ فرمانروای سودان و تقدیم هدایای وی به دربار ابوسالم سروده است). در ۷۶۳ ق روزگار به سلطان معزول روی خوش نشان داد و او با اطرافیانش پیروز مندانه وارد غرناطه شد. ابن خطیب منصب وزارت را بازیافت و ابن زمرک نیز به سمت کتابة السّرّ (دبیری خاص) منصوب گردید (بلاشر، 503؛ ابن خطیب، همان، ۳۰۲/۲؛ مقری، همان، ۱۳۴/۵ـ۱۳۵: متن فرمان انتصاب ابنّ زمرک که توسط ابن خطیب نوشته شده است). از این پس ابن زمرک روز به روز به سلطان نزدیک‌تر شد، و کلامش در وی نافذتر گردید (بلاشر، 505) و سرانجام شاعر رسمی دربار شد و به گفتهٔ خود، ۶۶ قصیده در ۶۶ عید برای سلطان سرود (مقری، همان، ۱۶۷/۷). این اشعار چندان خوشایند سلطان بود که به فرمان او برخی از آنها را بر دیوار کاخها نگاشتند (همانجا). اشعار وی بر کتیبه‌های الحمراء هنوز موجود است (نک‍:بالنسیا، ۱۴۱). او بارها نیز به عنوان فرستادهٔ ویژه سلطان با دیگر فرمانروایان به مذاکره پرداخت و چندین بار نیز مسئول عقد پیمان صلح بوده است (مقری، همان، ۱۶۷/۷). ابن زمرک نیز در مقابل این همه عنایت، سخت نسبت به ولی نعمت خویش وفادار بود، تا بدانجا که چون ابن خطیب به توطئه برضدّ سلطان پرداخت، حق دوستی قدیم و استادی را فرو گذاشت و جانب سلطان را گرفت (بلاشر،504؛ قس: مقری، همان، ۷۷/۶). سرانجام ابن خطیب به مغرب گریخت و ابن زمرک به جای وی به وزارت رسید (مقری، *ازهار*، ۱۱/۲؛ بلاشر، همانجا)، و گویا روزگار خودسریها و ترکتازیهای وی نیز (مقری، *نفح*، ۱۶۷/۷ـ۱۶۸) از همین زمان آغاز گردید. وی از این پس در نابودی استاد، دوست و یاور قدیمی خویش کوشش بسیار کرد (مقری، همان، ۷۷/۶) و با خاندان مرینی در مغرب به زد و بند پرداخت (بلاشر، همانجا) و آنگاه که خبر دستگیری ابن خطیب به محمد پنجم رسید، ابن زمرک به مغرب اعزام شد و ادارهٔ جلسهٔ محاکمهٔ وی را برعهده گرفت، و سرانجام ابن خطیب را به اتهام کفر و بددینی در زندان خفه کردند، اما سرنوشت خود وی نیز خوشایندتر از آنچه برابن خطیب گذشت، نبود، چنانکه دشمنانش و از جمله فرزند ابن خطیب آن را انتقام الهی دانستند (مقری، همانجا).

پس از مرگ محمد پنجم، فرزند وی یوسف دوم جانشین او گردید. گرچه ابن زمرک کوشید تا دل فرمانروای جدید را به دست آورد، اما وی بی‌درنگ او را برکنار ساخت و به زندانش افکند (بلاشر، 509). وی مدت ۲۰ ماه در زندان به سر برد و پس از آزادی بار دیگر به وزارت منصوب شد، اما اندکی بعد با درگذشت یوسف دوم و جلوس محمد هفتم دیگر بار معزول گردید و ابن عاصم به جای وی به وزارت رسید (مقری، *نفح*، ۱۶۹/۷؛ قس: بلاشر، همانجا). پس از آن، یک سال خانه‌نشین بود، تا آنکه دیگر بار وزارت یافت، اما رفتار پیشین خویش را که چندی رها کرده بود، از سرگرفت، تا آنجا که محمد هفتم بروی بدگمان شد (مقری، همان، ۱۶۹/۷ـ۱۷۰) و فرمان داد که شبی به خانهٔ او ریختند و در برابر دیدگان همسر و دخترانش، او و دو پسر و هریک از خادمانش را که یافتند، کشتند (همان، ۱۷۰/۷). تاریخ دقیق این رویداد که مقری (همانجا) آن را پی‌آمد رفتار وی با ابن خطیب دانسته و احتمالاً کوششهای انتقام جویانهٔ دوستان ابن خطیب نیز در آن بی‌تأثیر نبوده است، روشن نیست. با توجه به گفتهٔ بلاشر (همانجا) ممکن است قتل وی در واپسین ماههای ۷۹۵ و یا نخستین ماههای ۷۹۶ ق روی داده باشد (قس: مقری، همانجا).

از ابن زمرک دیوانی برجای نمانده است، اما بخشی از اشعار وی در مآخذ گوناگون پراکنده است و برخی نیز چنانکه گذشت، برکتیبه‌های قصرالحمراء باقی است. بنا بر گفتهٔ حمصی که ۲۶۱۴ بیت از اشعار او را گرد آورده است، نیمی از آنها در مدح، یک پنجم در نسیب و نزدیک به یک دهم آنها در وصف است (ص ۱۲۳).

ابن زمرک در شاعری هیچ گونه نوآوری نداشته و قصاید خود را برهمان شیوهٔ سنتی، همراه با مقدمه‌ای تغزلی (نسیب) و به پیروی از شاعران پیشین عرب سروده است (بلاشر، 510 - 509؛ قس: حمصی، ۲۱۳، ۲۱۹). حمصی (صص ۲۱۴ـ۲۱۶) او را در بعضی جنبه‌های شعری مبتکر می‌داند و تقلید وی را طبیعی و یکی از مراحل تکوین شعر اندلس و سرآغاز شیوهٔ ادبی تازه‌ای معرفی می‌کند که به دست ابن شهید پرورده شد، با ابن خفاجه به جوانی و با ابن زمرک به کمال رسید، اما به نظر بلاشر (صص 515,517) که او را صرفاً شاعری مقلّد می‌داند، شعرش جز در بعضی از جنبه‌ها، در میان شاعران اندلسی نیز برجستگی چندانی ندارد و مضامین شعر وی اعم از مدح، نسیب و مرثیه پیروی بی‌کم و کاست از شیوه‌های سنتی است (نک‍: بلاشر، 510, 513). او در این اشعار گاه تصاویر شاعرانهٔ بدیعی چون لبخند گلها، خندهٔ ابر، باغ جوانی، سیمای پیروزی و پرچم سپیده دم را به کار گرفته است. این تعبیرات که در تمام اشعار وی کلیشه‌وار به کار رفته و اشعار او را از تنوع تهی ساخته، تنها ویژگی شعر اوست که نه درشعر معاصران او دیده می‌شود و نه در میان شاعران قرون وسطی (همو، 519). احتمالاً سبب تهی بودن اشعار وی از نوآوری، اشتغالات دیوانی

او بوده است که وی را از بازنگری و تنقیح سروده‌هایش باز می‌داشته، و او صرفاً با اتکا براشعار بسیاری که در حافظه داشته، به سرودن شعر می‌پرداخته است (نک: حمصی، ۲۱۳؛ بلاشر، 516). چند نکتهٔ دیگر دربارهٔ اشعار ابن زمرک گفتنی است: نخست آنکه موشّحات او، گر چه از آنچه دربارهٔ دیگر شعرهای وی گفته شد، مستثنا نیست، اما به لحاظ فنّی جالب توجه و قابل بررسی است (نک: بلاشر، 510)؛ دیگر آنکه در میان اشعار وی به عنوان شاعری درباری هجا به چشم نمی‌خورد؛ و سرانجام اینکه، سروده‌های وی گرچه ممکن است ارزش ادبی چندانی نداشته باشد، اما بیانگر ذوق و پسند ادبی روزگار اوست، زیرا این اشعار در روزگار خود او و تا دیرگاهی پس از وی مورد توجه بوده است (نک: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۰۳/۲؛ ابن احمر، ۳۲۸_۳۲۷). به گفتهٔ مقری (*نفح*، ۱۶۲/۷) ابن احمر اشعار و موشّحات او را در کتابی که گویا همان *البقية والمدرک* باشد، گردآورده بوده که اکنون اطلاعی از آن دردست نیست.

مآخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر فرائد الجمان*، به کوشش محمد رضوان الدایه، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خطیب، عبدالله بن محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ ابن خلدون، *العبر*، ۳ (۷) /۷۰۹؛ ابن قاضی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج» در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق، ص ۲۸۲ م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، مکتبة النهضة المصریّة؛ حمصی، احمد سلیم، *ابن زمرک الغرناطی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:
Blachère, Régis, *Analecta*, Damas, 1975; GAL, S; Monroe, James T., *Hispano-Arabic Poetry*, London, 1974.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ زَمْلَکانی، کمال‌الدین ابوالمعالی محمدبن علی‌بن عبدالواحدبن عبدالکریم انصاری سَمّاکی (۶۶۷ ـ ۱۶ رمضان ۷۲۷ ق / ۱۲۶۹ ـ ۵ اوت ۱۳۲۷م)، فقیه شافعی، محدث، قاضی، ادیب و شاعر دمشقی. وی از آن روی که اهل زملکان بوده به این نام شهرت یافته است. زملکان قریه‌ای در غوطهٔ دمشق بوده (یاقوت، ۹۴۴/۲ ـ ۹۴۵) و فیروزآبادی (۳۰۵/۳) آن را زِمْلِکان ثبت کرده است. ابن زملکانی را گاهی به نیای بزرگش ابی دجانهٔ سَمّاکی نیز نسبت داده و سَمّاکی گفته‌اند (ابن کثیر، ۱۳۱/۱۴).

او در دمشق تولد یافت (اسنوی، ۱۳/۲). فقه را نزد تاج‌الدین عبدالرحمن‌بن فرکاح فزاری (ذهبی، *ذیول العبر*، ۸۲/۴)، نحو و صرف را از بدرالدین ابن‌مالک، اصول را نزد بهاءالدین ابن‌زکی و نیز کتابت را از نجم‌الدین ابن‌بُصیص فرا گرفت (ابن‌شاکر، *عیون التواریخ*، ۳۹۵) و از ابی‌الغنائم، ابن‌علاّن و ابن‌بخاری و ابن‌واسطی و دیگران استماع حدیث کرد و از شهاب‌الدین خُوَیّی و شمس‌الدین أیکی و صفی‌الدین هندی دانش آموخت. کتابهای *التنبیه*، *المنتخب* در اصول فقه، *المحصل* در اصول دین و جز اینها را حفظ نمود و در بیست و چند سالگی به صدور فتوا پرداخت (همو، *فوات الوفیات*، ۷/۴). گفته شده وی فردی خیالپرداز بود و مبانی فکری خود را بر تخیّلات استوار می‌ساخت و حتی براساس آنها عمل می‌کرد. از این‌رو در رنج و ناراحتی بود، زیرا برخی با وی دشمنی می‌کردند و حسادت می‌ورزیدند. وی در علم منطق پیشرفتی نداشت و علت عدم توفیق خود را مشکل بودن این دانش و نارسایی بیان استاد خود در هنگام درس و کم‌لطفی وی دانسته است (صفدی، ۲۱۴/۴ ـ ۲۱۷).

ابن زَملکانی در ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵م در مجلسی که نزد امیر جمال‌الدین افرم نایب‌السلطنهٔ شام در دمشق برای رسیدگی به عقاید ابن‌تیمیه (ه م) تشکیل شده بود، حضور یافت، او را انتخاب کردند که بدون مسامحه دربارهٔ آراء ابن‌تیمیه تحقیق و داوری کند (دواداری، ۱۳۳/۹ ـ ۱۳۴). وی بعدها رساله‌هایی در ردّ بعضی از فتاوی و عقاید ابن‌تیمیه نوشت (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۳۹۷). او مباحثاتی نیز دربارهٔ معانی حروف با صدرالدین‌بن وکیل داشته است (دواداری، ۱۳۵/۹). وی در ۷۰۷ ق ناظر بیمارستان نوری شد و مدتی نیز به سمت تولیت خزانهٔ عالی و دیوان امیر جمال‌الدین افرم نایب‌السلطنه و وکالت بیت المال و کتابت در دیوان انشاء در دمشق انتخاب گردید و بعضی فرمانهای دولتی و اداری را نیز امضاء می‌کرد (ابن حجر، ۳۲۹/۵؛ ابن شاکر، همان، ۳۹۵؛ همو، *فوات الوفیات*، ۸/۴). او خطاط نیز بوده است چنانکه صفدی وی را از استادان خط خود، ابن‌بصیص و بدرالدین حسن‌بن محدث، برتر شمرده است؛ وی همچنین به خط کوفی آشنایی داشت (۲۱۵/۴).

ابن زَملکانی در بسیاری از مدارس مانند رواحیه، عادلیهٔ صغیره، تربت ام‌صالح، شامیة البرانیه، ظاهریهٔ جوانیه (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۳۹۵ ـ ۳۹۶؛ همو، *فوات الوفیات*، ۸/۴)، عذراویه و مسروریه (ابن قاضی شهبه، ۳۸۵/۲) در دمشق تدریس می‌کرد و در ۷۱۶ ق / ۱۳۱۶م در دارالحدیث اشرفیه به استادی به جای ابن‌وکیل انتخاب گردید و به تدریس تفسیر، حدیث و فقه پرداخت، اما بیش از ۱۵ روز در این مقام باقی نماند (نعیمی، ۳۱/۱).

از شاگردان معروف او شمس‌الدین ذهبی است که خود در کتاب *دول الاسلام* (ص ۴۱۹) به صراحت او را شیخ خویش نامیده است و به گفتهٔ ابن‌قاضی شهبه (۷۳/۳، ۸۵، ۱۶۳)، محمدبن علی‌بن سعید و محمدبن حسن معروف به ابن‌قاضی زبدانی نزد وی فقه آموختند. از دیگر شاگردان او فخرالدین مصری، صلاح‌الدین علایی (سبکی، ۲۵۲/۵)، صدرالدین ابوعبدالله ابن خابوری و محمدبن احمدبن عبدالرحمن ابن‌خطیب (ابن قاضی شهبه، ۱۴۹/۳، ۱۵۳) را می‌توان نام برد. وی بزرگ شافعیه در شام و غیر آن بود و ریاست مذهب را از نظر تدریس و فتوا و مناظرات علمی به عهده داشت (ابن‌کثیر، ۱۳۱/۱۴).

ابن شاکر (*فوات الوفیات*، ۴۳۸/۳)، صفدی (۲۲۰/۴ ـ ۲۲۱)، سبکی (۲۵۶/۵ ـ ۲۵۹)، ابن رافع سلامی (ص ۱۶۶) و ابن‌قاضی شهبه

(۲۶۰/۲) از کتب و نظریات و فتاوای ابن زَملکانی نقل کرده‌اند. او در ۷۲۴ ق / ۱۳۲۴م قاضی‌القضاة حلب شد و در مدارس سلطانیه، سیفیه، عصرونیّه و اسدیهٔ حلب نیز به تدریس پرداخت (ابن قاضی شهبه، ۳۸۵/۲) و در ۷۲۷ ق پس از ۳ سال اقامت در حلب به دمشق بازگشت (ابن حجر، ۳۳۰/۵) و احتمالاً در همین سال از جانب ملک‌الناصر ابوالفتوح محمدبن قلاوون، سلطان مصر، به مصر احضار گردید تا سلطان وی را به قاضی القضاتی دمشق منصوب کند (ذهبی، *دول الاسلام*، ۴۱۹)، امّا او در راه بیمار شد و در بلبیس در گذشت و گفته شده است که او را مسموم کردند. فرزند او تقی‌الدین عبدالرحمن جنازهٔ وی را به قاهره حمل کرد و در قرافه نزدیک قبر شافعی به خاک سپرد (صفدی، ۲۱۶/۴).

ابن زَملکانی شاعر نیز بوده است. ابیات و قصایدی که از او موجود است، نشانگر توانایی و قدرت اوست (در مورد اشعار باقیمانده از او نک: صفدی، ۲۱۷/۴ ـ ۲۱۹؛ دواداری، ۳۰/۹؛ ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۳۹۶؛ همو، *فوات الوفیات*، ۹/۴ ـ ۱۱؛ سبکی، ۲۵۸/۵؛ اسنوی، ۱۴/۲؛ ابن‌تغری بردی، ۲۷۰/۹ ـ ۲۷۱).

آثار: ۱. *البرهان الکاشف عن اعجاز القرآن*. دو نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ عارف حکمت در مدینهٔ منوره (کحاله، ۷) و دیگری در ظاهریه (ظاهریه، ۳۳۷) موجود است؛ ۲. *تحقیق الاولی من اهل الرفیق الاعلی فی تفاضل اهل العلوم و الاعلام*، در تصوف که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (سید، ۱۴۴/۱)، کتابخانه قَوَلهٔ قاهره (نک: GAL, II/85) و توپکاپی به شمارهٔ ۴۸۶۶ (TS, III/62-63) موجود است؛ ۳. *عجالة الراکب فی ذکر اشرف المناقب*، جزواتی در شرح قصیدهٔ خانه کعبه یا قصیده میمیهٔ ابن زَملکانی در مدح پیامبر اسلام (ص) (ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۱۰/۴؛ صفدی، ۲۱۸/۴). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خدیویهٔ مصر (GAL، همانجا) موجود است. زرکلی (۲۸۴/۶) به چاپ این کتاب اشاره کرده است، اما در فهرست کتابهای چاپی چیزی به دست نیامد؛ ۴. *مولد النبی (ص)*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین، به شماره ۹۵۲۷ موجود است (*آلوارت*، IX / 120). در مورد آثار منسوب به او به این منابع مراجعه شود: ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۸/۴؛ سبکی، ۲۵۱/۵؛ ابن قاضی شهبه، ۳۸۵/۲ ـ ۳۸۶؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۱/۲، ۱۸۷۷.

مآخذ: ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی احمد ثالث ترکیه؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دواداری، عبداللّه‌بن ایبک، *کنزالدرر*، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *ذیول العبر*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق / ۱۹۰۶م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ظاهریه، خطی (علوم القرآن)؛ فیروزآبادی، مجدالدین، *القاموس المحیط*، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ نعیمی، عبدالقادربن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; TS.

علی رفیعی

اِبْنِ زُنْبُل، نورالدین احمدبن علی بن احمد المحلی الشافعی، معروف به ابن زنبل رمّال، مورخ و منجم مصری. از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست و دربارهٔ فوت او نیز اختلاف است. برخی به صراحت از سال ۹۶۰ ق/ ۱۵۵۳م به عنوان تاریخ درگذشت او یاد کرده‌اند (خدیویه، ۲۳/۵)، ولی بغدادی خاطرنشان کرده که وی در ۹۸۰ ق/ ۱۵۷۲م زنده بوده است (هدیه، ۱۴۷/۱). پس از فتح مصر در ۹۲۳ ق/ ۱۵۱۷م از سوی سلطان سلیم اول، سلطان عثمانی (حک ۹۱۸-۹۲۶ ق/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰م) در مقام ناظر قشون انجام وظیفه می‌کرد و احتمالاً تا ۹۶۰ ق نیز عهده‌دار این کار بوده است (زیدان، ۳۲۲/۳). هیچ یک از مآخذ معاصر وی و تحقیقات اخیر دربارهٔ زندگی او آگاهی مشروحی به دست نمی‌دهند. عمدهٔ اشتهار او به سبب تألیف کتابهای متعدد در زمینهٔ تاریخ، جغرافیا و نجوم است که برخی از آنها عبارتند از:

الف ـ کتابهای تاریخی و جغرافیایی: ۱. *تاریخ السلطان سلیم مع قانصوه الغوری* (خدیویه، همانجا) یا *تاریخ سلطان سلیم الاول* (بغدادی، هدیه، همانجا) یا *واقعة السلطان سلیم خان مع السلطان قانصوه الغوری و طومان بای* (سید، ۲(۲)/۲۷) که تاریخ فتح مصر به دست عثمانیان و جنگهای آنان با قانصوه غوری و طومان بای را شامل می‌شود. خلاصه‌ای از آن نیز تحت عنوان *واقعات السلطان سلیم خان* نوشته شده و نسخ خطی آن در انگلستان، مونیخ، وین و گوتا موجود است (GAL, II/384, 385). جرجی زیدان (همانجا) این کتاب را که نام دیگر آن *سیرة سلیم خان و الجراکسة و ماجری بینهم مع قانصوه* است (خدیویه، همانجا) به عنوان کتابی مستقل معرفی کرده است که درست به نظر نمی‌رسد. این کتاب با نام *تاریخ السلطان سلیم خان بن السلطان بایزید خان مع قانصوه الغوری* در ۱۲۷۸ ق/ ۱۸۶۱م در قاهره چاپ سنگی شده است (شوربجی، ۲۲۱). ۲. *تحفة الملوک و الرغائب لمافی البرو البحر من العجائب والغرائب*، در جغرافیای عمومی که نسخه‌ای از آن در اسکندریه محفوظ است (زیدان، همانجا؛ *الفهرس التمهیدی*، ۳۶۴).

ب ـ کتب نجومی: ۱. *المقالات و حل المشکلات فی علم الخط و الرمل* (بغدادی، *ایضاح*، ۵۳۳/۲) یا *کتاب المقالات و حل المشکلات*، شامل یک مقدمه و ۳۱ مقاله و مؤخره (ظاهریه، ۲۹۴). نسخه‌های خطی آن در ظاهریه (همانجا) و خدیویه (خدیویه، ۳۷۲/۵) موجود است. ۲. کتاب *قانون الدنیا* در جغرافیا و هیأت. نسخهٔ خطی آن در کتابخانه توپکاپی استانبول نگاهداری می‌شود (TS, III/591). نام دیگر آن قانون

النجامة است (زرکلی، ۱۷۴/۱). ۳. *الشرح الوافی فی اصول علم الرمل* (*دلیل الکتاب*، ۲۲). ۴. *الذهب الابریز المحمّر فی اقتفاء علم الرمل والاثر* (حاجی خلیفه، ۸۲۸/۱).

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دلیل الکتاب المصری*، الهیئة المصریة العامة للکتاب، قاهره، ۱۹۷۶م؛ زرکلی، *اعلام*؛زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شوربجی، محمد جمال الدین، *قائمة باوائل المطبوعات العربیة المحفوظ بدارالکتب*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ ظاهریه، خطی (علم الهیئة و ملحقاته)؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، معهد المخطوطات المصورات؛ نیز: GAL; TS.

اصغر سید وفائی

اِبْنِ زولاق، ابومحمد حسن بن ابراهیم بن حسین بن حسن بن علی بن خالد بن راشد بن عبدالله بن سلیمان بن زولاق مصری لیثی (۳۰۶ ـ ۳۸۶ ق/ ۹۱۹ ـ ۹۹۶ م)، فقیه و محدّث. برخی در گذشت او را ۳۸۹ ق نوشته‌اند (یاقوت، *ادبا*، ۲۲۶/۷؛ ذهبی، ۴۶۳/۱۶؛ صفدی، ۳۷۰/۱۱). او در جوانی به حدیث و تاریخ روی آورد و حدیث را از ابو جعفر طحاوی فراگرفت. ابن زولاق در ۳۳۰ ق به دمشق رفت. (ذهبی، همانجا) و پس از حضور در مجالس درس محدّثان و راویان آن دیار به مصر بازگشت و مدتی عهده‌دار امر قضا شد، اما چون شیفتهٔ تاریخ و گردآوری رویدادهای آن بود، بیشتر عمر را بر سر این کار گذاشت.

ابن حجر عسقلانی پس از بیان این نکته که ابن زولاق از جمع کثیری استماع حدیث کرده و تصانیف او را گواه بر این امر دانسته است، گفته که ابن اعین الغزال به ناحق او را، به دلیل ابراز تشیع نسبت به فاطمیان، نکوهش و تکذیب کرده است (۱۹۱/۲) که با توجه به تألیفات او، تشیع وی بعید نمی‌نماید. امین (۶۲۵/۴ ـ ۶۲۶) که زندگی نامهٔ نسبتاً کاملی از ابن زولاق به دست داده است، با استناد به همین قول ابن حجر، ابن زولاق را شیعه دانسته و می‌گوید که احتمالاً دوازده امامی بوده است.

آثار: نوشته‌های ابن زولاق از منابع عمده و اصیل تاریخ سده‌های نخستین مصر اسلامی به‌ویژه دوره‌های اخشیدی و فاطمی است. البته بیشتر این آثار از میان رفته، اما پیش از آن، از مآخذ مؤلفان تاریخ بوده است. از کتابهای او جز چند نسخهٔ خطی ناقص (خدیویه، ۶/۵ ـ ۷؛ ازهریه، ۳۱۹/۵) در دست نیست. مؤلفان آثار بسیاری را به او نسبت می‌دهند: *اتمام اخبار امراء مصر للکندی* (مقریزی، *اتّعاظ*، ۱۴۶)؛ ذیل *اخبار قضاة مصر* کندی، در اخبار قاضیان مصر که از ۲۴۶ ق با ترجمهٔ احوال قاضی بکار بن قتیبه آغاز می‌شود و به رجب ۳۸۶ ق در احوال محمدبن نعمان قاضی فاطمی پایان می‌یابد (ابن خلکان، ۹۱/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۸/۱). بر همین کتاب کندی، ابن حجر و شاگردش سخاوی ذیلهایی نوشته‌اند (حاجی خلیفه، ۳۰۱/۱)؛ *اخبار سیبویه المصری* که افزون بر شرح احوال، برخی از اشعار و لطایف و کلمات قصار سیبویه را آورده است (از هریه، خدیویه، همانجاها؛ بروکلمان، ۸۴/۳)؛ *العیون الدعج فی حلی دولة بنی طغج* که ابن سعید مختصر آن را در المغرب فی حلی المغرب نقل کرده است (شیال، ۱۴۶)؛ *الموازنة بین مصر و بغداد* (ابن ظهیره، ۱۳۱)؛ *تاریخ الکبیر علی السنین* (ابن شاکر، ۱۷۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۲۶/۷). بروکلمان (همانجا) معتقد است که این کتاب تاریخ مصر تا ۴۹ ق/ ۶۶۹ م را در بر دارد؛ *تاریخ مصر* (دواداری، ۴/۶) یا *تاریخ مصر و فضائلها* (دوسلان، I/330)؛ *سیرة ابن طولون* (سخاوی، ۱۸۳)؛ *سیرة العزیز* (ابن شاکر، همانجا)؛ *سیرة المعزلدین الله* که اهمّ مؤلفات اوست و مقریزی بخش عمدهٔ کتاب خود را از آن گرفته است (شیال، همانجا)؛ *سیرة جوهر* (یاقوت، *ادبا*، ابن شاکر، همانجاها؛ قس: بروکلمان، همانجا که نام کتاب را *سیرة القائد* جوهر ضبط کرده است)؛ *سیرة خمارویه* (سخاوی، همانجا)؛ *سیرة کافور*؛ *سیرة محمد بن طغج الاخشید* (یاقوت، *ادبا*، همانجا؛ ابن شاکر، همانجا)؛ *فضایل مصر و اخبارها* (سخاوی، ۲۷۷). روزنتال (ص ۱۷۸) انتساب این کتاب را به ابن زولاق، به دلیل ضعف تألیف، مورد انتقاد قرار داده و نیز معتقد است (همانجا، حاشیهٔ ۹۴) چهار کتابی که بروکلمان (۸۳/۳ ـ ۸۴) از ابن زولاق دانسته است «به ظاهر همه یکی یا کاملاً شبیه یکدیگر است...». دوسلان (همانجا) این اثر را مختصر یک کتاب مفصل دیگر دانسته است: *فی فضائل مصر و النیل* (آلوارت، V/422)؛ کتاب *فی خطط مصر* که نام آن در غالب منابع آمده است؛ *کواکب* در احوال خاندان ماذرایی (ویت، حاشیهٔ *خطط*، ۲(۱)/۶۶). نام دیگر این کتاب *سیرة الماذر أیتین* است (ابن شاکر، ۱۷۲؛ یاقوت، *ادبا*، همانجا).

آثار ابن زولاق، چنانکه اشاره شد، توجه مورخان و نویسندگان بعدی را به خود جلب کرده است. اینان گاه به صراحت و با ذکر نام و اغلب بدون ذکر نام مطالب خود را از نوشته‌های ابن زولاق گرفته‌اند، برای نمونه یاقوت در *معجم البلدان* در ۸ مورد، ابن خلکان در ۴ مورد، دواداری در ۲ مورد، ابن دقماق در ۳ مورد، مقریزی در *اتّعاظ* در ۴ مورد و در *خطط* نیز در ۴ مورد، ابن ظهیره در ۲۰ مورد، حرّ عاملی در ۱ مورد، ابن حجر در ۳۶ مورد به نوشته‌های ابن زولاق استناد جسته‌اند، علاوه بر اینها ویت (ص 82) معتقد است که ابن میسر هم از ابن زولاق بسیار نقل کرده و تقریباً تمامی گزارش مربوط به سالهای ۳۶۲ تا ۳۶۵ ق را از وی گرفته است. برخی نیز ابن سعید و ابن حجر را، پس از مقریزی، از مؤلفانی دانسته‌اند که بیش از دیگران از ابن زولاق نقل کرده‌اند (EI^2).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ـ ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ابن ظهیره، محمدبن محمد، *الفضائل الباهرة فی محاسن مصر و القاهرة*، به کوشش مصطفی السقاء و کامل المهندس، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۰۴۳ ق/ ۱۹۸۲ م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم النجار، قاهره، دارالمعارف؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط و اکرم

البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ روزنتال، فرانتس، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ شیال، جمال‌الدین، حاشیه بر *اتعاظ الحنفاء*(نک: مقریزی در همین مآخذ)؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ همو، *خطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱ ـ ۱۹۲۴م؛ ویت، گاستون، حواشی بر خطط (نک: مقریزی در همین مآخذ)؛ یاقوت، *ادباء*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; EI²; *De Slan*; wiet, Gaston, «Compte rendu d'Ibn Muyassar, Annales d' Egypte», 1621, vol. XVIII.

عبدالمحمد روح‌بخشان

اِبْنِ زُهْر، لقب افراد خاندانی منسوب به إیاد بن مَعَدّبن عدنان که در سده‌های ۴ تا ۷ ق/ ۱۰ تا ۱۳ م، فقیهان، پزشکان، ادیبان و وزیرانی نامدار از آن برخاستند. شاخهٔ اسپانیایی این خاندان از آغاز سدهٔ ۴ ق در جَفْن شاطبه، واقع در اندلس شرقی، اقامت گزیدند. نیای این خاندان زُهْر نام داشته، از این‌رو افراد آن به ابن زهر شهرت یافته‌اند (سارتن، ۲(۱)/۱۳۱۴). آنان بعدها به دیگر شهرهای اندلس و مراکش انتقال یافتند، چنانکه آثار خانه‌های آنان تا ۶۴۵ ق/ ۱۲۴۷م که مسیحیان بر شاطبه تسلط یافتند، برجای بوده است (ابن ابار، ۳۳۴/۱). افراد این خاندان در چند نسل متوالی به مدارج علمی و مناصب مهم سیاسی دست یافتند (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۱۴؛ ابن خلکان، ۴۳۴/۴) و پزشکان آنان که مایهٔ افتخار مغربیان بودند (ابن ابار، همانجا)، در دربارهای سلاطین و امرای بنوعباد، مرابطون و موحدون در اندلس و مراکش به خدمت اشتغال داشتند. افراد مشهور خاندان ابن زهر اینانند:

۱. **ابوبکر محمدبن مروان بن زهر ایادی** (۳۳۸ ـ ۴۲۲ ق/ ۹۴۹ ـ ۱۰۳۱ م)، محدث، فقیه مالکی و وزیر در اشبیلیه[1]. وی در قرطبه از ابوبکر محمدبن معاویهٔ قرشی اموی، ابوابراهیم اسحاق بن ابراهیم، ابوبکر بن زرب، ابوعلی قالی بغدادی و دیگران روایت شنید و نقل کرد (ابن بشکوال، ۵۱۴/۲). دیگر شیوخ وی را قاضی عیاض (۷۴۷/۴) وذهبی (سیر، ۴۲۲/۱۷) نام برده‌اند. کسانی چون ابوالمظفر ابن سلمهٔ طلیطلی، حاتم بن محمد، ابوعبدالله محمدبن حصار خولانی، ابن فرات بطلیوسی و جمعی دیگر از وی روایت کرده‌اند (همانجا). ابن زهر به هنگام قیام ابوالقاسم بن عباد در اشبیلیه برجان خود بیمناک شد و به طلیطله رفت و مدتی در آنجا به تدریس فقه مشغول شد. پس از آن به حدود شرقی اندلس رفت و در ۸۶ سالگی در شهر طلبیره[2] درگذشت. پس از مهاجرت وی، از اشبیلیه بنوعباد اموال او را تصرف کردند (قاضی عیاض، ابن بشکوال، همانجاها). در منابع تنها یک اثر با عنوان *فهرسة* به وی نسبت داده‌اند (ابن خیر، ۴۳۵).

۲. **ابومروان عبدالملک بن محمدبن مروان‌بن زهر** (د ح ۴۷۰ ق/ ۱۰۷۷ م)، فقیه و طبیب اشبیلی. از تاریخ تولد و استادان وی آگاهی در دست نیست، ولی نوشته‌اند که نخست به شیوهٔ پدر به تحصیل فقه وحدیث و علوم قرآنی پرداخت، اما بعد به علوم دیگر علاقه‌مند شد (ابن ابار، ۶۰۶/۳) و به عزم زیارت به مشرق سفر کرد و در مصر و قیروان به فراگیری دانش پزشکی پرداخت و مدتی طولانی در این دو شهر سکنی گزید (همانجا)، اما به گفتهٔ ابن خلکان (۴۳۶/۴ ـ ۴۳۷) وی نخست به بغداد رفت و در آنجا ریاست پزشکان یافت، آنگاه رهسپار مصر و قیروان شد و سپس به شهر دانیه[3] در اندلس بازگشت و در آنجا مورد احترام مجاهد عامری (حک ۴۰۷ ـ ۴۳۲ ق/ ۱۰۱۶ ـ ۱۰۴۱ م) امیر دانیه قرار گرفت. ابومروان در پزشکی شهرتی بسزا یافت و سرآمد پزشکان روزگار خود شد (ابن ابار، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/ ۱۰۴). او نخستین فرد از خاندان ابن زهر بود که به پزشکی روی آورد و موجب شد که فرزندان و اعضای این خاندان نیز پس از او به این فن بپردازند (عنان، ۴۷۳/۱). یکی از آراء عجیب و مخالف نظر عمومی او این بود که حمام با آب گرم را روا نمی‌دانست، زیرا معتقد بود که بدن را بدبو می‌کند و ترکیب خلطها را برهم می‌زند (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

ابومروان در دانیه درگذشت (ابن خلکان، ۴۳۷/۴) و در مقابل جامع قدیم آن شهر به خاک سپرده شد. گرچه ابن ابار (همانجا) نوشته است که در ۶۳۳ ق/ ۱۲۳۵ م که در این شهر به قضا اشتغال داشته، به رغم جست وجوها نتوانسته است مدفن او را بیابد. ابن ابی اصیبعه (همانجا) بر آن است که وی به اشبیلیه بازگشت و در همانجا درگذشت.

۳. **ابوالعلاء زهربن عبدالملک** (د ۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱ م)، پزشک و وزیر اشبیلی. در منابع لاتین نام وی به صورتهای گوناگون که همگی تحریف نام، کنیه و لقب اوست، آمده است (نک: EI²).

از تاریخ تولد وی آگاهی در دست نیست، اما نوشته‌اند که در اشبیلیه زاده شد (همانجا). ادبیات و طب را نزد پدر آموخت (صفدی، *الوافی*، ۲۲۵/۱۴)، سپس به قرطبه سفر کرد و در آنجا از ابوعلی غسانی دانش آموخت. همو بود که به ابوالعلاء توصیه کرد که از ابوبکربن مفوز و ابوجعفر بن عبدالعزیز به استماع حدیث بپردازد. او احادیث مسلسله را نیز از ابومحمد عبدالله بن ایوب فرا گرفت و با ابومحمد حریری بصری (صاحب *مقامات*) مکاتبه داشت (ابن ابار، ۳۳۴/۱). گویا وی نزد ابوالعیناء مصری نیز دانش آموخته است (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/ ۱۰۵). کسانی چون ابومروان و ابوبکر فرزند و نواده‌اش نیز از او حدیث شنیده‌اند. ابن بشکوال نیز از او حدیث شنیده و اجازهٔ روایت یافته است (ابن ابار، ۳۳۵/۱). از دیگر شاگردان نامدار او ابوعامربن‌یَنَّق‌شاطبی شاعر اندلسی (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و ابوالخطاب بن دحیهٔ اندلسی (عامری، ۴۱۷) را می‌توان نام برد. ابوالعلاء نخست به دربار معتمد بن عباد آخرین فرمانروای عبادی اشبیلیه راه یافت (سارتن، ۲(۱)/۱۳۱۴)، اما پس از غلبهٔ دولت مرابطون در ۴۸۴ ق/ ۱۰۹۱ م و استقرار حکومت یوسف بن تاشفین، به خدمت او درآمد و مقامی بلند و به روایتی وزارت یافت (مقری، ۱۳/۳،

1. Sevilla
2. Talavera
3. Denia

۴/۴۰۰؛ EI²؛ قس: ووستنفلد، I/89-90)، ولی در منابع متقدم اشاره‌ای به وزارت او نشده است؛ گرچه ابن دحیه (ص ۲۰۳) از او به عنوان وزیر یاد کرده، اما اشاره‌ای به اینکه وزیر امیران مرابطی بوده، نشده است. براساس نوشتهٔ ذهبی (سیر، ۱۹/۵۹۶) ابوالعلاء با پرداخت مالی بسیار به سلطان، به حکمرانی شهر خویش رسید. دیگران نیز به نفوذ و منزلت والای او در دستگاه مرابطون اشاره کرده و نوشته‌اند که تعیین حاکمان ولایات با نظر او انجام می‌گرفت و شهود محاکم قضایی نیز با حکم وی منصوب می‌شدند (ابن عذاری، ۴/۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۴). شاید مراد ابن ابار (۱/۳۳۵) که نوشته است وی به حکمرانی شهر خود دست یافت، همین معنی بوده باشد. اما نفوذ و مقام او موجب شد که حسادت و کینهٔ رقیبانش تحریک شود و شاید از این‌رو بود که فتح‌بن خاقان نویسندهٔ کتاب *قلائد العقیان* در نامه‌ای به علی‌بن یوسف‌بن تاشفین از مداخله و نفوذ بیش از حد ابوالعلاء انتقاد کرده است (مقری، ۳/۱۳ - ۱۴). گویا همین سخنان سبب شد که وقتی میان ابوالعلاء و شخصی به نام زهری در ۵۱۱ق اختلافی پیش آمد و هر دو برای سعایت از دیگری نزد علی‌بن یوسف شتافتند، او هر دو را به مراکش تبعید کرد (ابن عذاری، همانجا).

موقعیت علمی: ابوالعلاء به سبب شوق وافری که به فراگیری پزشکی داشت، از چنان مهارتی برخوردار شد که پزشکان پیش از خود را تحت‌الشعاع قرار داد و مایهٔ افتخار مغربیان گردید (ابن ابار، ۱/۳۳۴). شیوهٔ مخصوص وی در تشخیص بیماریها که از راه مشاهدهٔ ادرار و گرفتن نبض بیماران انجام می‌گرفت، نشان دهندهٔ توانایی ابوالعلاء در این علم است و موجب شهرت روزافزون وی شد، چندانکه داستانها از مهارت و حذاقت او در درمان بیماریها آورده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۴). ظاهراً همین شهرت بسیار که مایهٔ تکبر او شده بود، سبب گردید که وقتی کتاب *قانون* ابن سینا را به وی دادند، آن را مطالعه کرد، ولی به کتابخانهٔ خود وارد نساخت و به نکوهش از آن پرداخت و گفته‌اند که بر حواشی سفید آن برای بیماران نسخه می‌نوشت (همو، ۳(۱)/۱۰۴ - ۱۰۵). صفدی بر آن است که ابن زهر البته کسی نبوده که از اهمیت و ارزش *قانون* غافل مانده باشد، و آن کار را فقط از روی حسادت و تکبر کرده است (*الوافی*، ۴/۴۳). با اینهمه نمی‌توان گفت که ابوالعلاء کاملاً اهمیت این کتاب را دریافته بوده است و گرنه در مقام رد «ادویهٔ مفردهٔ» آن برنمی‌آمد.

ابوالعلاء در شعر نیز دستی داشته است (صفدی، *الوافی*، ۱۴/۲۲۵؛ ذهبی، *العبر*، ۲/۴۲۵). ابیاتی از اشعار وی را ابن ظافر (صص ۳۱۰ - ۳۱۱)، ابن ابار (۱/۳۳۵) و ابن ابی اصیبعه (۳(۱)/ ۱۰۵ - ۱۰۶) آورده‌اند. او در لغت نیز صاحب‌نظر بوده است. حتی نوشته‌اند که اشعار ذوالرُّمّة را که یک سوم علم لغت به‌شمار می‌رود، از حفظ داشته است (عامری، ۴۱۷). ابوالعلاء را شاعرانی چون ابوالحکم عمروبن مذحج اشبیلی و ابوعبدالله محمدبن عبدالرحمن‌بن خلصهٔ لخمی بلنسی مَدح کرده‌اند (ابن سعید، ۱/۲۳۹؛ ابن شاکر، ۱۲/۱۷۱).

ابوالعلاء بر اثر غدهٔ چرکینی که بین دو کتف وی درآمد، در قرطبه درگذشت. جنازهٔ وی به اشبیلیه انتقال یافت (ابن‌دحیه، ۲۰۳؛ ابن‌ابار، همانجا) و در بیرون باب الفتح به خاک سپرده شد (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۵).

آثار: کتابها و رسالاتی به ابوالعلاء نسبت داده‌اند:

الف - *جامع اسرار الطب*، کتابی پزشکی دربارهٔ فیزیولوژی انسان به‌ویژه دستگاه گوارش، درمان و پرهیز و رژیم غذایی است. نسخه‌ای از این کتاب در مراکش موجود است (GAL, S, I/889). به همراه این کتاب، دو رسالهٔ دیگر نیز موجود است. رسالهٔ اول دستور نامه‌ای برای ساختن شربتها، معجونها و دیگر ترکیبات دارویی است. این رساله اگر همان *الجامع فی الاشربة* باشد، از فرزند وی ابو مروان است، اما حمارنه (۱(۲)/۳۹۰) آن‌را رساله‌ای دیگر دانسته است. رسالهٔ دوم *الشفاء من الامراض و العلل* نام دارد که دربارهٔ تشخیص و درمان بیماریهاست. این رساله بی‌گمان اثر ابوالعلاء است که به شاهزادهٔ مرابطی، منصور ابوالعباس احمد تقدیم شده و شامل ۴۰ گفتار است (همانجا).

ب - *مجربات*. ابن ابی اصیبعه (۳(۱)/۱۰۶) آن را دوبار ذکر کرده و ظاهراً یکی بیش نیست. این کتاب با توجه به نسخه‌های موجود احتمالاً همان *الخواص* است که ابن ابی اصیبعه (همانجا) از ابوالعلاء دانسته و به نامهای *خواص الحیوان*، *جمع للفوائد الصحیة من الخواص المجربة*، *فوائد المنتخبة*، *الفوائد المجربات فی خواص المعدن و النباتات و الحیوانات* و *الخواص الصحیة المجربة* معرفی شده است که با توجه به تطبیق نسخ معرفی شده، همهٔ آنها نام یک کتاب است. موضوع کتاب چنانکه از نام آن پیداست، اثرات و فواید دارویی اعضای حیوانات، نباتات، درختان، میوه‌جات و سنگهاست. مطالب کتاب به ترتیب الفبا تنظیم و در آن از آراء حکما و پزشکان معروف استفاده شده است. نسخه‌های متعددی از این کتاب در دست است از آن جمله: در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (شورا، ۴/۲۶۲)، کتابخانهٔ ملی (ملی، ۱۰/۴۰۴) و نیز ترجمه‌ای از آن به زبان فارسی در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱۱/۲۴۲۲). نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ مولوی محمد شفیع در پاکستان در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۹۳ موجود است (شفیع، ۴۷۷). نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۶/۲۶) نگهداری می‌شود (برای نسخ دیگر، نک: GAL, I/640; GAL, S, I/889).

ج - *النکت الطبیة* (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۶). با تطبیق کتاب منتشر شدهٔ *التذکرة* و مطالبی که هوار (صص 383-381) از کتاب *النکت* بیان کرده، معلوم می‌شود که این دو کتاب یکی است. اصل کتاب *التذکرة* از ابوالعلاء نیست، بلکه از فرزند او ابومروان است.

د - *الایضاح بشواهد الانتضاح* (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۶). در پاسخ به انتقادهای ابن رضوان به کتاب *المدخل الی الطب* حنین‌بن اسحاق است. حاجی خلیفه از آن با عنوان *الایضاح فی الطب* یاد کرده

است (۵۱۵/۱)، امالکلرک از وجود نسخه‌ای از این کتاب اظهار بی اطلاعی کرده است (II/86)

هـ ـ حل شکوک *الرازی علی کتب جالینوس* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). کتابی به نام *التبیین فی قطع الشک بالیقین انتصاراً لجالینوس من الشکوک المنسوبة لابی بکر الرازی* در کتابخانهٔ عبدلیهٔ تونس به شمارهٔ ۱/۲۸۶۷ موجود است، که گویا همین کتاب ابن‌زهر است (منجد، ۲۵۹).

و ـ *مقالة فی الرد علی ابی علی بن‌سینا* (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

ز ـ *مقالة فی سبطة لرسالة الکندی فی ترکیب الادویة* (همانجا؛ برای دیگر آثار منسوب به او و نسخ آنها، نک: فلوگل، 529-II/520؛ دوسلان، 528؛ GAL, I/640؛ کحاله، ۲۶۲).

۴. **ابو مروان عبدالملک‌بن زهر** (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م)، پزشک و وزیر اشبیلی و مهم‌ترین شخصیت این خاندان. هیچ‌یک از نویسندگان متقدم تاریخ تولد او را ذکر نکرده‌اند، اما نویسندگان معاصر، آن‌را میان سالهای ۴۸۴ و ۴۸۷ق دانسته‌اند (خوری، ۷۸۷،۷۸۱؛ لکلرک، II/87). در منابع هرجا که از ابن‌زهر به‌طور مطلق سخن رفته، مراد همین ابومروان عبدالملک بوده است (سارتن، ۲(۱)/۱۳۱۵). در منابع پزشکی اروپایی نام ابومروان بن‌زهر[1] نیز تحریف شده است (دورانت، ۴(۲)/۳۰۰).

ابن‌زهر نخست نزد پدر خود به فراگیری دانش پزشکی پرداخت و در این فن مهارت بسیاری کسب کرد و صاحب نظر شد. او دیگر علوم چون ادبیات و فقه را نزد ابومحمد ابن عذب فرا گرفت و ابومحمد حریری بصری نویسندهٔ کتاب *مقامات* از بغداد از راه مکاتبه به او و پدرش اجازه داده است (ابن‌ابار، ۶۱۶/۳)، اما ابومروان که بیشتر همت خود را صرف آموزشهای نظری و عملی پزشکی کرده بود، از همان دوران نوجوانی همراه پدر خود در عیادت بیماران و درمان آنها شرکت می‌کرد و از وی شیوهٔ شناخت بیماریها و ساخت داروها را فرا می‌گرفت. ابن‌زهر به تصریح خود در همان دورهٔ ابتدای آموزش پزشکی نزد پدر خود سوگند نامهٔ پزشکی یاد کرده است (*التیسیر*، ۹۷،۱۷۰،۱۹۷،۲۰۸،۲۴۶،۲۵۱،۳۲۳،۳۲۵،۴۷۳،۴۸۰،۴۸۲). او که در این رشته از مهارت فوق‌العاده‌ای برخوردار شده و تجربیات گرانقدری به‌دست آورده بود، به زودی در مجامع علمی و میان دانشمندان آن دیار از شهرت بسیاری برخوردار شد، چنانکه طالبان فن پزشکی برای تحصیل نزد او می‌شتافتند. بزرگ‌ترین شاگردان وی در این فن عبارتند از: ابوالحسین‌بن اسدون معروف به مصدوم، ابوبکربن ابوالحسن ابومحمد شذونی و ابوعمران بن ابوعمران (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۹).

نخستین ارتباط وی با امرای مرابطون در ایام جوانی وی بوده است که از اشبیلیه به قرطبه فراخوانده شد تا به درمان علی بن‌یوسف ابن تاشفین بپردازد (ابن‌زهر، همان، ۳۸ـ۳۹). گویا این ملاقات در ۵۰۱ق/۱۱۰۸م انجام گرفته است (عربی خطابی، ۲۷۸/۱). ابن‌زهر پس از آن به خدمت دولت مرابطون درآمد و مقام و منزلتی یافت و ثروتی بسیار به دست آورد (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۰۷). او در دستگاه امیر ابراهیم‌بن یوسف‌بن تاشفین والی اشبیلیه به خدمت اشتغال داشت و مورد احترام بود و در ۵۱۵ق/۱۱۲۱م کتاب *الاقتصاد* را به ابراهیم‌بن یوسف اهدا کرد (EI^2)، اما به گفتهٔ ابن‌عذاری (۶۵/۴ـ۶۶) وی در ۵۱۱ق یعنی ۴ سال پیش از تاریخ یاد شده به دستور ابوحفص عمربن یوسف‌بن تاشفین که از جانب علی بن‌یوسف، برادرش، به عنوان والی اشبیلیه منصوب شده بود، در مراکش (عربی خطابی، ۲۷۹/۱) به زندان افکنده شد. بنابراین وی باید پس از این تاریخ آزاد شده و به خدمت ابراهیم‌بن یوسف در آمده باشد. خود ابن‌زهر در کتاب *التیسیر* (صص ۲۰۶،۲۳۳،۲۳۴،۲۵۱،۲۷۷،۲۸۵) اشاره کرده است که علی‌بن یوسف‌بن تاشفین به سبب کینه و عداوتی که نسبت به پدر او داشت، او را به زندان افکند و ناراحتیهای بسیار برای آن‌دو فراهم آورد. ظاهراً بعدها نیز دیگر بار به زندان افکنده شد. زیرا در ۵۳۵ق/۱۱۴۰م شخصی به‌نام ابوالحکم ابن غِلِنْدُه در زندان مصاحب وی بوده و از او پزشکی آموخته و کتاب *الاقتصاد* وی را نزد او خوانده است (ابن‌ابار، همانجا). او در دورهٔ زندان نیز به تدریس و طبابت اشتغال داشته و حتی نزدیکان علی بن یوسف را معالجه کرده است (ابن‌زهر، همان، ۲۰۶،۲۷۷،۲۷۸،۲۸۵).

ابن زهر پس از بر سر کار آمدن دولت موحدون به مؤسس آن عبدالمؤمن (د ۵۵۸ ق/ ۱۱۶۳م) پیوست و به عنوان پزشک مخصوص و وزیر مشاور وی برگزیده شد. پیوستن او به عبدالمؤمن بر شهرت، اعتبار و ثروت وی افزود و از نفوذ بسیاری برخوردار شد. ابن زهر در مقابل احترامی که عبدالمؤمن در حق وی روا می‌داشت، کتابهای *التریاق السبعین* و *الاغذیة* را به نام او تألیف کرد و در مقام پزشک معالج شربتهایی برای وی می‌ساخت که در نوع خود بی‌نظیر بودند (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/ ۱۰۷ـ۱۰۸؛ حمارنه، ۱(۲)/۳۸۹). در همین دوره وی با ابن رشد اندلسی آشنایی پیدا کرد. این آشنایی به دوستی تبدیل شد و ابن زهر کتاب *التیسیر* را به خواهش او تألیف کرد. ابن رشد نیز وی را بسیار تحسین کرد و بزرگش شمرد (ابن ابار، همانجا) و حتی او را بزرگ‌ترین پزشک جهان پس از جالینوس دانست (دورانت، ۴(۲)/۳۰۱). ابن رشد در پایان کتاب *الکلیات* (ص ۲۳۰) خویش از ابن زهر و کتاب *التیسیر* او یاد کرده و نوشته که این کتاب را از ابن زهر عاریه گرفته و استنساخ کرده است. وی همچنین به طالبان پزشکی توصیه کرده که به این کتاب که بهترین اثر در نوع خود است، مراجعه کنند.

دربارهٔ مقام علمی ابن زهر در منابع اسلامی و اروپایی بسیار سخن گفته‌اند. ابن ابار (همانجا) مهارت و مقام علمی وی را ستوده و حتی او را در پزشکی از پدرش برتر شمرده است. ابن ابی اصیبعه

1. Abhomeron Avenzoar

(۳(۱)/۱۰۸) او را در شناخت و ساخت داروهای مفرده و مرکبه و شیوه‌های درمان ماهر دانسته و حکایاتی از چگونگی درمانهای او ذکر کرده که نشان دهندهٔ توانایی علمی و تبحر و مهارت وی در این فن است. برخی او را در شمار بزرگ‌ترین پزشکان غرب اسلامی دانسته‌اند. وی برخلاف بسیاری از پزشکان جهان اسلام، بیشتر یک طبیب بود و همهٔ آثار وی در همین زمینه است. ابن زهر از بزرگ‌ترین پزشکان در طب بالینی به شمار می‌رود. وی با اینکه پیرو نظریهٔ جالینوس بود، اما تمایل شدید به تجربه وی را ممتاز می‌ساخت و از راه مشاهده و آزمایش به اندیشه‌های بدیع بسیاری دست یافت. همچنین وی را قدیمی‌ترین انگل‌شناس بزرگ پس از الکساندر ترالسی و نخستین معرف انگل مولد جرب معرفی کرده و ستوده‌اند؛ گرچه اشاره کرده‌اند که در این مورد احمد طبری پزشک مسلمان بر وی مقدم بوده است (سارتن، ۲(۱)/ ۱۳۱۵-۱۳۱۷؛ حمارنه، ۱(۲)/ ۳۸۹). او خود در مقدمهٔ کتاب *التیسیر* (ص ۱۲) به اهمیت تجربه در پزشکی اشاره کرده و بارها تصریح کرده است که مطالب و نظریات خویش را از راه تجربه به دست آورده است. وی همچنین اشاراتی در همین کتاب (صص ۴۹-۵۰) به انگل مولد جرب دارد. ابن زهر با تفصیلی بیش از پیشینیان به توصیفات بالینی پرداخته است و غده‌های میان پرده (غده‌های میان سینه) و پیدایش بثورات چرکی در روی غشای خارجی قلب، فلج گلو، جرب، تورم گوش میانی وورم روده را وصف کرده است. وی به زیان‌بخش بودن هوای متصاعد از مرداب به خوبی آگاه بود، از این رو اهمیت هوای خوب و پاک را برای تندرستی مورد تأکید قرار می‌داد. وی از هواداران کالبدشکافی بود و خود استخوان مردگان را مورد پژوهش قرار می‌داد (سارتن، ۲(۱)/ ۱۳۱۶-۱۳۱۷؛ حمارنه، ۱(۲)/ ۳۸۹). ابن زهر بر آن بود که درمان دارویی باید متناسب با جهت تکون مرض باشد و تجویز داروی ساده و مرکب را با مقدار کم باید شروع کرد و سپس به تناسب نتیجه‌ای که حاصل می‌شود؛ به تدریج بر میزان آن افزود. در مورد داروها نیز توصیه می‌کرد که باید با موادی مخلوط شود که از یک سو دارو را به اندامهای رنجور برساند و از سوی دیگر عوارض زیان‌بخش آنها را خنثی کند؛ و معتقد بود که اگر دارو را با عسل یا قند مخلوط کنند، به کبد می‌رود و کبد در مقابل این مواد حساس است (ابن زهر، «التذکرة»، ۲۹۰-۲۹۱). این توصیه‌های عملی پیشرفت دانش پزشکی را بر مبنای مشاهدهٔ دقیق آثار درمانی که با احتیاط انجام می‌گرفته و اساساً تجربی بود، بنیان نهاد و این خود اصولاً روشی مثبت و قابل تقدیر است.

بعضی از نویسندگان مانند میخائیل غزیری[1] ابن زهر را یهودی دانسته‌اند، اما ووستنفلد این گمان را مردود دانسته است (خوری، ۸۱۳-۸۲۳)، چنانکه از آثار خود وی نیز آشکارا اسلام وی معلوم می‌شود (مثلاً: *التیسیر*، ۷). ابن زهر پس از عمری که به آموزش و طبابت و نوشتن کتب پزشکی اشتغال داشت، سرانجام مانند پدرش به غده‌ای چرکین گرفتار شد (EI^2) و در اشبیلیه (ابن ابار، همانجا) یا در مراکش (بالنسیا، ۴۷۱) درگذشت و جنازهٔ وی به اشبیلیه منتقل شد و در بیرون دروازهٔ الفتح به خاک سپرده شد.

آثار چاپی:

الف ـ *التذکرة فی الدواء المسهل*،که به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (۳(۱)/۱۰۹) برای فرزند خود ابوبکر نوشته است و گابریل کولن آن را همراه با ترجمهٔ فرانسوی در ۱۹۱۱م با عنوان *التذکرة* منتشر کرده است. وی تذکر داده که ابن ابی اصیبعه به اشتباه این اثر را به ابومروان نسبت داده، اما پس از کشف دو نسخهٔ خطی *التذکرة* در کتابخانهٔ پادشاهی رباط معلوم شد که این کتاب بی‌گمان از ابومروان است (عربی خطابی، ۲۸۳/۱، ۲۸۶، ۲۸۷). این کتاب بار دیگر به کوشش محمدعربی خطابی ضمن کتاب *الطب والاطباء فی الاندلس الاسلامیة* (۲۸۹/۱-۳۰۳) در بیروت (۱۹۸۸م) چاپ شده است.

ب ـ *تفضیل العسل علی السکر* ، به کوشش محمد عربی خطابی ضمن کتاب *الطب والاطباء* (۳۱۰/۱-۳۱۷) در بیروت (۱۹۸۸م) چاپ شده است. چنانکه از نام کتاب پیداست مؤلف کوشیده است، ثابت کند که عسل در ساختن داروهای پزشکی برتر از قند و مؤثرتر از آن است.

ج ـ *التیسیر فی المداواة والتدبیر*، معروف‌ترین کتاب ابن زهر در طب و شامل ۳۰ فصل است که به درخواست ابن رشد نوشته شده و همو آن را استنساخ کرده است (ابن رشد، ۲۳۰). ابن زهر در این کتاب پس از مقدمه‌ای که در آن از نسخه‌های سیمیاوی (مبتنی بر علوم خفیه) یاد کرده، به بررسی بیماریها و درمان آنها پرداخته است. وی بر اساس روشی که در این قبیل کتابها متداول بوده، از بیماریهای عارض بر سر انسان شروع کرده و در پاها به انجام رسانیده است. وی گاهی نیز احکام نجوم را با مشاهدات تجربی و داروشناختی در هم آمیخته و خرافه را با استدلال منطقی و عینی در کنار هم آورده است. این کتاب نخست به زبان عبری و سپس ایتالیایی و لاتین ترجمه شد، بدین سان که نخست یعقوب عبری[2] آن را در حدود ۱۲۸۱م از عبری به ایتالیایی ترجمه کرد. سپس پاراویکیوس[3] به لاتین برگرداند که در سالهای ۱۴۹۰، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۵۱۴ و ۱۵۳۰م در ونیز و در ۱۵۳۱م در لیون به چاپ رسید. چاپ دیگر آن همراه با *الکلیات* ابن رشد در ونیز (۱۵۵۴م) منتشر شده است. ترجمه‌های مختلف و چاپهای متعدد آن در اروپا نشان دهندهٔ رونق این کتاب در مجامع علمی و تأثیر آن در تطور دانش پزشکی در طی قرون وسطی است که تا رنسانس نیز ادامه یافت. خود او (*التیسیر*، ۷۴) به صراحت به اهمیت کتاب خود اشاره کرده و نوشته است که این کتاب برای کسانی که عمری را در رشتهٔ پزشکی صرف کرده‌اند، مفید است. متن اصلی این کتاب به کوشش میشیل خوری در دمشق (۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م) در ۲ جلد چاپ شده و در پایان آن کتاب دیگری از ابن زهر آمده است به نام *الجامع فی الاشربة والمعجونات* که خود ابن زهر (*التیسیر*، ۳۲۹، ۴۸۷) تصریح کرده که

---

1. M. Casiri 2. Jacobus Hebreus 3. Paravicius

این کتاب ذیل و خاتمه‌ای است بر *التیسیر* که در آن از شیوهٔ ساختن شربتهای مختلف دارویی سخن گفته است.

د ـ *القانون* که احتمالاً همان *القانون المقتضب* است که صلاح‌الدین منجد از آن نام برده است (۵(۲)/ ۲۶۰). ابن زهر این کتاب را برای ابومحمد عبدالمؤمن بن علی خلیفهٔ موحدی نوشته است (عربی خطابی، ۲۸۸/۱). وی در این کتاب دربارهٔ بیماریهایی که عارض بر اعضای مهم بدن می‌شود و از انواع بیماریهای جسمی انسان، سخن رانده است. فصلی از آن را محمد عربی خطابی ضمن کتاب *الطب والاطباء* در بیروت (۱۹۸۸م) چاپ کرده است.

هـ ـ *مقالة فی علل الکلی* که به لاتین ترجمه شده است، اما اطلاعی از مترجم و چاپ آن در دست نیست (عربی خطابی، ۲۸۳/۱).

آثار خطی: ۱. *الاغذیة* که آن را برای ابومحمد عبدالمؤمن بن علی موحدی نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۳ (۱)/۱۰۹)؛ ۲. *الاقتصاد فی اصلاح الانفس والاجساد* که آن را برای امیر ابراهیم بن یوسف بن تاشفین مرابطی تألیف کرد (ابن ابار، همانجا). از این دو کتاب اخیر نسخه‌هایی در کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: GAL, I/642; GAL, S, I/890)؛ ۳. *اشربة ومعاجن لما یحدث فی البدن من الامراض* که به گفتهٔ صلاح‌الدین منجد (ص ۲۵۹) به شمارهٔ ۸/۲۸۶۷ در کتابخانهٔ عبدلیهٔ تونس نگهداری می‌شود؛ ۴. مختصر کتاب *حلیة البرء لجالینوس* که به گفتهٔ همو (ص ۲۶۰) به شمارهٔ ۱۴/۲۸۶۷ در همان کتابخانه موجود است؛ ۵. *التعلیق فی الطب*، که نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۴۹۲۰ در چستربیتی وجود دارد (آربری، II/142)؛

آثار منسوب: ۱. دو رساله در انواع تب. ترجمهٔ این دو رساله به لاتین در ۱۵۷۸ م در ونیز منتشر شد (واندیک، ۲۲۲)؛ ۲. *تذکرة فی علاج الامراض* یا *تذکرة فی اول ماتعلق بعلاج الامراض*، که آن را برای پسرش ابوبکر نوشت. به زعم کولن (EI²) این کتاب از آنِ ابوالعلاء بن زهر است؛ ۳. *کتاب الزینة*، در جوانی آن را نوشت و در مقدمهٔ کتاب *التیسیر* خود (۵ـ۶) بدان اشاره کرده است.

۵. ابوبکر محمد بن عبدالملک بن زهر، معروف به ابوبکر حفید (۵۰۷ ـ ۵۹۵ یا ۵۹۶ ق/۱۱۱۳ ـ ۱۱۹۹ یا ۱۲۰۰ م). او در اشبیلیه زاده شد و در همانجا تربیت یافت. پزشکی را نزد جدّ خویش ابوالعلاء، سپس نزد پدر خود ابومروان و حمدبن ابی العلاء آموخت. پدرش او را ملزم ساخت که از همان دوران خردسالی کتاب *حلیة البرء* جالینوس را حفظ کند و چنین کرد. سپس ادبیات را نزد ابوبکر عاصم نحوی بطلیوسی نحوی (انصاری، ۳۹۹/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۲۶/۲۱) و فقه را در مدت ۷ سال نزد عبدالملک باجی آموخت و کتابهای *المدوّنهٔ* سحنون در مذهب مالکی و مسند ابن ابی شیبه را نزد همو خواند (یاقوت، ۲۱۷/۱۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳ (۱)/۱۱۰). وی با عالمانی چون ابوبکر ابن ابی الجد فقیه، ابوعبدالله ابن صقر و ابوالولید ابن رشد مجالست داشت. گرچه بعد میان وی و ابوبکر بن ابی الجد دشمنی پدید آمد (ابن ابی زرع، ۲۰۷؛ مقری، ۱۲/۲، ۲۰۱/۴). وی پس از تکمیل رشته‌های مختلف علوم زمان خود به روایت تصنیفات خود پرداخت (ذهبی، *العبر*، ۱۱۲/۳) و افرادی چون ابوجعفر بن غزال (ابن ابی اصیبعه، ۳ (۱)/۱۱۴)، ابوعلی شلوبین (ذهبی، سیر، همانجا) وابوالحسن موسی ابن سعید غرناطی (مقری، ۱۲۷/۳) نزد وی دانش آموختند. از شاگردان نامدار او ابوالخطاب عمر ابن دحیه است که از وی اجازهٔ روایت یافته است (ابن دحیه، ۲۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷).

او نخست با پدر خود در اواخر حکومت مرابطون به دستگاه آنان راه یافت، اما پس از سقوط مرابطون همراه پدر خود به خدمت ابومحمد عبدالمؤمن بن علی موحدی درآمد و به مداوای وی نیز می‌پرداخت. وی بعد از پدر همچنان در دربار موحدان تا روزگار محمد الناصر باقی ماند و یعقوب المنصور به وی بسیار اعتماد داشت و دانش و دینداریش را می‌ستود و محبت بسیار در حق او روا می‌داشت (یاقوت، ۲۸۷/۱۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۱۰ ـ ۱۱۲؛ مقری، ۱۷/۳).

ابن زهر در رشته‌های مختلف علوم خاصه پزشکی و ادبیات شهرتی بسیار یافت (یاقوت، ۲۱۶/۱۸؛ ابن دحیه، ۲۰۶؛ انصاری، ۳۹۹/۶) و در علم لغت وی را داناترین فرد زمان خود دانسته‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۱۰). بیشتر اشتهار ادبی او به سبب موشحات وی است که به گفتهٔ شاگردش ابن دحیه (ص ۲۰۴) در این فن یگانه و چیره‌دست بود. صفدی در *توشیع التوشیح* (صص ۵۷ ـ ۱۴۰) و ابن خطیب در *جیش التوشیح* (صص ۱۹۶ـ۲۱۲) بسیاری از موشحات وی را ذکر کرده‌اند. صفدی حتی به استقبال موشحات وی رفته است (برای اشعار دیگر وی، نک: تجیبی، ۷۱، ۷۲؛ ابن سناء الملک، ۱۰۰ـ۱۰۲؛ یاقوت، ۲۱۸/۱۸ـ۲۲۵).

ابن زهر در آخرین بازگشت خود به مراکش، به‌وسیلهٔ ابوزید عبدالرحمن بن یوجان وزیر که نسبت به مقام و منزلت وی در دربار موحدون حسادت می‌ورزید، همراه با خواهرزاده‌اش که زنی پزشک بود، مسموم شد و درگذشت و در مقابر الشیوخ به خاک سپرده شد (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۱۰ ـ ۱۱۳؛ انصاری، ۴۰۳/۶).

آثار: در بیشتر منابع متقدم از آثار وی یاد نشده و تنها اشاره کرده‌اند که مردم تصنیفات وی را از وی روایت کرده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۱۱۲/۳). ابن ابی اصیبعه (۳(۱)/۱۱۱) کتابی به نام *الترياق الخمسینی* به وی نسبت داده که برای المنصور ابویوسف یعقوب موحدی نوشته بوده است. حاجی خلیفه (۲۱۳/۱) نیز کتاب *الایضاح فی الطب* را از او دانسته و گویا رساله‌ای نیز در چشم پزشکی (دجیلی، ۲۱/۲) داشته است، اما از این آثار اکنون چیزی باقی نیست. در نسخه‌های خطی کتابخانهٔ برلین کتابی به نام *الفصول* در طب به شمارهٔ ۶۲۳۷ وجود دارد که به ابن زهر و فخرالدین رازی نسبت داده‌اند (*آلوارت*، V/504).

۶. ابومحمدعبدالله بن محمدبن عبدالملک (۵۷۷ـ۶۰۲ق/۱۱۶۲ـ۱۲۰۶ م). او در اشبیله زاده شد و نزد پدر خود به تحصیل طب پرداخت و کتاب *النبات* ابوحنیفه دینوری را خواند. نحو عربی را از ابوموسی عیسی بن عبدالعزیز جزولی فرا گرفت، اما به دلیل عنایت

بسیاری که به پزشکی داشت، بیشتر به آن دانش پرداخت و در آن صاحب نظر شد و به دربار موحدون راه یافت و نزد الناصر موحدی مقامی بلند یافت، اما چندان نزیست و در ۲۵ سالگی مانند پدرش هنگام بازگشت به مراکش در سلاواقع در حومهٔ رباط مسموم شد و درگذشت. نخست در همانجا به خاک سپرده شد، سپس جنازه‌اش را به اشبیلیه منتقل کردند و در مقبرهٔ خانوادگی واقع در بیرون دروازهٔ الفتح به خاک سپردند. از او دو فرزند به نامهای ابومروان عبدالملک و ابوالعلاء محمد برجای ماند که هر دو در اشبیلیه اقامت داشتند (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۱۲۰-۱۲۱؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۱۱۴).

از این خانواده همچنین دو زن در پزشکی شهرتی یافتند که در حرمسرای المنصور موحدی به طبابت می‌پرداختند. یکی از آنها خواهر ابوبکر حفید مکنی به ام عمرو، و دیگری خواهرزادهٔ ابوبکر بود که با او مسموم شد و در ۵۹۵ ق درگذشت (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/ ۱۱۳؛ عربی خطابی، ۲۷۷/۱).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن ابی زرع فاسی، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *جیش التوشیح*، به کوشش هلال ناجی، تونس، ۱۹۶۷ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، سرقسطه، ۱۸۹۳ م؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن رشد، محمد بن احمد، *الکلیات*، اسپانیا، ۱۹۳۹ م؛ ابن زهر، عبدالملک، «التذکرة فی الدواء المسهل»، به کوشش محمد عربی خطابی، *الطب والاطباء فی الاندلس الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ همو، *التیسیر فی المداواة والتدبیر*، به کوشش میشیل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن سناء الملک، هبةالله بن جعفر، *دارالطراز*، به کوشش جودت رکابی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ انصاری، محمد بن محمد، *الذیل والتکملة لکتابی الموصول والصلة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ تجیبی، صفوان بن ادریس، *زاد المسافر*، به کوشش عبدالقادر محداد، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمارنه، سامی خلف، «ابن زهر، ابومروان عبدالملک بن ابی العلاء»، *زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران*، به کوشش احمد بیرشک، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ خدیویه، *فهرست*؛ خوری، میشیل، «التعریف بابن زهر»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م، س ۴۹، شم ۴؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب*، نجف، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، اقبال؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شفیع، خطی؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *توشیع التوشیح*، به کوشش البیر حبیب مطلق، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ عامری حرضی، یحیی ابن ابوبکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ عربی خطابی، محمد، *الطب والاطباء فی الاندلس الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین والموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ قطب‌الدین اشکوری، *محبوب القلوب*، نسخهٔ عکسی دانشگاه تهران، شم ۴۸۸۹؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ مرکزی، خطی؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ملی، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، «التعریف بالمخطوطات، مصادر جدیدة عن تاریخ الطب عند العرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م، س ۵، شم ۲؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع بما هو مطبوع*، به کوشش محمد علی بیلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; *De Slane*; EI[2]; Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften*_ Hildesheim/ New York, 1977; GAL; GAL, S; Huart, Cl., "Comptes Rendus", JA, 1913, vol. II; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

علی رفیعی ـ عبدالامیر سلیم

اِبْنِ زُهْره، نک: آل زهره.

اِبْنِ زَیّات، ابوجعفر محمد بن عبدالملک بن ابان بن ابی حمزه (۱۷۳ ـ مق ربیع الاول ۲۳۳ / ۷۸۹ ـ ۸۴۷ م)، ادیب و دیوان سالار و وزیر چند تن از خلفای عباسی. او در دَسْکَره (دستجرد، معرب دستکرته[1] پهلوی)، نزدیک بغداد و یا به‌قولی در قریهٔ جبل، بین بغداد و واسط، زاده شد (ابن تغری بردی، ۲۷۱/۲؛ قس: ابن ندیم، ۲۰۲، که آن را جُبُّل ذکر کرده است). نیای او ابان که از دسکره روغن به‌بغداد می‌برد و می‌فروخت به‌زیات (روغن فروش) شهرت یافت (ابن ندیم، همانجا؛ صفدی، ۳۲/۴؛ یافعی، ۱۱۱/۲). عبدالملک پسر ابان، مشهور به‌ابن زیات نیز از تاجران محلهٔ کَرْخ بغداد بود و با دیوانیان و دربار خلیفه ارتباط داشت و برای خلیفه مأمون سایبان و سراپرده و ساز و برگ جمازگان تهیه می‌کرد (طبری، ۲۰/۹). او بعدها به‌مکنت و اعتبار فراوان رسید به‌حدی که ابراهیم بن مهدی (ه م) که به‌روزگار مأمون، یک چند در بغداد به‌خلافت نشست، از بازرگانان و ثروتمندان دارالخلافه، از جمله عبدالملک ابن زیات، مبلغ گزافی وام گرفت (صولی، ۲۶؛ ابوالفرج، ۴۷/۲۰).

پسر او محمد به‌رغم تمایل پدر به‌فعالیت در کار داد و ستد، خود را با درس و کتاب مشغول می‌کرد و هیچ رغبتی به‌بازار و تجارت نداشت، تا آنجا که پدر او را بسیار سرزنش کرد. حمیّت و غرور جوانی وی را بر آن داشت تا به‌مدد قریحهٔ فطری، شعری در مدح حسن بن سهل (د ۲۳۶ ق /۸۵۱ م) وزیر و پدر همسر مأمون، بسراید و چنانکه نقل کرده‌اند، حسن دستور داد تا ۱۰٬۰۰۰ درهم به‌او صله دهند (همو، ۴۶/۲۰؛ ابن عمرانی، ۱۰۷؛ قس: ابن تغری بردی، ۲۷۱/۲ ـ ۲۷۲). محمد آن وجه را نزد پدر برد و او شگفت زده، دست از ملامت پسر

1. Dastakarta

برداشت (ابوالفرج، همانجا). از این پس او استعداد جبلی خود را در مطالعهٔ دواوین شعرای عرب و کتب لغت به‌کار گرفت و در این طریق همتی بلیغ نشان داد تا از شاعران و ادیبان و نحویان برجستهٔ عرب شد (نک: صفدی، ۳۴/۴)، اما از چگونگی تعلیم و استادانِ او اطلاع چندانی در دست نیست (کردعلی، ۲۸۱).

اگرچه نویسندگانِ متقدم و متأخر او را بنا بر لقب مشهورش «ابن زیات» خوانده‌اند، اما او خود در نامه‌ها و رسایل دیوانی «محمد بن عبدالملک» امضاء می‌کرد (ابن اسفندیار، ۲۱۹). ابن زیات مراتب دیوانی را با کتابت و نویسندگی در دستگاه مأمون شروع کرد و از همان ایام به‌شعر و شاعری علاقهٔ وافری نشان می‌داد و قصایدی نیکو می‌سرود. اشعار او در برانگیختن مأمون برضد عمویش ابراهیم بن مهدی بی تأثیر نبود (ابن طیفور، ۱۰۸). جالب‌ترین شعر او در این ایام ظاهراً قصیده‌ایست خطاب به‌مأمون و به‌شکایت از ابراهیم بن مهدی که وامی را که از پدر او عبدالملک به‌گردن داشت، نپرداخته بود. این قصیده، ابراهیم بن مهدی را که خود مردی سخن‌شناس بود، به‌هراس انداخت و تمام آن وام را پس فرستاد و ابن زیات، در ازای سوگندی که یاد کرده بود، قصیده را به‌خلیفه نشان نداد (صولی، ۲۶ ـ ۲۷؛ ابوالفرج، ۴۷/۲۰ ـ ۴۹؛ قس: GAS,II/576). نخستین ممدوحان او در شعر، ذوالریاستین فضل بن سهل (د ۲۰۲ ق / ۸۱۸ م) و برادرش حسن ابن سهل، وزرای ایرانی مأمون بودند. ابن زیات در لغت و نحو از همان ایام جوانی چندان قوی دست بود که ابو عثمان مازنی، استاد علم نحو به‌شاگردانش توصیه می‌کرد، مسائل لغوی و نحوی خود را از ابن زیات، این کاتب جوان، بپرسند. او در مجلس خلفا با حضور بزرگان علما به‌سؤالات خلیفه پاسخ می‌گفت و نبوغ خود را به‌همگان نشان می‌داد (ابوالفرج، ۴۶/۲۰؛ ابن خلکان، ۹۴/۵؛ کردعلی، ۲۸۱ ـ ۲۸۲، ۲۸۴). از آن گذشته کاتب و نویسنده‌ای چیره دست و ماهر بود و با دقایق نظم و نثر آشنایی داشت و نامه‌هایی که از سوی خلیفه به‌حکام و عمال سرزمینها و شهرهای دور و نزدیک می‌نوشت، از طبع روان و استادیش در ادبیات عرب حکایت داشت. در بین کاتبان خلفای عباسی، شاعری برتر از او و ابراهیم بن عباس صولی (۱۷۶ ـ ۲۴۳ ق / ۷۹۲ ـ ۸۵۷ م) در جمع معاصرین وی دیده نشد. ابوالفرج اصفهانی، از صولی اشعار کوتاه و اندک می‌شناخت و در مقابل از ابن زیات قصاید غرّا و طویل (۴۶/۲۰؛ GAS، همانجا).

اعتبار ادبی و تجارب دیوانی ابن زیات در زمان جانشیان مأمون بازتاب وسیعی داشت. او چندی پس از آغاز خلافت معتصم (حک ۲۱۸ ـ ۲۲۷ ق / ۸۳۳ ـ ۸۴۱ م) خلعت وزارت پوشید (طبری، همانجا؛ صفدی، ۳۲/۴). قبل از وی، فضل بن مروان و احمد بن عمار، ۲ تن از وزرای معتصم، در فاصلهٔ ۲ سال عزل شده بودند (عقیلی، ۱۰۰؛ هندوشاه، ۱۷۶ ـ ۱۷۸) و محمد بن عبدالملک ابن زیات از ۲۲۰ ق تا پایان عمر (۲۳۳ ق / ۸۴۷ م)، در این مقام باقی ماند، زیرا واثق (حک ۲۲۷ ـ ۲۳۲ ق / ۸۴۱ ـ ۸۴۷ م) پسر و جانشین معتصم نیز، به‌رغم عناد و خصومت شخصی که از دوران ولایت‌عهدی خود با وزیر داشت (هندوشاه، ۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ کردعلی، ۲۸۶ ـ ۲۸۹)، فقط به‌لحاظ نیاز حکومت به‌وزیری کاردان، وی را در این منصب ابقا کرده بود (ابن خلکان، ۹۹/۵؛ صفدی، ۳۳/۴ ـ ۳۴؛ کردعلی، ۲۸۷).

ابن زیات تا ۴۰ روز پس از خلافت متوکل (حک ۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق / ۸۴۷ ـ ۸۶۱ م) همچنان بر سر کار بود تا در صفر ۲۳۳ ق دچار خشم خلیفهٔ جدید شد و از کلیهٔ مناصب و مشاغل برکنار گردید و به‌دستور متوکل او را در تنوری میخ دار که وزیر خود از آن دستگاه برای کیفر محکومان استفاده می‌کرد، یا بعداً قصد استفاده از آن را داشت، انداختند و او بعد از ۴۰ روز شکنجه درگذشت (مسعودی، ۵/۴ ـ ۶؛ ابن خلکان، ۱۰۰/۵؛ صفدی، ۳۲/۴ ـ ۳۳؛ قس: ابن عمرانی، ۱۱۶ ـ ۱۱۷؛ ابن طقطقی، ۲۳۵). بیشتر مآخذ استخفاف و قطع مقرری جعفر متوکل از سوی وزیر، در زمان خلافت برادرش واثق (مثلاً نک: طبری، ۱۵۶/۹؛ مسکویه، ۵۳۶ ـ ۵۳۸؛ ابن عمرانی، ۱۱۵، ۱۱۶) و نیز جانبداری وزیر از محمد پسر نابالغ واثق برای جانشینیِ خلیفه (خواندمیر، ۷۰؛ ابن کثیر، ۳۱۱/۱۰) را علت عزل و قتل ابن زیات دانسته‌اند، اما اتفاق برخی از امرای دولت و از جمله ابن زیات، در تعیین پسر واثق به‌عنوان ولیعهد، پس از مرگ خلیفه واثق و توطئهٔ قتل متوکل به‌انجام نرسید و به‌روایتی مخالفت وصیف غلام با خلافت محمد بن واثق نابالغ، عاقبت به‌خلافت متوکل انجامید (صابی، ۳۶۲ ـ ۳۶۵؛ طبری، همانجا). نیز چنین می‌نماید که آراء و عقاید خاص ابن زیات که شخصیت مهم دستگاه در اواخر خلافت واثق به‌شمار می‌رفت، به‌ویژه در دورهٔ تسلط ترکان، در عزل و قتل و مصادرهٔ اموال او بی‌تأثیر نبوده است. اگرچه هیچ یک از منابع، قتل وزیر را به‌این مسائل مربوط ندانسته‌اند، اما در همین منابع، البته به‌مناسبتهای دیگر، ابن زیات را زندیق (ابن ندیم، ۴۰۱)، جهمی (ذهبی، *العبر*، ۳۲۶/۱؛ ابن عماد، ۷۸/۲)، معتزلی و معتقد به‌خلق قرآن (سمعانی، ۳۵۷/۶؛ ذهبی، سیر، ۱۷۳/۱۲) خوانده‌اند و حتی به‌نوشتهٔ سمعانی، همو بود که معتصم را برانگیخت تا احمد بن حنبل را به‌سبب مخالفت با معتزله در مسألهٔ خلق قرآن مورد ضرب و شتم قرار دهد (همانجا). این نکته که وقتی ابن زیات را گرفتار کردند، جاحظ، ادیب و متکلم معتزلی گریخت (قمی، ۲۵) و به‌روایت دیگر به‌زندان افتاد (نک: ووستنفلد، 25) و پس از اعدام او، جاحظ را با غل و زنجیر از بصره به‌بغداد به‌حضور احمد بن ابی دؤاد، قاضی القضات و رقیب وزیر مقتول آوردند و احمد او را نکوهش کرد (تنوخی، ۳۶۱/۱)، مؤید این معنی و تمایل ابن زیات به‌معتزله است. شاید بتوان گفت که با قتل ابن زیات، مقدمات عقب‌نشینی مکتب اعتزال از یک طرف و جلب فقها و تحبیب اهل حدیث از سوی دیگر، آغاز گردید و در ۱۵ سال خلافت متوکل ادامه یافت. با جلوس متوکل (۲۳۲ ق) یک قرن از ظهور عباسیان (۱۳۲ ق) سپری شده بود، در این صد سال، بسیاری از وزرا و دولتمران این خاندان به‌عزل و حبس و قتل دچار آمدند، اما ابن زیات، نخستین وزیر

مقتول در سدهٔ دوم خلافت عباسیان است.

ابن زیات از معدود دولتمردانی بود که به‌روزگار شکوفایی علمی عصر مأمون دانش و اعتبار سیاسی خود را توأمان در راه توسعهٔ معارف و حمایت از دانشمندان به‌کار می‌گرفت. جاحظ و ابوزید حنین ابن اسحاق مترجم معروف عصر از جمله ندیمان و یاران وزیر بودند. او برای تأمین معاش و رونق کار این بزرگان به‌جد می‌کوشید، چنانکه ۴۰۰ جریب زمین مرغوب و حاصلخیز را به‌جاحظ اعطا کرد که بعدها به‌جاحظیه شهرت یافت (ابن مرتضی، ۶۹) و نیز برای مترجمان از جمله حنین بن اسحاق و یوحنا بن ماسویه مقرریهای کلان اختصاص داده بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۶/۲). جاحظ کتاب *الحیوان* را به وزیر اهدا کرد و ۵٬۰۰۰ دینار جایزه گرفت (ابن ندیم، ۳۰۷). حنین نیز کتاب *فی الصوت*[1] جالینوس رابه‌نام او ترجمه‌کرد (GAS, III/103). ابن زیات به ترجمهٔ آثار یونانی علاقهٔ شدیدی داشت و به اعتبار نفوذش در دستگاه خلافت و پرداخت حق‌الترجمهٔ هنگفت به مترجمان، کتب و رسایل زیادی به نام او از یونانی به عربی ترجمه شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۶/۱) چنانکه ابوزکریا یوحنا بن ماسویه پزشک جندی شاپوری و استاد حنین بن اسحاق، مترجم و طبیب مخصوص خلفا از هارون الرشید تا متوکل که مأمون او را به طلب کتابهای یونانی به بیزانس اعزام کرده بود (GAS, III/231)، همراه با جماعتی از اکابر پزشکان و مترجمان همانند جبرئیل بن بختیشوع و پسرش بختیشوع ابن جبرئیل و داوودبن سرابیون و اسرائیل بن زکریا بن‌الطیفوری و جیش بن حسن و دیگران کتب و رسالاتی در طب و دیگر علوم برای وی ترجمه کردند (ابن ابی اصیبعه، همانجا). چون او خود به فن نگارش و ادبیات عرب احاطه داشت، معمولاً کارهای مترجمان را که اغلب غیرعرب و یا پیرو ادیان دیگر بودند، به حسب ذوق و سلیقهٔ شخصی تغییر می‌داد. چنانکه برخی اصطلاحات ترجمهٔ عربی *فی الصوت* جالینوس را به سبک دیگری نویسانید. محمدبن موسی منجم که هر دو متن را دیده و خوانده بود، ترجمهٔ حنین را با اصل رساله نزدیک‌تر یافت و آن‌را پسندید (GAS, III/103). ابن زیات در تهیهٔ ساز و برگ نظامی و اعزام سپاه به آذربایجان برای سرکوب بابک خرم دین در عصر مأمون که به شکست او به دست افشین، سردار معتصم، انجامید، دست داشت و گزارشهای عمال لشکری و جاسوسان خلیفه را ضبط می‌کرد. دو بیتی طنزآمیز او، به هنگام شکنجهٔ بابک که منجر به قتل او گردید (۲۲۳ ق)، معروفست (طبری، ۵۳/۹). ابن زیات به کمک همین گزارشها کتابی در باب جنبش بابک و شکست او، توسط ابن ابی دؤاد برای خلیفه معتصم به رشتهٔ تحریر درآورد که ظاهراً کامل‌تر و بهتر از تمام تذکره‌ها و تواریخ در این باب بوده است (ابن ابار، ۱۳۴). پیروزی افشین بر بابک و نفوذ او در سپاه، خلیفه را از این امیرزادهٔ اشروسنه سخت بیمناک کرد. از آنجا که مقارن این احوال، خیزش مازیار بن قارن، اسپهبد طبرستان، نیز توسط عبدالله بن طاهر امیر خراسان سرکوب شده بود، افشین به همکاری بابک و مازیار متهم گردید. ابن زیات در مجلس محاکمهٔ مازیار و افشین، که به شکنجه و هلاکت آن دو انجامید (۲۲۶ ق/ ۸۴۱ م)، حضور داشت و شخصاً از آنان استنطاق می‌کرد (طبری، ۱۰۷/۹ ـ ۱۱۰؛ ابن کثیر، ۲۹۲/۱۰). گزیده‌ای از نامه‌های او در باب مازیار که از جانب معتصم خطاب به عبدالله بن طاهر و دیگران می‌نوشت به عنوان منتخباتی از نگارش ابن زیات در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۲۳۳/۴، ۲۴۰). همچنین ابن اسفندیار در *تاریخ طبرستان* (صص ۲۱۲ ـ ۲۱۹) عین نامهٔ «اهل آمل» را که «به اتفاق، ابوالقاسم هارون بن محمد را قصّه فرمودند نبشت به معتصم» و متن پاسخ خلیفه را به مسلمانان طبرستان، که نوشتهٔ محمدبن‌عبدالملک است، آورده. این نامهٔ ادیبانه که روشنگر حوادث تاریخی آن دوران است، دولتمداری و تدبیر سیاسی وزیر را نیز نشان می‌دهد. ابن زیات همان‌گونه که عادت در مبالغهٔ بی‌حد بر تکریم و تعظیم مقام خلافت داشت (کردعلی، ۲۹۱)، در این مکتوب نیز از شأن و منزلت دنیوی و اخروی خلیفه بسی ستایشها کرده و مردم طبرستان را به کرامات و عنایات خاص خلیفه مستظهر و از عصیان و طغیان برحذر داشته است (ابن اسفندیار، همانجا).

ابن زیات طبعاً مردی خشن و متکبر و مستبد بود و با زیردستان رفتاری ظالمانه داشت (تنوخی، ۹۲/۲ ـ ۱۰۰؛ عقیلی، همانجا). در اواخر خلافت واثق عدهٔ کثیری از کاتبان و کارگزاران دیوانها را معزول و یا محبوس کرد و آنان را برای گرفتن «بقایای مصادرات» و جرایم سنگین شکنجه کرد، به حدی که از رهایی خویش به کلی نا امید شده بودند. قاضی احمدبن ابی دؤاد، دشمن سرسخت وزیر (نک: ذهبی، سیر، ۱۷۳/۱۲؛ قس: صفدی، ۳۴/۴)، برای استخلاص زندانیان بی‌گناه نزد واثق به وساطت پرداخت و به رغم خواست وزیر، دستور آزادی همگان را از خلیفهٔ بیمار گرفت (تنوخی، ۶۳/۲ ـ ۶۶؛ عقیلی، ۱۰۰ ـ ۱۰۲، ۱۱۴ ـ ۱۱۶).

ابن زیات را عادت این بود که نامه‌ها و مکتوبات شخصی را غالباً به شعر می‌نوشت و با ادبا و شعرای هم‌زمان مطایبات ادبی داشت. شاعرانی چون ابوتمّام حبیب بن اوس طائی (د ۲۳۱ ق/ ۸۴۶ م)، شاعر مشهور عرب نبوغ او را در شعر ستوده‌اند. ابوعباده ولیدبن عبید بُحتری (د ۲۸۴ ق/ ۸۹۷ م) ستایشگر خلفای عباسی، به‌ویژه متوکل، در قصیدهٔ «دالیهٔ» مشهور خود، وزیر را ستوده است (جاحظ، ۶۷/۱ ـ ۶۸؛ خطیب بغدادی، ۳۴۲/۲ ـ ۳۴۳؛ صفدی، ۳۴/۴؛ بغدادی، ۲۱۵/۱ ـ ۲۱۶). عبدالله بن طاهر امیر خراسان، حسن بن وهب، منشی مخصوص ابن زیات، ابراهیم بن عباس صولی (د ۲۴۳ ق/ ۸۵۷ م) و دیگر رجال دانشمند عهد عباسی، متقابلاً با وزیر مکاتبهٔ شعری داشتند (ابوالفرج، ۴۹/۲۰، ۵۴ ـ ۵۵؛ ابن عبدربه، ۱۸۲/۴؛ ابن قتیبه، ۲۷۳/۱؛ ابن شاکر، ۳۶۷/۱؛ ابن ندیم، ۱۳۶). بعد از درگذشت ابوتمام، وزیر نیز مرثیه‌ای در مرگ او سرود (رافعی، ۳۸۵/۲؛ ابن کثیر، ۳۰۰/۱۰). ابن

---

1. *De voce.*

زیات همان‌گونه که ممدوح گویندگان بود، برخی از معاصرانش وی را در اشعار و قصایدی هجو کرده‌اند. ابراهیم بن عباس صولی، که ابتدا از خواص دوستان وزیر بود، بعدها از او نفرت یافت و در هجو او شعر گفت (ابوالفرج، ۲۲/۹، ۲۵). ابوعلی دِعبل خُزاعی (۱۴۸ ـ ۲۴۶ ق/ ۷۶۵ ـ ۸۶۰ م)، دوستدار تشیع و صحابی امام علی بن موسی‌الرضا (ع)، در شعری ابن زیات را هجو کرد، اما وزیر متعرض دعبل نگشت (ابن معتز، ۲۶۵؛ قس: فروخ، ۲۶۹/۲). ابن زیات نیز خود کسانی از بزرگان شعر و ادب را در قطعات و قصایدی به هجو کشیده است (همو، ۲۶۸/۲ ـ ۲۶۹). وقتی قاضی احمدبن ابی دؤاد را در ۹۰ بیت هجو کرد، قاضی ۲ بیت در جواب وی سرود، سپس شاعران را جمع کرد و آنان را برانگیخت تا در هجو وزیر اشعاری به نظم کشند (ابوالفرج، ۵۱/۲۰؛ بغدادی، ۲۱۶/۱). هارون بن علی بن منجم در کتاب *البارع* (ابن ندیم، ۱۶۱) شرح احوال ابن زیات را همراه با گزیده‌ای از اشعارش به دست داده است (ابن خلکان، ۷۸/۶؛ GAS,II/577). مأخذ اصلی ابوالفرج اصفهانی دربارهٔ ابن زیات و اشعار او، بیش از همه، یکی از آثار ابوبکر محمد صولی و احتمالاً کتاب *الوزرای* او بوده است (نک: ابوالفرج، ۴۶/۲۰، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴؛ GAS، همانجا). ابوبکر صولی یکی از نسخه‌های آثار منثور ابن زیات به خط مؤلف را نیز در اختیار داشت و از آن سود جست (نک: همانجا). ابن‌ندیم مجموعهٔ اشعار ابن زیات را در ۵۰ برگ گزارش کرده است (ص۱۹۱) که از گردآورندهٔ آن اطلاعی در دست نیست (GAS،همانجا). نسخه‌های خطی این دیوان در کتابخانه‌های جهان، از جمله تهران، قاهره و ییل موجود است (نک: همانجا). جمیل سعید از روی نسخهٔ دارالکتب‌المصریة، آن را در قاهره (۱۹۴۹ م) منتشر کرد. پاره‌هایی از قصاید و اشعار ابن زیات در منابع همین مقاله به‌طور پراکنده یافت می‌شود (نیز برای بقیهٔ منابع اشعار ابن زیات، نک: همانجا). چند تن از پسران وزیر به نامهای عبیدالله (ابوالفرج، ۴۷/۲۰)، عمر (همو، ۴۶/۲۰ ـ ۴۷) و هارون (همو، ۱۲۸/۱۱، ۱۳۰، ۱۳۸) روایات و احادیثی نقل کرده‌اند. محمدبن علی بن سعید طبری و برادرش ابراهیم بن علی خواهرزاده‌های ابن زیات بودند که به دانش و ادب شهرت داشتند (کردعلی، ۲۹۲). از میان فرزندان وزیر، عبیدالله نیز اشعاری سروده است (ابن ندیم، ۱۷۱؛ GAS، همانجا). تئودر نولدکه در تحقیقی پیرامون نویسندهٔ واقعی کتاب *الفلاحة النبطیة*، که ترجمهٔ آن به ابن وحشیه منسوب است، یکی از احفاد ابن زیات موسوم به ابوطالب احمد بن حسین بن علی بن احمد بن محمد بن عبدالملک ابن‌زیات (سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م)، شاگرد ابن وحشیه را نویسندهٔ اصلی کتاب مذکور می‌داند (ZDMG,XXIX/455 قس: GAS,IV/326-328)، اگرچه دربارهٔ این نظر، سخنها هست (همان، IV/282).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آگوست ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن طیفور، احمدبن طاهر، *کتاب بغداد*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم سامرائی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن قتیبه عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۹۲۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزله*، به کوشش س. دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن معتز، مرتضی، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السمر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش شیخ عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن‌محمد، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمن‌بن‌یحیی‌معلمی‌یمانی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ صابی، محمدبن هلال، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اشعار اولاد الخلفاء*، به کوشش هیورث. دن، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قمی، نجم‌الدین ابوالرجاء، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کردعلی، محمد، *امراء البیان*، قاهره ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز:

GAS; Nöldeke, Th., "Noch einiges über die nabatäische Landwirth – schaft", ZDMG, 1876; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Hildesheim – New York, 1978.

عبدالکریم گلشنی

اِبْنِ زَیّات، ابوحجّاج (یا ابویعقوب) یوسف بن یحیی بن عیسی ابن عبدالرحمن تادلی (د ۶۲۷ یا ۶۲۸ ق/ ۱۲۳۰ یا ۱۳۳۱م)، ادیب، لغوی، فقیه و قاضی مالکی مراکشی. ابن زیّات اهل تادلا یا تادله، شهری در جبال بربر، نزدیک تلمسان و فاس (یاقوت، ۸۱۰/۱) بود. فیروز آبادی (ص ۲۹۴) و سیوطی (ص ۴۲۵) او را در نحو و لغت و ادب امام خوانده‌اند. وی به حضور ابوالعباس احمد سبتی (۵۲۴ـ۶۰۱ق/ ۱۱۳۰ـ۱۲۰۴م) پیر و ولی مراکشی رسید و ابن حوط الله و سلالقی را نیز ملاقات کرد. ابن زیات، هنگامی که در شهر رگراگه (رجراجه یا چنانکه بابا تنبکتی آورده: دقداق) قاضی بود، درگذشت (بابا تنبکتی، ۳۵۲). فیروزآبادی و سیوطی درگذشت او را پس از ۵۴۰ ق/۱۱۴۵م نوشته‌اند (همانجاها)، اما او خود از رجالی یاد کرده است که در ۶۱۶ ق/۱۲۱۹م در گذشته‌اند (ابن زیات، ۴۶۹). حاجی خلیفه

(۱۷۹۰/۲) و بغدادی (هدیه، ۵۵۲) نیز سال وفات او را پس از ۵۴۰ ق نوشته‌اند ولی بغدادی در جای دیگر سال ۶۳۰ ق/۱۲۳۳م را یاد کرده است (*ایضاح*، ۲۹۲). گفته‌اند که جنازهٔ او را به مراکش بردند و در قبّهٔ سیدی محمد فرّان و سیدی محمد بربوشی در بیرون شهر و نزدیک دروازهٔ خمیس به خاک سپردند.

از کتاب *التّشوّف الی رجال التصوّف* او برمی‌آید که او خود در زمرهٔ صوفیان بوده و گاه مطالبی را از زبان مریدان نقل کرده است (مثلاً در ص ۲۲۲). ابن زیات در ادب، تألیفی به نام *نهایة المقامات فی درایة المقامات* در شرح مقامات حریری داشته است که آن را بهترین شرحها (فیروزآبادی، سیوطی، همانجاها) و «شرحی نبیل» (بابا تنبکتی، همانجا) گفته‌اند، اما اکنون از آن اطلاع نداریم. اثر موجود ابن زیّات همان *التشوف الی رجال التصوف* است. در این کتاب که تألیف آن را در شعبان ۶۱۷ ق آغاز کرده (ص ۱۳) و در روز جمعه ۱۲ ذیقعدهٔ همان سال به پایان رسانیده (ص ۴۷۸) احوال صالحینی را آورده است که مقیم مراکش بوده، یا به گونه‌ای با آن پیوند داشته‌اند (ص ۳). ابن زیّات در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد که از اخبار و آثار اولیاء الله در مغرب کسی چیزی نمی‌داند، چنانکه شخص بی‌اطلاع گمان می‌برد که در مغرب ولی و وتدی نیست. وی می‌نویسد که آنچه در این کتاب یاد کرده است، یا شنیده‌های اوست و یا مطالبی است که اسنادی در مورد آنها داشته است و در هر حال بر صحیح‌ترین آنها اعتماد کرده است (ص ۴).

التشوف مأخذ مصنفّین پس از ابن زیات قرار گرفته است: از آن جمله ابن ابی زرع (صص ۳۶، ۱۷۰)، ابن مریم (صص ۳۳، ۱۰۸، ۱۱۱)، ناصری (۷۴/۲، ۲۶۲، ۲۶۳)، عبدالحق بادسی مؤلف *المقصد*، احمد تادلی مؤلف *المعزی*، ابن عسکر مؤلف *دوحة الناشر*، محمد کتانی مؤلف سلوة الانفاس و ابن موقت مؤلف *السعادة الابدیة* از این کتاب نقل کرده‌اند (فور[1]، «ب»). *التشوف* مشتمل بر گزارش احوال‌شماری از افاضل علما و فقها و عباد و زهّاد و پارسایان (وَرِعین) و جز آنان است. مؤلف عقیده دارد که همهٔ این اشخاص را می‌توان صوفی خواند. او صوفی را در اصل منسوب به صوفه، قومی از عرب، می‌داند و می‌نویسد که متصوف کسی است که خود را در زی صوفیان در آورد (ص ۴). ابن زیّات در این کتاب به ایراد اخبار رجال تصوف بسنده کرده و از علوم تصوف چیزی نیاورده است، زیرا *احیاء علوم الدین* ابوحامد محمد غزالی آن علوم را کاملاً بیان کرده است. او با بیان عباراتی دربارهٔ غزالی ارادت خویش را به مقام معنوی وی نشان می‌دهد (صص ۶ ـ ۷). ابن زیّات پیش از تحریر تراجم اولیا که بخش اصلی تشوف است، مدخلی در ۷ باب: ۱. در صفت اولیا؛ ۲. در حفظ قلوب آنان و ترک منکرات؛ ۳. در دوستی آنان؛ ۴. در دیدار و همنشینی آنان؛ ۵. در حُسن ثنا و قبول آنان بر روی زمین؛ ۶. در اثبات احوال آنان؛ ۷. در اثبات کرامات آنان آورده و فصولی نیز بر این مدخل افزوده است (صص ۱۷ ـ ۶۰). او «تراجم اولیا» را تبرّکاً با نام کسانی که محمد نام داشته‌اند، آغاز کرده و با همین نام به پایان رسانده است (ص ۶۱). در این کتاب گزارش احوال و کرامات ۲۷۷ تن از مردان و زنان آمده است و چنانکه در مقدمه یاد شده، مؤلف به ذکر احوال زندگان نپرداخته است (ص ۱۳). مَقّری تلمسانی (۱۲۸/۱۰-۱۴۰) در شرح احوال ابوالعباس احمد بن جعفر سَبْتی خزرجی که از او نام بردیم، مکرر از ابن زیّات نقل قول کرده و یک بار به کتاب *التشوف* او اشارهٔ صریح کرده است (همو، ۱۳۴/۱۰)، اما در نسخهٔ چاپی *التشوف* شرح احوال ابوالعباس سَبْتی نیامده و ابن زیّات به مناسبتی یک بار از او نام برده است (ص ۴۱۷). با اینهمه در پایان چند نسخهٔ خطی این کتاب، چنانکه آدولف فور در مقدمهٔ *التشوف* (صص «ج، د») یاد کرده، شرح احوال ابوالعباس سبتی نیز وارد شده است. ابن زیات در این کتاب به ذکر کرامات صاحبان ترجمه‌ها پرداخته و از راه رفتن آنان بر روی آب (صص ۹۸، ۱۹۲، ۳۲۵، ۳۶۵)، پریدن در هوا (ص ۲۵۲) و سخن گفتن مردگان در گور (ص ۲۸۷) سخن گفته است. کتاب *التشوف الی رجال التصوف* در ۱۹۵۸م در رباط از طرف معهد العلیا المغربیّه به کوشش آدولف فور چاپ شده است. از دیگر تألیفات ابن زیات *مناقب ابوالعباس* سبتی است که قاضی عباس بن ابراهیم آن را در جلد دوم (صص ۶۵ ـ ۲۴۰) *إعلام بِمَن حَلّ مَرّاکُش و أغمات مِنَ الأعلام* که در ۱۹۳۶م در فاس به چاپ رسیده، نقل کرده است.

مأخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن زیات، یوسف بن یحیی، *التشوف الی رجال التصوف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن مریم، محمد، *البستان*، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ ق/۱۹۰۸م؛ بابا تنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج» درحاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ فور، آدولف، مقدمه بر *التشوف* (نک: ابن زیات در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمد، *البُلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف الشیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ یاقوت، بلدان.

محمد آصف فکرت

اِبْنِ زیاد، ابوالحسن علی بن زیاد تونسی (د ۱۸۳ ق/۷۹۹ م)، فقیه و محدث مالکی. برخی اصل او را عجمی شمرده‌اند (ابوالعرب، ۲۲۲) و به گفتهٔ برخی عرب واز قبیلهٔ «عبس» بوده است (قاضی عیاض، ۳۲۶/۱). ابوالحسن در طرابلس مغرب زاده شد و در تونس سکنی گزید (ابوالعرب، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۶۰). نخست در افریقیه از خالد بن ابی عمران استماع کرد و سپس برای فراگیری دانش به حجاز وعراق سفر نمود (مالکی، ۱۵۸/۱؛ قاضی عیاض، همانجا) و از مالک بن انس، سفیان ثوری، لیث بن سعد و ابن لُهَیعه و دیگران دانش آموخت (ابوالعرب، ۲۲۰). تاریخ بازگشت وی به افریقیه و مغرب روشن نیست، اما نوشته‌اند که وی نخستین کسی است که جامع سفیان

1. A. Faure

ثوری و موطأ مالک را به مغرب برد و به تفسیر نظارت مالک و شرح مبانی مذهب او پرداخت (مالکی، همانجا؛ قاضی عیاض، ۵۴/۱). قاضی عیاض نیز اشاره کرده که مذهب غالب در افریقیه مذهب کوفیان بود تا اینکه علی بن زیاد و برخی دیگر از عالمان آن دیار به مذهب مالک گرویدند و در نتیجه این مذهب در آنجا شیوع یافت (همانجا). شخصیت علمی ابوالحسن و مقام وی را بزرگان و عالمان مغرب ستوده و او را فردی امین و موثّق دانسته‌اند. گفته شده که سحنون او را از همهٔ عالمان آن دیار برتر می‌دانست (ابوالعرب، ۲۲۰، ۲۲۲). او در موارد اختلاف مرجع عالمان مغرب بوده است (مالکی، همانجا). افراد صاحب نامی از وی حدیث شنیده و دانش آموخته‌اند که از آنان بهلول ابن راشد، سحنون بن سعید، شجرة بن عیسی واسد بن فرات قابل ذکرند (ابوالعرب، ۲۲۰؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۵۲؛ قاضی عیاض، ۴۶۵/۲، ۵۸۷؛ قس: دباغ، ۲۷۵/۱). ابوالحسن به رغم مقام و موقعیت علمی و اجتماعی که داشته است، هیچ گاه مقام و منصبی را نپذیرفت و هنگامی که روح بن حاتم امیر افریقیه او را برای تصدی قضا به نزد خود فرا خواند، از پذیرش آن سر باز زد (ابوالعرب، ۲۲۱، ۲۲۲). همچنین آنگاه که امیر تونس و نمایندهٔ خلیفه او را برای مشورت در امر قضا و تشخیص صلاحیت کسانی که می‌توانند این منصب را احراز کنند، به نزد خود خواستند، ابوالحسن از همکاری امتناع کرد (مالکی، ۱۶۰/۱).

ابوالحسن ۵ سال پس از مرگ استاد خود مالک بن انس در تونس درگذشت (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۲؛ قس: ابن ابی الضیاف، ۱۲۵) و مقبرهٔ او در آنجا هم اکنون زیارتگاه است.

مهم‌ترین اثر ابوالحسن روایت او از موطأ مالک است که اکنون بخشی از آن باقی مانده، و همین بخش موجود با روایت یحیی بن یحیی لیثی که معروف‌ترین روایات موطأ است، اختلافات بسیاری دارد. احتمال داده شده است که این اختلافات ناشی از اختلاف زمان روایت آنها از مالک بن انس باشد (نک: نیفر، ۶۴). کتاب موطأ به روایت یحیی ابن یحیی در بخشهای الضّحایا، الذّبائح، الصّید و العقیقة با قطعهٔ موجود از روایت ابن زیاد نزدیک است. اختلاف بین این دو بیشتر در انتخاب عناوین، تقدیم و تأخیر عناوین و روایات، زیادت و نقصان برخی احادیث و اقوال و گاه اختلاف در محتوای روایات است. ابن زیاد در روایت خود از موطأ مالک صرفاً به نقل اقوال مالک اکتفا نکرده، بلکه در چندین مورد اجتهاد خویش را نیز بیان داشته و برخلاف نظر مالک، و موافق با دیگر مذاهب اهل سنت نظر داده است (صص ۱۴۷ ـ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۹۷، ۲۲۱). موطأ روایت ابن زیاد به کوشش محمد شاذلی نیفر نخست در تونس و سپس چندین بار دربیروت به چاپ رسیده که آخرین آن در ۱۹۸۴ م بوده است. ابواسحاق شیرازی کتاب خیر من زنته را نیز به وی نسبت داده است (ص ۱۵۲؛ قس: قاضی عیاض، ۳۲۶/۱ ـ ۳۲۷).

مآخذ: ابن ابی الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ابن زیاد، ابوالحسن علی، *موطأ الامام مالک*، به کوشش محمدشاذلی نیفر، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابوالعرب، محمد بن احمد، *طبقات علماء افریقیة وتونس*، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ دباغ، عبدالرحمن بن محمد، *معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان*، تکمیل و تعلیق ابوالقاسم تنوخی، به کوشش ابراهیم شبوح، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ مالک بن انس، *الموطأ*، روایت یحیی بن یحیی لیثی، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ مالکی، عبدالله بن ابی عبدالله، *ریاض النفوس*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ نیفر، محمد شاذلی، مقدمهٔ بر موطأ ، (نک: ابن زیاد در همین مآخذ).

علی رفیعی

اِبْن‌زیاد، ابوحفص عبیدالله (مق ۶۷ ق/۶۸۶م)، سردار مشهور امویان و والی خراسان و عراق. او از مادری کنیز به نام مرجانه زاده شد (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۴(۲)/۷۵) که سپس به ازدواج شیرویهٔ ایرانی درآمد و عبیدالله در خانهٔ او پرورش یافت. هم ازین رو گفته‌اند که خللی در گفتار ابن‌زیاد راه یافت و پاره‌ای از حروف عربی را نمی‌توانست به‌درستی ادا کند (جاحظ، ۷۶/۱). برخی ابن‌زیاد را به طعنه به مادرش منسوب کرده و ابن مرجانه نامیده‌اند. از فعالیتهای سیاسی وی در اوایل جوانی آگاهی در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که در قلمرو پدرش زیادبن‌ابیه، والی کوفه و بصره، از امور حکومتی بر کنار نبوده است (ابوعلی مسکویه، ۲۸/۲). با اینهمه زیاد به هنگام مرگ (۵۳ق/۶۷۳م) سمرة‌بن جندب و عبدالله بن خالدبن‌اسید را ولایت بصره و کوفه داد، ولی معاویه در اواخر همان سال عبیدالله بیست‌و پنج ساله را به حکومت خراسان منصوب کرد (طبری، ۱۶۶/۷ ـ ۱۶۸؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۲۹/۲، ۳۲، که اگر چه گفته است عبدالرحمن بن‌زیاد برادر عبیدالله به حکومت خراسان منصوب شد، ولی از غزای عبیدالله در خراسان یاد کرده است). عبیدالله بن‌زیاد با عبور از رود جیحون که برای نخستین بار از سوی عربها انجام گرفت (یعقوبی، ۲۳۶/۲)، توانست مناطقی چون رامیثن (رامین: ابوعلی مسکویه، ۳۲/۲؛ رامدین: بلاذری، *فتوح*، ۴۱۰)، نسف و بیکند (قس: طبری، ۱۶۹/۷) از شهرهای بخارا را تصرف کند و قبج خاتون ملکهٔ ثروتمند بخارا و لشکریان ترک را عقب براند، اما ولایت او بر خراسان چندان به درازا نکشید و در ۵۵، ۵۶ یا ۵۷ ق به جای عبدالله بن عمروبن غیلان از سوی معاویه به امارت بصره منصوب شد (یعقوبی، ۲۳۷/۲؛ طبری، ۱۷۲/۷). ابن‌زیاد در حکومت بصره، خاصه در ۵۸ ق با شورش خوارج روبه‌رو شد و با خشونت شگفت انگیزی آنان را سرکوب کرد و بسیاری را به قتل آورد (دینوری، ۲۶۹ ـ ۲۷۰؛ طبری، ۱۸۵/۷ ـ ۱۸۷).

پس از مرگ معاویه در ۶۰ق/۶۸۰م ابن‌زیاد همچنان در حکومت بصره ماند. و یزیدبن معاویه که از وی دلخوش نبود و می‌کوشید او را عزل کند، چون با مخالفت شدید حسین‌بن علی (ع) با خود، و ورود مسلم بن عقیل به کوفه برای بیعت گرفتن از کوفیان روبه‌رو شد، به پیشنهاد یکی از موالی مشاور خود به نام سرجون، ابن‌زیاد را نه تنها بر

حکومت بصره ابقاء کرد، بلکه کوفه را نیز به قلمرو او افزود، تا مسلم‌بن عقیل را گرفته به قتل رساند (طبری، ۲۲۸/۷). گفته‌اند که معاویه خود قبل از مرگ، حکومت کوفه را نیز به ابن‌زیاد واگذاشته بود (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۴(۲)/۸۲). در این میان کوفیان که در بیعت با حسین بن علی (ع) اقبال تمام نشان دادند و در انتظار ورود آن حضرت روزگار می‌گذراندند، چون با ابن‌زیاد که روی پوشیده وارد شهر شد روبه‌رو گشتند، نخست گمان کردند که حسین بن علی (ع) است و بدین عنوان بر وی سلام می‌کردند تا وارد دارالاماره شد و بلافاصله جست‌وجو را برای یافتن مسلم‌بن عقیل آغاز کرد (طبری، ۲۲۹/۷). ابن‌زیاد در خطبه‌ای که در برابر کوفیان ایراد کرد، مخالفان را سخت مورد تهدید قرار داد و مطیعان را به احسان خود امیدوار ساخت (ابوالفرج، ۹۷). به روایت یعقوبی (۲۴۳/۲) هانی بن عروه که از پیش با ابن‌زیاد آشنایی داشت و در آن هنگام بیمار بود، حدس می‌زد که عبیدالله بن‌زیاد پس از ورود به کوفه به عیادت وی خواهد آمد، پس با مسلم‌بن عقیل برای کشتن ابن‌زیاد در خانهٔ خود همداستان شد. اما به روایت دیگر (طبری، ۲۴۸/۷) شریک‌بن اعور، از سران شیعهٔ کوفه، در خانهٔ هانی بیمار شد و با مسلم قرار گذاشت که چون ابن‌زیاد به عیادت وی آید، مسلم بر او بتازد و وی را به قتل آورد. با اینهمه گویا چون هانی از وقوع قتل در خانهٔ خود خشنود نبود، مسلم از آن کار سرباز زد و ابن‌زیاد جان به سلامت برد (ابوالفرج، ۹۸،۹۹). طبری در گزارشی آورده است که ابن‌زیاد اندکی پس از ورود به کوفه با نیرنگ توانست از محل اختفای مسلم بن عقیل آگاه شود. آنگاه هانی را به دارالاماره خواند و وی را به زندان افکند و اندکی بعد نیز مسلم‌بن عقیل را که به دفاع از هانی به مقابلهٔ ابن‌زیاد در کوفه برخاسته بود، دستگیر کرد و هر دو را به قتل رسانید و سر آنها را به نزد یزید فرستاد (۲۲۹/۷ ـ ۲۷۰،۲۳۱). ابن‌زیاد سپس حرّبن یزید را به سوی حسین بن علی (ع) که بی اطلاع از قتل مسلم و رویگردانی کوفیان از پیوستن به وی، از حجاز به سوی کوفه به راه افتاده بود، فرستاد و او را دستور داد که اجازه ندهد حسین (ع) در محلی که دارای آب است، اردو زند. آنگاه عمر بن سعدبن ابی وقاص را با لشکری به سوی وی گسیل داشت (همو،۳۰۸/۷). مورخان خاطر نشان ساخته‌اند که عمربن سعد پیش از آن از سوی ابن‌زیاد به حکومت ری مأمور شده بود و درصدد عزیمت به سوی ری بود که ابن‌زیاد او را مأمور بیعت گرفتن از حسین (ع) برای یزید یا جنگ با او کرد، و چون عمر خواست که وی را از آن کار معذور دارد، ابن‌زیاد حکومت او را بر ری، به مقابله با حسین‌بن علی(ع) منوط کرد (ابن سعد، ۱۶۸/۵؛ دینوری، ۲۵۳). با اینهمه عمربن سعد پس از مذاکره‌ای نسبتاً طولانی با حسین بن علی (ع)، ابن‌زیاد را آگاهانید که حسین (ع) خواهان بازگشت است و بنابراین نیازی به جنگ نیست. گویا ابن‌زیاد در آغاز از این خبر شادمان شد ولی شمربن ذی الجوشن او را از پذیرش صلح بازداشت. ابن‌زیاد نیز در نامه‌ای به عمربن سعد نوشت که اگر از حسین (ع) بیعت گرفت او را به کوفه فرستد وگرنه با او پیکار کند و اگر طالب جنگ با حسین (ع) نیست، فرماندهی را به شمر بازنهد (مفید، ۴۳۸؛ طبری، ۳۱۶،۳۱۵/۷). به این ترتیب درجنگ خونینی که‌میان حسین بن علی (ع) و طرفداران اندک وی و سپاه عمربن سعد در کربلا روی داد (۱۰ محرم ۶۱ق/۱۰اکتبر ۶۸۰م) حسین بن علی (ع) و تعدادی از یاران و خویشان وفادارش از جمله برادرش ابوالفضل عباس و پسرش علی بن حسین (علی اکبر) و پسر برادرش قاسم بن حسن (ع) که نوجوانی اندک سال بود و عبدالله بن عقیل به شهادت رسیدند و بقیهٔ خاندانش به اسارت رفتند (ابن طاووس، ۳۷ به بعد؛ طبری، ۳۲۰/۷ به بعد). این حرکت ابن‌زیاد موجب برانگیختن خشم بسیاری از مسلمانان به ویژه کوفیان نسبت به وی شد. چنانکه عبدالله بن عفیف ازدی، در میان نخستین خطبهٔ ابن‌زیاد پس از واقعهٔ کربلا بر پا خاست و او را و یزید را دشنامهای سخت داد (طبری، ۳۷۴،۳۷۳/۷؛ابن طاووس، ۷۱ ، ۷۲) و حتی گفته‌اند که مرجانه نیز پسر خود ابن‌زیاد را بسیار نکوهش کرد (طبری، ۴۰۸/۷). اما ابن‌زیاد به رغم نفرت عراقیان، به پشتگرمی نیروی نظامی و مالی خود و دستگاه خلافت یزید، به حکومت ادامه داد تا آنگاه که یزید در گذشت و عبدالله بن زبیر در حجاز دعوی خلافت کرد (۶۴ق) و ابن‌زیاد ناچار عراق را به سوی شام ترک گفت. دربارهٔ جزئیات این واقعه میان نویسندگان اختلاف هست: به روایت بلاذری (*انساب الاشراف*، ۴(۲)/۷۹) ،پس از مرگ یزید، ابن‌زیاد در بصره مردم را به بیعت با خود خواند تا آنگاه که مسلمانان بر خلافت یک تن اتفاق کنند. چون بصریان با او بیعت کردند، وی کسانی به کوفه فرستاد تا از کوفیان نیز برای او بیعت گیرند، ولی کوفیان نپذیرفتند و در پی آن بصریان نیز از پذیرش امارت او سر باز زدند، اما به نوشتهٔ طبری (۴۳۴/۷) و نیز ابوعلی مسکویه (۸۳/۲، ۸۴) ابن‌زیاد شب قبل از ایراد خطبه، مالی فراوان میان بزرگان بصره چون شَقیق بن ثَور و مالک بن مِسمع و حصین بن منذر پراکند، و همین کسان پس از خطبهٔ وی بپاخاستند و خواهان ادامهٔ حکومت او شدند. با اینهمه اندکی بیش بر نیامد که مردم از او روی برگرداندند و خواستار بیعت با عبدالله بن زبیر شدند. ابن‌زیاد پس از آن، عطایا و مقرریهای مردم را قطع کرد و باقیماندهٔ بیت المال را برداشت (طبری، ۴۴۳،۴۳۹/۷). او خواست با بصریان به مخالفت و با مأمور عبدالله بن زبیر در بصره به پیکار برخیزد، اما برادرش عبدالله او را از آن کار باز داشت. دینوری (صص ۲۸۱ ـ ۲۸۳) از این وقایع سخنی به میان نیاورده و تنها اشاره کرده که ابن‌زیاد پس از مرگ یزید، به اشارهٔ حارث‌بن عبادبن زیاد برادر زادهٔ خود و مهران غلام و به روایتی کاتب‌خود(ابوعلی مسکویه، ۹۲/۲) از ازدیان پناه خواست و حارث بن قیس ازدی را برای این کار به نزد خود خواند. حارث و ابن‌زیاد برای وادار کردن مسعود بن عمرو رئیس ازد به پذیرش این پناهندگی نیرنگی به کار بردند که سرانجام مسعود را به رغم آنکه سخت خشمناک شد، به پذیرش آن مجبور کرد (همو، ۸۵/۲). از یک سو بصریان که ابن‌زیاد را در دارالاماره نیافتند، به

زندان شهر هجوم بردند و زندانیان را آزاد ساختند و سپس عبدالله بن حارث بن نوفل را به امارت برداشتند (دینوری، ۲۸۳). از سوی دیگر تمیمیان و قیسیان با ازدیان که ابن‌زیاد را پناه داده بودند، به نزاع برخاستند. این واقعه ابن‌زیاد را بیش از پیش بیمناک و مجبور به فرار از شهر ساخت. سرانجام مسعود بن عمرو چند تن را گماشت تا وی را به شام رسانند (ابوعلی مسکویه، ۸۶/۲). خود مسعود اندکی بعد گویا به دست خوارج به قتل رسید (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۴(۲)/۹۸؛قس: ابن قتیبه، ۳۴۷). دریـن میان عبدالله بن زبیر در مدینه چندان نیرومند شده بود که در بخشهایی از شام نیز به خلافت او گردن نهادند و حتی مروان بن حکم به حجاز می‌رفت تا با او به خلافت بیعت کند. ابن‌زیاد در بَثَنیه مروان را ملاقات کرد و وی را از آن‌کار بازداشت و گفت که اگر او خود داعیهٔ خلافت بردارد، پشتیبان او خواهد بود. به این ترتیب مروان بازگشت و ابن‌زیاد نیز به دمشق رفت و با حیله‌ای که به کار زد، ضحاک‌بن قیس را که از مردم شهر برای ابن‌زبیر بیعت گرفته بود، فریفت و از شهر بیرون راند و برای مروان بیعت گرفت. در جنگ مروانیان با ضحاک بن قیس در مرج راهط نزدیک دمشق که به شکست ضحاک انجامید، ابن‌زیاد، فرماندهی سواران مروان را به عهده گرفت (ابن سعد، ۴۰/۵ ـ ۴۲،طبری، ۴۷۶/۷ ـ ۴۷۹).

این وقایع مقارن بود با خروج توابین به سرکردگی سلیمان بن صُرَد خزاعی که به خونخواهی حسین‌بن علی (ع) برخاسته بودند. مروان بن حکَم خلیفهٔ دمشق نیز ابن‌زیاد را به مقابله فرستاد و حکومت عراق را به شرط غلبه بر آنها به وی داد (یعقوبی، ۲۵۷/۲). ابن‌زیاد چون به جزیره رسید از مرگ مروان آگاه شد (۶۵ق/۶۸۵م)، ولی به پیشروی خود ادامه داد. سلیمان بن صرد در عین الوَرده اردو زد (ابوعلی مسکویه، ۹۵/۲، ۱۱۰) و پیشاپیش، مسیّب بن نَجبهٔ فزاری را به مقابله فرستاد و او شرحبیل بن ذی الکلاع را که از سوی ابن‌زیاد به جنگ آمده بود در هم شکست. ابن‌زیاد حصین بن نمیر را به سوی سلیمان فرستاد. حصین در آغاز شکست خورد، ولی ابن‌زیاد او را با سپاه مدد رسانید و در جنگ خونینی که در عین الورده در گرفت (اواخر جمادی الاوّل ۶۵) سلیمان و یارانش شکست خوردند و کشته شدند (طبری، ۵۵۷/۷ ـ ۵۶۰). ابن‌زیاد پس از این پیروزی مشغول مطیع ساختن شهرهای جزیره بود که پیش از آن با ابن‌زبیر بیعت کرده بودند، و به عراق که مختار در آنجا بر ضد امویان و به خونخواهی حسین‌بن علی (ع) قیام کرده بود، نمی‌پرداخت. او سرانجام به موصل تاخت که در دست عبدالرحمن بن سعد بن قیس، عامل مختار بود. عبدالرحمن به تکریت عقب نشست و مختار را از حملهٔ ابن‌زیاد آگاه کرد. مختار نیز یزیدبن انس را به مقابله فرستاد. یزیدبن انس که از بیماری شدیدی رنج می‌برد حمله را رهبری کرد. این سپاه به رغم مرگ یزیدبن انس، ربیعة بن مُخارق و عبدالله بن حمله خثعمی را که ابن‌زیاد به سوی آنان فرستاده بود، در هم شکست (۱۰ ذیحجهٔ ۶۶). پس از آن ابن‌زیاد خود با سپاه به سوی آنان آمد، ولی رقاءبن عازب جانشین یزیدبن انس، عقب نشست. مختار که اساساً در پی هلاک ابن‌زیاد و کسان دیگری بود که در واقعهٔ کربلا دست داشتند، ابراهیم بن مالک اشتر را با سپاه به مقابلهٔ ابن‌زیاد فرستاد. ابراهیم که می‌خواست قبل از ورود ابن‌زیاد به سرزمین عراق، به وی رسد، در ساحل رود خازر نزدیک روستایی به نام باربیثا در ۵ فرسخی موصل به لشکر شام رسید. در جنگ شدیدی که میان عراقیان و شامیان آغاز شد، ابن‌زیاد شکست خورد (محرم ۶۷) و همراه با یارانش به قتل رسید. بر اساس روایتی از ابو مخنف، گویا ابراهیم بن اشتر خود در جنگ تن به تن، ابن‌زیاد را به قتل رسانید (طبری، ۶۴۳/۸ ـ ۶۴۶، ۶۴۹، ۷۰۷ ـ ۷۱۳). سر ابن‌زیاد را نزد مختار بردند و او آن را نزد محمد بن حنفیه و علی بن حسین (ع) و دیگر افراد بنی هاشم فرستاد (ابن سعد، ۱۰۰/۵). یزیدبن مفرّغ پس از کشته شدن ابن‌زیاد، در شعری او را هجو کرد (یاقوت، ۹۰۳/۲).

مآخذ: ابن‌سعد، محمد، *طبقات الکبری* ، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ ابن‌طاووس، علی بن موسی، *اللهوف فی قتلی الطفوف*، نجف، ۱۳۶۹ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ همو، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبیین*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ دینوری، احمدبن داوود، *اخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن یعقوب، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

صادق سجادی

اِبْن زیاد، ابوالضیاء عبدالرحمن بن عبدالکریم غیثی (۹۰۰ ـ ۹۷۵ ق / ۱۴۹۵ ـ ۱۵۶۸ م)، فقیه، محدث و عارف شافعی یمانی. در ترجمهٔ ابن زیاد آگاهی بیشتری از آنچه عیدروسی آورده در دست نیست و آنچه در دیگر منابع آمده برگرفته از همانست. وی از نژاد مقاصره، تیره‌ای از عک بن عدنان بود، در زَبید تولد یافت؛ *قرآن* را از پدرش آموخت و حفظ نمود؛ پس از آن فقه را از فقیهانی چون محمد و احمد (فرزندان موسی صنجاعی) و احمد المزجّد و شیخ‌الاسلام ابوالعباس ابن طیب طنبداوی، تفسیر و حدیث را از حافظ وجیه الدین ابن‌دیبع و موسی بن عبداللطیف المشرع، اصول فقه را از جمال‌الدین یحیی قُتیب و ادبیات عرب را از محمد مفضّل لحیانی آموخت. در ۹۴۲ ق /۱۵۳۵م حج گزاردومدتی در مکه و مدینه درنگ کرد و به‌تدریس پرداخت. عالمان آن دو شهر از جمله مفتی حجاز عبدالعزیز زمزمی در درس او حاضر می‌شدند. از سال ۹۴۸ ق به‌بعد، پس از درگذشت استادش طنبداوی در مسند تدریس و افتاء قرار گرفت. فقه را در جامع کبیر زبید در مدرسه‌های وهابیه، اشرفیه و واثقیه، و حدیث را در جامع پاشا مصطفی النشّار تدریس می‌کرد. ماههای رجب، شعبان و رمضان را به‌قرائت و مقابلهٔ *صحیح بخاری* در جامع مظفری اختصاص داده بود؛ در حدود ۴۰ نسخه از این کتاب در مقابله به‌کار می‌رفت و خود ابن زیاد از *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری* استفاده می‌کرد. کار مقابله، صبح روز ۲۹ ماه رمضان طی مراسمی که در آن، امیر شهر و

قضات شرع و دیگر مردم شرکت می‌کردند، پایان می‌یافت. ابن زیاد در تدریس بسیار دقیق بود؛ پس از مطالعهٔ کامل به‌تدریس می‌پرداخت و گاه که مجال مطالعه نمی‌یافت از تدریس خودداری می‌کرد. ابن زیاد، به‌رغم شهرت و اعتبار اجتماعی فراوان، در فقر و تنگدستی می‌زیست و جز تعداد اندکی کتاب، چیز دیگری نداشت. در ۹۶۴ ق / ۱۵۵۷ م از بینایی محروم شد؛ امّا به‌یاری فرزند و برخی از شاگردانش به‌کار علمی و تحقیقی خود ادامه داد و تدریس را رها نکرد. او در فقه، شافعی؛ در کلام، اشعری و در تصوف، پیرو یافعی بود. وی به‌محیی‌الدین بن عربی اعتقاد داشت و از سخنان او سود می‌جست و از این رو صوفیان او را محترم‌می‌شمردند.درعین‌حال،ازنظراجتماعی بین گروههای مختلف دارای نفوذ کلمه بود. اینکه گفته شده است ابن زیاد به‌پرسشهایی که از حبشه، هند، حجاز و حضرموت می‌رسید پاسخ می‌گفت، نشانهٔ آن است که شهرت او از زبید و پیرامون آن فراتر رفته بوده است. در برخی از مسائل فقهی، بین او و برخی از عالمان روزگارش مانند ابن حجر هیتمی، مفتی مکه، بحث و مجادله وجود داشت که او در برخی از آثارش به‌این مسائل اختلافی پرداخته است. وی در زبید درگذشت و پسرش عبدالسلام بر او نماز خواند و در مقبره باب القرتب به‌خاک سپرده شد. و جمع عظیمی در این مراسم شرکت کردند (عیدروسی، ۲۷۳ ـ ۲۷۹).

آثار: ابن زیاد دارای تألیفات بسیاری است که عمدتاً در فقه و حدیث است.

خطی: ۱. *الاجوبة المرضية عن الاسئلة المكية* (خدیویه، ۳۹۲/۷؛ صنعا، ۸۸۰/۲)؛ ۲. *تحذير ائمة الاسلام عن تغيير بناء المسجد الحرام* (خدیویه، همانجا؛ صنعا، ۹۷۰/۲)؛ ۳. *مناقب الائمة الاربعة وتقليد هم و اثبات الحمد* (احتمالاً «الجهر») *بالبسملة*، (همان، ۱۸۱۳/۴)؛ ۴. *المواهب السنية في الاجوبة عن المسائل العدنية*، (خدیویه، ۳۹۵/۷). وی دارای آثار دیگری نیز می‌باشد که نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های دنیا موجود است (نک: خدیویه، ۳۹۱/۷ ـ ۳۹۵؛ GAL,II / 532 - 533; GAL,S, II / 555).

فتاوی فقهی وی تحت عنوان *غاية تلخيص المراد من فتاوی ابن زياد* توسط عبدالرحمان بن محمد بن حسین باعلوی جمع‌آوری شده و به‌سال ۱۳۰۳ ق در مصر به‌چاپ رسیده است.

مآخذ: خدیویه، *فهرست*؛ صنعا، خطی؛ عیدروسی، عبدالقادر بن عبدالله، *النور السافر*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: GAL; GAL,S.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ زَیّان، نام دو تن از وزیران بنی مرین از خاندان بنی وَطّاس:

۱. ابوزکریا یحیی بن زیان بن عمر بن زیان وطاسی (ح ۸۰۱ ـ مق ۸۵۲ ق / ۱۳۹۹ ـ ۱۴۴۸ م). وی به‌خاطر چشمان آبی رنگش به«ازرق» شهره بود (سخاوی، *الضوء*، ۲۲۵/۱۰ ـ ۲۲۶). خاندان بنی وطاس خود از فرمانروایان مغرب اقصی و از خویشاوندان بنی مرین بودند و بیشتر آنان در دوران وزارت از قدرت زیادی در امر حکومت برخوردار بودند. ابن زیان در وقت مرگ پدرش در ۸۰۸ ق / ۱۴۰۵ م حدود ۷ سال داشته است، بنابراین تولد او را باید در حدود ۸۰۱ ق بدانیم (همان، ۲۲۶/۱۰). ابوزکریا یحیی از ۸۳۱ ق مقام وزارت و قیمومت سلطان عبدالحق مرینی را که خردسال بود در دست گرفت و تا هنگام مرگ در این سمت برجای بود. سرانجام در ۸۵۲ ق گروهی از عربهای حجاز با نیرنگ و به‌ضرب نیزه او را از پای در آوردند. جسدش به‌شهر فاس انتقال یافت و در «قلّه» جایی در بیرون دروازهٔ جیسه، ـــ یکی از دروازهای‌آن‌شهرـــ، به‌خاک سپرده شد (ابن قاضی، درة، ۳۳۸/۳ ـ ۳۳۹؛ همو، جذوة، ۵۳۵/۲؛ سخاوی، *التبر*، ۲۵۳)، اما سخاوی در کتاب دیگر خود قتل او را در دوم ربیع‌الثانی ۸۵۳ ق / ۲۵ مهٔ ۱۴۴۹ م ضبط کرده است (*الضوء*، همانجا). دوران وزارت او بیش از ۲۰ سال به‌درازا کشید، او را به‌دادگری ستوده‌اند. پس از مرگش یکی دیگر از افراد خاندان او به‌نام ابوحسون علی بن یوسف بن زیان به‌وزارت عبدالحق رسید (همو، *التبر*، همانجا؛ ابن قاضی، درة، ۳۳۹/۳).

۲. ابوزکریا یحیی بن یحیی وطاسی (مق ۸۶۳ ق / ۱۴۵۹ م). او فرزند یحیی بن زیان سابق‌الذکر است. پس از درگذشت ابوحسون علی بن یوسف در ۸۶۳ ق به‌وزارت سلطان عبدالحق مرینی دست یافت، اما دوران وزارت او بیش از ۷۰ روز به‌طول نینجامید. گفته‌اند که او در دوران قدرت سبب ایجاد آشوبهایی گردید. آیینهای متداول کشورداری را درهم ریخت، نظام مالیات را دگرگون کرد و شمار سربازان‌راکاهش‌داد. او ابوعبدالله محمد بن محمد مصمودی، قاضی فاس را که شخصی متدین، دادگر و مردم‌دار بود از کار برکنار ساخت و به‌جایش یعقوب تسولی را به‌این کار برگماشت. این تغییر خشم مردم را برانگیخت. سلطان عبدالحق که از نفوذ روزافزون بنی وطاس نگران بود و بیم داشت که به‌تدریج همهٔ عناصر قدرت را از دست او بدر آورند از فرصت استفاده کرد و دست به‌سرکوبی این خاندان زد. به‌زودی وزیر و دو برادرش ابوبکر و ابوشامه کشته شدند. آنگاه عبدالحق بیشتر افراد برجستهٔ آنها را دستگیر ساخت و به‌قتل رساند، اما دو تن از برادران یحیی گریختند (سلاوی، ۴ (۲) / ۹۷ ـ ۹۸؛ زامباور، ۱۲۳).

مآخذ: ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ همو، *دُرة الحجال فی اسماء الرجال*، به‌کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس، ۱۹۷۰ م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *التبر المسبوک*، بولاق، ۱۸۹۶ م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصی*، به‌کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ زَیْدون، ابوالولید، احمد بن عبدالله بن احمد بن غالب بن زیدون مخزومی (۳۹۴ ـ ۴۶۳ ق / ۱۰۰۳ ـ ۱۰۷۰ م)، شاعر و کاتب اواخر عصر اموی و اوایل دورهٔ ملوک الطوایف در اندلس. با آنکه

اطلاعات بسیاری از زندگی او در دست است، هنوز پاره‌ای جزئیات مهم زندگی او، به‌ویژه آنچه مربوط به‌تحولات دورهٔ فتنه و حکومت بنی جهور در قرطبه است، به‌درستی روشن نیست. به‌این سبب ناچار باید به‌بررسی شواهد و قراین تاریخی و تحلیل آثار منظوم و منثور او پرداخت و به‌حدس و گمان اکتفا کرد، به‌ویژه آنکه گاه منابع کهن نیز خود در شرح برخی رویدادهای مربوط به‌شاعر دچار اشتباه شده‌اند (مثلاً نک: توضیحات عبدالعظیم دربارهٔ اشتباه ابن خاقان و به‌تبع او ابن نباته در شرح حال ابن زیدون، ۱۹۴ ـ ۱۹۶). منابع جدید نیز اغلب از همین روش برای پی بردن به‌نقاط تاریک زندگی او و به‌ویژه انگیزه‌های سیاسی و پاره‌ای فعالیتهای او استفاده کرده‌اند.

نسب ابن زیدون از پدر به‌بنی مخزوم از تیره‌های قریش می‌رسید. وی در خانواده‌ای توانگر و اهل علم در رصافه، حومهٔ قرطبه، به‌دنیا آمد (نک: ابن بشکوال، ۲۵۹/۱؛ قس: ضیف، شوقی، ۱۵ ـ ۱۶؛ عبدالعظیم، ۱۰۴). در ۱۱ سالگی پدرش را، که از عالمان و فقیهان بزرگ قرطبه بود، از دست داد (ابن بشکوال، همانجا) و جد مادریش ابوبکر محمد، که صاحب مناصب قضا و احکام شرطه در شهرهای سالم و قرطبه بود، سرپرستی او را به‌عهده گرفت (عبدالعظیم، ۱۰۰ ـ ۱۰۱). از محیط تربیتی و آموخته‌های ابن زیدون چندان اطلاعی در دست نیست و استادان او نیز جز یک تن به‌نام ابوبکر مسلم بن احمد نحوی (نک: ابن زیدون، ۲۸۵، ۷۱۸) شناخته نیستند، اما از بررسی آثارش چنین برمی‌آید که بسیاری از علوم رایج آن عصر را فرا گرفته بوده است (عبدالعظیم، ۱۱۱ ـ ۱۱۷). او در جوانی با بسیاری از مشاهیر علم و سیاست دوستی و مجالست داشت. از آن میان می‌توان از ابوالولید بن جهور و ابوبکر بن ذکوران نام برد که یکی در سیاست و دیگری در فقه وقضامشهوربوده‌است(ابن بسام، ۱(۱) / ۴۲۰ ـ ۴۲۲؛ قس: ابن خاقان، ۷۱؛ عبدالعظیم، ۱۲۲ ـ ۱۲۶). ظاهراً ابن زیدونِ جوان مستقیماً در وقایعی که به‌اضمحلال خلافت قرطبه انجامید و در تاریخ اندلس به‌دورهٔ فتنه معروف است، شرکت داشته و خود از کسانی بوده که جهوریان قرطبه را به‌قدرت رساندند (ابن خاقان، ۷۰؛ ابن دحیه، ۱۶۷؛ قس: ضیف، احمد، ۶۲؛ ضیف، شوقی، ۱۸؛ عبدالعظیم، ۱۲۷). او خود بعدها که روابطش با امیر ابوالحزم بن جهور (حک ۴۲۲ ـ ۴۳۵ ق) به‌تیرگی گرایید، در برخی از اشعار و یکی از رسایل خود به‌کوششهایی که در تأسیس حکومت جهوریان داشته، اشاره کرده است (صص، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۷ ـ ۲۸۸، ۶۹۷ ـ ۶۹۸، ۷۰۱؛ عبدالعظیم، ۱۲۸ ـ ۱۲۹). همین کوششها نیز مایهٔ ترقی او در بارگاه بنی جهور شد. ابن جهور، که سیاستمداری هوشمند بود، به‌وی منصب وزارت داد و او را در زمرهٔ نزدیکان و سخنگویان خود در آورد (ابن دحیه، همانجا؛ قس: نیکلسون، 425-424)، اما این وضع دیری نپایید و اختلافاتی که ظاهراً از یک سو نتیجهٔ تفاوت روحیات و مقاصد سیاسی این دو، و از سوی دیگر حاصل دسیسه‌های رقیبان و مخالفان ابن زیدون بود، مناسبات امیر و وزیر را به‌تیرگی کشاند (عبدالعظیم، ۱۳۱ ـ ۱۳۳) و در نهایت

به‌اسارت ابن زیدون و سپس گریز وی از قرطبه انجامید. یکی از عوامل این امر ظاهراً روابط ابن زیدون با وَلّاده بوده است (ابن خاقان، ۸۱؛ حتی، ۷۱۵؛ نیکلسون، 425). از آنجا که این روابط و پیامدهای آن در زندگی و شعر ابن زیدون تأثیری ژرف داشته، بررسی اجمالی آن ضروری است. ولاده دختر المستکفی بالله (حک ۴۱۴ ـ ۴۱۶ ق)، زنی زیبا و بی‌پروا بود. او خود را از قید آداب و رسوم رها ساخته و به‌ویژه پس از سقوط خلافت اموی (۴۲۳ ق) رفتاری آزاد و بی‌محابا در پیش گرفته بود و از آنجا که از ادب و هنر نیز بهرهٔ فراوان داشت، در خانهٔ خود محفلهای ادبی و هنری تشکیل می‌داد و در آنها پذیرای بزرگان ادب و سیاست می‌شد (ابن بسام، ۱ (۱) / ۴۲۹؛ ابن خاقان، ۷۳؛ ابن بشکوال، ۶۹۶/۲؛ مقری، ۲۰۵/۴، ۲۰۷، ۲۰۸؛ *نزهة الابصار*، ۱۰). ابن زیدون که در این هنگام در اوج شهرت بود و در عالم سیاست نیز مقامی والا داشت (عبدالعظیم، ۱۶۰)، احیاناً در یکی از همین مجالس با ولاده آشنا شد و همچون بسیاری دیگر از بزرگان پایتخت شیفتهٔ او گشت (ابن خاقان، همانجا؛ ابن نباته، ۲۲؛ *نزهة الابصار*، ۱۱). روابط این دو به‌زودی به‌عشقی پرشور بدل شد و آوازهٔ آن بر سر زبانها افتاد (نک: ابن زیدون، ۱۷۲، ۱۸۱؛ *نزهة الابصار*، همانجا). شاعر نخستین ملاقات خویش را با ولاده پس از آشنایی با او شرح داده است (صص، ۷۷۷ ـ ۷۸۱). با اینهمه چندی بعد ولاده به‌دلایلی از شاعر رنجید و از او روی گردان شد (عبدالعظیم، ۱۶۳). دلجوییهای مصرانهٔ شاعر نیز که گاه به‌عتاب می‌آمیخت (صص، ۱۷۹، ۱۸۲ ـ ۱۸۳) و سرانجام نیز به‌خشم و خشونت گرایید (ص ۱۷۵؛ قس: عبدالعظیم، ۱۶۵)، نه تنها از آزردگی ولاده نکاست، بلکه رفته رفته و سرانجام به‌کلی او را از شاعر گریزاند و به‌دیگر عشاق متمایل کرد (ضیف، شوقی، ۲۲). در میان این شیفتگان ابن قَلّاس و ابن عَبدوس (ه م) از همه شناخته‌ترند. ابن زیدون نیز نومید از باز یافتن ولاده خشم خود را بر سر رقیبان ریخت و نخست به‌دوست خود ابن قلاس و سپس به‌ابن عبدوس تاخت و در قصایدی آنان را از ارتباط با ولاده برحذر داشت (صص ۵۷۸ ـ ۵۸۱، ۵۸۲ ـ ۵۸۹)، اما چون ابن عبدوس را در عشق رقیبی سرسخت یافت و دانست که او درصدد جلب محبت ولاده است، رساله‌ای گزنده و طنزآمیز نگاشت و در آن ابن عبدوس را سخت به‌باد تمسخر گرفت (صص ۶۳۴ ـ ۶۷۹). این رساله که به‌رسالهٔ «هزلیه» معروف است، به‌زودی در سراسر اندلس شهرت یافت و مایهٔ رسوایی ابن عبدوس شد، چنانکه وی ناگزیر شد تا مدتها از ولاده کناره گیرد (ابن نباته، ۲۴). خود ولاده نیز از حملات ابن زیدون بی نصیب نماند و شاعر در همان رساله تصویری اهانت‌آمیز از او پرداخت (ص ۶۷۳؛ ابن نباته، ۴۵۵؛ قس: عباس، ۱۶۵ ـ ۱۶۶). این تندیها و کشمکشها که البته با غرور اشرافی و عزت نفس شاعر و محبوبش هر دو پیوند داشت (قس: عباس، ۱۶۱؛ عبدالعظیم، ۱۶۵ ـ ۱۶۶)، برای شاعر سرانجامی ناگوار به‌بار آورد، چه از یک سو پیوند ولاده را با او یکسره گسیخت و معشوق را به‌جانب رقیب وی ابن عبدوس راند و از

سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، به‌ابن عبدوس که کینهٔ شاعر را به‌دل گرفته بود، امکان داد تا امیر را علیه وی برانگیزد و موجبات شکست و ناکامی او را در قرطبه فراهم آورد. ولاده نیز از آن پس تا پایان عمر طولانی خود (*نزهة الابصار*، ۱۲) در کنار ابن عبدوس ماند (ابن بسام، ۱ (۱) / ۴۳۲) و با جود تمامی کوششها و دلجوییهای گاه به‌گاه شاعر که در قالب سروده‌های عاشقانهٔ بسیار مشهور تجلی می‌کرد، توجهی به‌او نشان نداد (قس: عبدالعظیم، ۱۴۸ ـ ۱۴۹، ۱۷۳). در مورد این زن و شخصیت و روحیات وی نظرات متعدد و گاه متضادی ابراز شده که هرچند گاه مبالغه‌آمیز به‌نظر می‌رسند (عباس، ۱۶۵)، خود نشان دهندهٔ تضادها و دوگانگیهای رفتار او نسبت به‌دوستان و هواخواهانش از جمله ابن زیدون است. منابع کهن نیز به‌این واقعیت اشاره کرده‌اند. او متانت و عفاف را با بی‌مبالاتی و سبکسری درآمیخته بود (ابـن بسام، ۱(۱) / ۴۲۹ ـ ۴۳۰؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ابن دحیه، ۸؛ ابن شاکر، ۲۵۱/۴؛ قس: نیکل، 107). روابط او با دوستدارانش از تزلزل خالی نبود (عبدالعظیم، ۱۷۴)؛ نخست دلبستهٔ ابن زیدون شد، سپس از او روی بر تافت و پس از کشاکشهایی چند برای همیشه او را ترک گفت (ضیف، شوقی، ۲۰ ـ ۲۳؛ قس: رکابی، ۱۷۰ ـ ۱۷۱). با ابن عبدوس نیز رفتاری تمسخرآمیز داشت (ابن نباته، ۲۳) وگرچه در نهایت به‌او پیوست، هرگز با او ازدواج نکرد و هیچ گاه نیز در وی به‌دیدهٔ معشوقی راستین ننگریست (عبدالعظیم، ۱۷۳). برخی روابط او را با دوستانش مشکوک دانسته‌اند (پرز، 429-428؛ نیکل، 111). برخی نیز در رفتار او نشانه‌هایی از میل به‌آزاررسانی و خودآزاری یافته‌اند (عبدالعظیم، ۱۷۶ ـ ۱۷۹). پاره‌ای نیز کوشیده‌اند روابط او و ابن زیدون را با روابط عشاق معروف مقایسه کنند (نیکل، 106, 107؛ ضیف، شوقی، ۲۲). درهرحال ولاده با رفتار خود تأثیری ژرف بر زندگی و احساسات ابن زیدون گذاشت. تأثیری که جلوه‌های آن را نه تنها در زندگی اجتماعی ـ سیاسی بلکه در بخش مهمی از اشعار او نیز می‌توان دید.

روابط ابن زیدون با امیر ابوالحزم بن جهور به زودی رو به تیرگی گذاشت. از جزئیات این امر اطلاع دقیقی در دست نیست،منابع در این باره تنها به اشاراتی اکتفا کرده‌اند (ابن بسام، ۱(۱)/۳۳۸؛ ابن خاقان، ۷۱؛ ابن دحیه، ۱۶۷ـ ۱۶۸؛ ابن ابار، *اعتاب*، ۲۰۷ ـ ۲۰۸؛ صفدی، *تمام المتون*، ۶)، اما احتمالاً عواملی مایهٔ این کدورت شده است: ارتباط ابن زیدون با ولاده که از خاندان اموی بود و از این‌رو دشمن بالقوهٔ حکومت بنی جهور شمرده می‌شد؛ تحولات سیاسی اندلس به خصوص ظهور مدعیان خلافت از جمله خلف معروف به هشام که هوادارانی بسیار در سراسر اندلس و از جمله قرطبه یافت (عبدالعظیم، ۳۳ ـ ۳۵) و ابن زیدون نیز ظاهراً با او پیوندهایی داشت (همو، ۱۳۴ ـ ۱۳۷) و خلاصه ناخشنودی ابن زیدون از موقعیت خود در بارگاه بنی جهور که گاه در قالب شعر تجلی می‌کرد (ص ۳۳۲). مخالفان و رقیبان ابن زیدون از جمله ابن عبدوس نیز بی‌شک از این فرصت استفاده کردند و امیر را نسبت به وی بدگمان ساختند (ضیف، شوقی، ۲۳؛ عبدالعظیم، ۱۸۰ ـ ۱۸۶). نتیجه آن شد که به زودی و احتمالاً به اشارهٔ امیر شاعر را به تهمتی واهی به محاکمه کشیدند و با همدستی قاضی ابومحمد عبدالله معروف به ابن مکوی، که مردی فرومایه بود (ابن بشکوال، ۲۷۶/۱ ـ ۲۷۷؛ ابن سعید، ۱۶۰/۱) و به ابن زیدون کینه می‌ورزید، بی‌درنگ به زندان افکندند (ابن بسام، همانجا). تاریخ زندانی شدن او دانسته نیست. اما از قراین چنین برمی‌آید که میان سالهای ۴۳۲ و ۴۳۳ ق بوده است (عبدالعظیم، ۲۰۱). شاعر خود در رساله‌ای که چندی بعد به استاد خویش ابوبکر مسلم نوشته، جریان این محاکمه و دسیسه‌هایی را که بر ضد او شده بود، شرح داده است (صص ۷۲۲ ـ ۷۳۵). شاعر یک سال و چندماه و به روایت خود وی ۵۰۰ روز را (ص ۲۸۹) با رنج و سختی (صص ۷۳۲ ـ ۷۳۵) در زندان گذراند و در این مدت قصایدی پرشور خطاب به ابن جهور سرود (صص ۲۴۷ ـ ۲۵۰، ۲۷۸ ـ ۲۸۴) و رسالهٔ «جدیهٔ» معروف خود را نگاشت (صص ۶۸۰ ـ ۷۱۷) و در آنها کوشید برای رهایی خود امیر را بر سر رحم آورد (قس: ضیف، شوقی، ۲۳ ـ ۲۴). ابن زیدون از دوستان پرنفوذ خود نیز مانند ابوحفص احمد بن برد تقاضای وساطت کرد (صص ۲۷۳ ـ ۲۷۷؛ ابن خاقان، ۷۵، ۷۶)، اما همهٔ این کوششها بی‌نتیجه ماند (نیکل، 114) و شاعر تنها راه خلاص را گریز یافت. عاقبت نیز به حیله‌ای از زندان گریخت و شبانه و با شتاب روانهٔ اشبیلیه شد. چنانکه فاصلهٔ ۳ روزه میان این دو شهر را یک شبه طی کرد (ابن خاقان، ۷۱؛ ابن دحیه، ۱۶۸). در اشبیلیه، معتضدبن عباد (حک ۴۳۴ ـ ۴۶۱ ق) او را به گرمی پذیرفت و در زمرهٔ نزدیکان و ملازمان خود درآورد. این امر از مضمون قصیده‌ای که ابن زیدون در تهنیت ازدواج معتضد با دختر مجاهد عامری امیر دانیه سروده، آشکار است (صص ۴۳۸ ـ ۴۴۵؛ قس: عبدالعظیم، ۲۱۲). چنانکه ابیاتی نیز که وی از زبان معتضد و خطاب به مجاهد به همین مناسبت سروده، خود دال بر نزدیکی او به معتضد است (صص ۲۳۶ ـ ۲۳۷). شاعر چندی در اشبیلیه ماند، اما چون دل در هوای قرطبه داشت و نگران خویشان و آشنایان خود بود (مراکشی، ۱۰۶؛ قس: عبدالعظیم، ۲۱۳)، پنهانی به الزهراء در حومهٔ قرطبه آمد (ابن خاقان، ۷۳) و دیگر بار کوشید به وساطت دوستانش نظر لطف امیر را به خود جلب کند. بدین منظور از ابوالولیدبن جهور یاری طلبید (ابن بسام، همانجا؛ ابن ابار، همان، ۲۰۸) و در رساله‌ای بلند و زیبا خطاب به ابوبکر مسلم از او نیز درخواست شفاعت کرد. قصیده‌ای تضرع‌آمیز هم به همین منظور سرود و برای او فرستاد (صص ۲۸۵ ـ ۲۹۳؛ قس: ابن خاقان، ۷۹ ـ ۸۱)، اما بی‌گمان یاد ولاده و اشتیاق پایدار شاعر به او از انگیزه‌های اصلی آمدن وی به الزهراء بوده است (ابن خاقان، ۷۳؛ قس: نیکل، 115)، چنانکه برخی از معروف‌ترین اشعار عاشقانهٔ او نیز در همین محل سروده شده است (ابن زیدون، ۱۳۹ ـ ۱۴۰)، به ویژه قصیدهٔ نونیّهٔ بلند او خطاب به ولاده که از زیباترین و درخشان‌ترین سروده‌های عاشقانهٔ شاعران اندلس

است و از آن زمان تاکنون پیوسته مورد توجه ادیبان و شاعران عرب بوده (ابن دحیه، ۱۶۴) و افسانه‌های فراوان نیز در اطراف آن پدید آمده است (همو، ۱۴۱ ـ ۱۴۸؛ قس: نیکل، 118-115). سرانجام کوششهای ابن زیدون به نتیجه رسید و امیر او را عفو کرد (ابن بسام، ابن ابار، همانجاها) و خود نیز اندکی بعد درگذشت (۴۳۵ ق) و ولیعهد او ابوالولید بن جهور (حک ۴۳۵ ـ ۴۵۰ ق) دوست نزدیک ابن زیدون جانشین او شد. شاعر قصیده‌ای در رثای ابوالحزم و تهنیت ابوالولید سرود (صص ۵۲۳ ـ ۵۳۰) و به زودی مقام و منزلت عالی خود را دیگر بار به دست آورد (ابن بسام، ابن ابار، همانجاها). ابوالولید نخست وظیفهٔ نظارت بر اهل ذمه را بر عهدهٔ وی گذاشت (ابن ابار، همان، ۲۱۲ ـ ۲۱۳)، سپس به اصرار فراوان شاعر که پیوسته خود را شایستهٔ مناصب عالی می‌دانست (صص ۳۵۰، ۳۶۴ ـ ۳۶۵؛ قس: عبدالعظیم، ۲۲۵ ـ ۲۲۶)، به وی مقام سفارت داد و او را روانهٔ دربارهای ملوک الطوایف کرد (ابن ابار، همان، ۲۱۳). مقام سفارت و ارتباط با دربارهای مختلف برای ابن زیدون شهرت و کامیابی فراوان به ارمغان آورد، اما پیوندهای او با امیران و وزیران که بی‌گمان با کامرانیها و عیش ونوشهایی نیز همراه بوده، ابن جهور را که پس از به قدرت رسیدن، مبلّغ دین و پای‌بند شریعت شده بود (ابن زیدون، ۳۵۱؛ قس: عبدالعظیم، ۲۲۷)، چندان خوش نیامدو عاقبت هنگامی که شاعر به عنوان سفیر به بارگاه امیر ادب دوست مالقه العالی بالله ادریس بن یحیی حمودی (حک ۴۳۴ ـ ۴۳۸ ق) رفت و اقامت و کامرانیش در آنجا به درازا کشید، امیر ناخشنود شد و او را عتاب کرد و چون شاعر وقعی ننهاد، در خشم شد و او را از سفارت عزل کرد (ابن بسام، ابن ابار، همانجاها). شاعر به قرطبه بازگشت و از ابن جهور پوزش خواست و خویشتن را بیگناه و دشمنان خود را، که ظاهراً در غیاب او بیکار ننشسته بودند، مسئول بدگمانی امیر نسبت به خود خواند (صص ۲۹۴ ـ ۲۹۶، ۳۶۶ ـ ۳۸۶)، اما امیر پوزشهای او را نپذیرفت. شاعر نیز که دلتنگ شده بود، قرطبه را ترک گفت و بار دیگر به پایتختهای ملوک الطوایف: بطلیوس، بلنسیه و طرطوشه روی آورد و از یک سو به مدح امیران و بزرگان آن نواحی و از سوی دیگر به بیان اشتیاق عمیق خود به زادگاهش قرطبه پرداخت (صص ۱۵۳، ۱۵۴ ـ ۱۵۷، ۲۰۱ ـ ۲۰۴، ۴۰۶ ـ ۴۲۷، ۷۵۴ ـ ۷۶۲؛ ابن خاقان، ۷۴؛ قس: ضیف، شوقی، ۲۵ ـ ۲۶؛ عبدالعظیم، ۲۳۱ ـ ۲۳۵). در این هنگام ابن جهور شاعررا عفو کرد و منصب پیشین را به وی بازگرداند (ابن بسام، ابن ابار، همانجاها). اما چندی نگذشت که بر اثر شورشی که به رهبری بنی ذکوان و ابن حذام در قرطبه درگرفت (۴۴۰ ق)، به او بدگمان شد. شاعر هراسان قصیده‌ای در مدح امیر پرداخت و در آن ضمن نکوهش سردمداران شورش، خود را از هرگونه مشارکتی در آن مبرا دانست (صص ۲۹۶ ـ ۳۰۴؛ نک: ابن سعید، ۱/۱۶۱؛ قس: ضیف، شوقی، ۲۶ ـ ۲۷؛ عبدالعظیم، ۲۴۰ ـ ۲۴۵). با اینهمه چون از نابسامانی اوضاع بیمناک بود، قرطبه را ترک گفت و به بطلیوس رفت (ص ۱۵۸) وچندماه در آنجا ماند و دراشعاری پرشور بار دیگر اشتیاق خود را به قرطبه و یادگارهایش بیان کرد (صص ۱۵۸ ـ ۱۶۱). سپس بار دیگر رهسپار اشبیلیه شد (۴۴۱ ق) و مورد استقبال معتضد و وزیر او ابوعامربن مسلمه و سایر بزرگان قرار گرفت (ابن بسام، همانجا؛ ابن خاقان، ۷۱؛ ابن دحیه، ۱۶۸؛ ابن ابار، همانجا؛ ابن خلکان، ۱/۱۴۰). خروج او از قرطبه ظاهراً بی‌نتیجه نبود، چه به روایت ابن حیان، غیبت او به زودی در دربار محسوس شد و تأسف بسیاری را برانگیخت (ابن بسام، ۱(۱)/ ۳۳۹). مهاجرت او به اشبیلیه که سرآغاز دورهٔ تازه‌ای از شهرت و شوکت او شد، نتیجهٔ توافقی بود که شاعر پیشاپیش به وساطت دوستش ابوعامر بن مسلمه با دربار معتضد کرده بود (ابن زیدون، ۷۶۳ ـ ۷۶۸؛ قس: عبدالعظیم، ۲۴۹). معتضد او را سخت گرامی داشت و از خواص نزدیک خود ساخت (ابن بسام، ابن خاقان، همانجاها). شاعربه مدح امیر پرداخت (صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹، ۴۴۷ ـ ۴۶۷) و به زودی رابطهٔ این دو عمیق‌تر و صمیمی‌تر شد و شاعر گذشته از همنشینی با امیر و شرکت در مجالس بزم او به مناصب مهم سیاسی نیز دست یافت (ابن بسام، ابن خاقان، ابن دحیه، ابن ابار، ابن خلکان، همانجاها). نخست امیرالشعرای دربار (ابن صیرفی، ۳۳؛ قس: ابن تغری بردی، ۵/۸۸) و سپس مشاور عالی امیر شد (ابن زیدون، ۲۴۲، ۶۰۱ ـ ۶۰۲؛ قس: ابن کثیر، ۱۲/۱۰۴) و چندی بعد به مقام سفارت رسید (ابن بسام، ابن ابار، همانجاها) و ملقب به ذوالوزارتین و ذوالریاستین گشت (ابن خاقان، ۷۰؛ مراکشی، ۱۰۵؛ قس: نیکلسون، 425) و از آنجا که مردی لایق و کاردان بود، به تدریج امور دولت را در اختیار گرفت و موجب نظم و اعتلای دستگاه حکومت شد (ابن خاقان، ۱۴)، اما چون هوای دستیابی به منصب کتابت را نیز در سرداشت، برای نیل به‌این هدف با دوکاتب مشهور، ابن‌حصن و ابن‌عبدالبر(ه‌م)، که به ترتیب صاحبان این منصب بودند، در افتاد و در نهایت باعث قتل ابن حصن (ابن سعید، ۱/۲۴۵ ـ ۲۴۶؛ قس: عبدالعظیم، ۲۶۶ ـ ۲۶۸) و عزل ابن عبدالبر (ابن سعید، ۲/۴۰۲؛ قس: عبدالعظیم، ۲۶۹ ـ ۲۷۰) شد. سرانجام به کمک دوستش ابومحمد بن جد به این منصب نیز دست یافت (ابن بسام، ۱(۱)/۳۳۷؛ قس: عبدالعظیم، ۲۶۲) و تسلط خود را برامور دولت به نهایت رساند. ابن زیدون قریب ۲۰ سال یعنی تا پایان حکومت معتضد در بارگاه وی زیست و به عالی‌ترین مقامات سیاسی و اجتماعی دست یافت. با اینهمه این دورهٔ طولانی از سختیها و کشاکشها برکنار نبود. ضعفها و کژ رفتاریهای معتضد که حتی بزرگان دولت از خشمش در امان نبودند (ابن ابار، *الحلة*، ۲/۴۳) از یک سو و مقام و موقعیت خاص ابن زیدون و وجود رقیبان سرسخت از سوی دیگر، وضعیتی نابسامان و متزلزل پدید آورده بود. شاعر خود در یکی از سروده‌هایش بارگاه معتضد را به بهشتی تشبیه کرده که تباهی و حسد آن را فرا گرفته است (صص ۶۰۴ـ۶۰۵، قس: ۳۰۵). با اینهمه هوشمندی او سبب شد که از همهٔ تنگناها به سلامت جهد و مقام و محبوبیت خود را تا پایان حکومت معتضد حفظ کند (ابن شاکر،

۱۴۸/۲؛ قس: عبدالعظیم، ۲۷۵). معتضد در ۴۶۱ ق در گذشت و پسرش معتمد (حک ۴۶۱ ـ۴۸۴ ق) جانشین او شد. معتمد به شاعر مهر بسیار می‌ورزید و او را استاد خود می‌دانست، چه در دورهٔ ولایت‌عهدی نزد او شعر و ادب آموخته و از هنر و تجربهٔ وی بهره‌ها برده بود (عبدالعظیم، ۲۷۶)، به همین سبب نیز پس از مرگ پدر او را در مقام خود ابقا کرد و در بزرگداشت او کوشید (عمادالدین، ۷۰/۲؛ ابن ابار، *اعتاب*، ۲۱۳) و با آنکه دشمنان ابن زیدون که ظاهراً او را مسئول بسیاری از جفاکاریهای معتضد در حق بزرگان و وزیرانش می‌دانستند (ابن خاقان، ۱۴؛ قس: عبدالعظیم، ۲۸۰)، درصدد برآمدند با دسیسه‌های خود امیر جوان را نسبت به او بدگمان سازند (ابن زیدون، ۳۰۶ ـ ۳۱۱)، سعیشان نتیجه‌ای نداد و پیوند این دو همچنان پایدار ماند (همو، ۳۱۱ ـ ۳۲۱). چندی بعد معتمد، احتمالاً با مشورت ابن زیدون (حتی، ۷۱۶) به قرطبه حمله برد و آن شهر را فتح کرد (شعبان ۴۶۲ ق؛ ابن خطیب، ۱۵۷ ـ ۱۵۸؛ قس: عبدالعظیم، ۲۸۶) وشاعر پس از سالها دوری از وطن به شهر خود و نزد خویشان و آشنایانش که همواره اشتیاق دیدارشان را داشت، باز گشت، اما هنوز چند ماه از بازگشت او به قرطبه نگذشته بود که شورشی در اشبیلیه روی داد (ذیحجهٔ ۴۶۲؛ ابن بسام، ۱(۱)/۴۱۸) و معتمد سپاهی به فرماندهی پسر خود عباد برای فرونشاندن آن گسیل کرد (همانجا) و ظاهراً به اشارهٔ وزیر خود ابن عمار (ه م) و ابن مرتین فرمانده لشکر که حضور ابن زیدون را در اشبیلیه به سبب کاردانی و محبوبیتش در میان مردم ضروری می‌خواندند (همو، ۱(۱)/۴۱۸ـ۴۱۹؛ عبدالعظیم، ۲۸۹)، به شاعر فرمان داد که همراه سپاه به اشبیلیه رود. شاعر از رفتن عذر خواست و بیماری و پیری را دلیل آورد، اما امیر نپذیرفت و او را ملزم به رفتن کرد (ابن بسام، ۱(۱)/۴۱۸) و اندکی پس از عزیمت وی پسرش ابوبکر محمد را نیز در پی او روانه ساخت (ابن بسام، همانجا). شاعر، ناخشنود از این رفتار، خسته و بیمار به اشبیلیه رسید و چند ماه بعد در همان شهر درگذشت (همو، ۱(۱)/۴۱۸ ـ۴۱۹؛ ذهبی، ۲۴۱/۱۸). پسروی ابوبکر نیز که پس از مرگ پدر به خدمت معتمد درآمد و به وزارت رسید، در ۴۸۴ ق هنگام فتح قرطبه به دست یوسف ابن تاشفین (ه م) کشته شد (ابن بسام، ۱(۱)/۴۱۹ ـ ۴۲۰؛ ابن ابار، *اعتاب*، ۲۱۳؛ ابن خلکان، ۱۴۱/۱؛ ذهبی، همانجا؛ صفدی، *الوافی*، ۹۰/۷).

ابن زیدون از برجسته‌ترین نمایندگان سبک کهن در شعر اندلس (نیکل، 106؛ شجنه، 259) و از بزرگ‌ترین شاعران این سرزمین به شمار می‌رود (حتی، ۷۱۵؛ گیب، 112). عمدهٔ اشعار او را مدح و غزل تشکیل می‌دهد. وصف، رثا، هجا و شکوه نیز از جمله موضوعات مهم شعر اوست. پای‌بندی شدید به اسلوبها و قالبهای کهن، انتخاب اوزان و بحور و قوافی ساده و دلنشین، استفادهٔ فراوان از صنایع بدیعی به ویژه جناس و طباق، زیبایی تعبیر و روانی و سلاست خیره کننده از خصوصیات بارز سبک شعر اوست. موسیقی دلکش و آهنگ موزون اشعار وی سبب شده که او را بحتری مغرب لقب دهند (ابن بسام، ۱(۱)/۳۷۹؛ ضیف، شوقی، ۳۷ـ۳۸؛ رکابی، ۲۰۳). اشعار ابن زیدون همچون اشعار دیگر شاعران بزرگ اندلس نشان از آگاهی و اتکای وسیع و عمیق او به شعر مشرق زمین دارد و تأثیر سرایندگان بزرگی چون بحتری، ابونواس، ابوتمام، ابن معتز و متنبی (ه م م) بر آنها آشکار است (ضیف، شوقی، ۳۸)، چنانکه ابن بسام (ه م) که خود ادیبی فرهیخته بود و شعر فراوان خوانده بود، بسیاری از الفاظ و معانی عاریتی و منابع آنها را در شعر او بازشناسانده است (نک: ۱(۱)/۳۴۶ـ ۳۸۶). با اینهمه تأثیر شخصیت و احساسات شاعر از یک سو و محیط فرهنگی و طبیعی وی از سوی دیگر سبب شد که شعر او آیینه‌ای از روحیات و عواطف شاعر و نیز نموداری از فرهنگ و طبیعت اندلس به ویژه قرطبه گردد (عبدالعظیم، ۳۷۱ـ۳۷۴؛ رکابی، ۱۹۸). در واقع تأثیر عمیق عشق و زندان در زندگی و هنر او موجب شده است که بخش درخور توجهی از اشعار او جنبهٔ شخصی و خصوصی یابد و بر موضوعات ومضامینی فراتر از آنچه در اشعار مداحان و قصیده‌سرایان درباری دیده می‌شود، شامل گردد. اما آنچه ابن زیدون را به صورت یکی از شاخص‌ترین چهره‌ها در شعر اندلس درآورده، همانا اشعار تغزلی اوست که، خواه به عنوان نسیب و خواه به صورت غزلهای مستقل، قریب یک سوم *دیوان* او را فراگرفته است (عبدالعظیم، ۳۶۲) و از این لحاظ با اشعار غزل سرایانی چون عمر بن‌ابی ربیعه (۲۶ـ ۹۳ ق/۶۴۷ـ۷۱۲م) وعباس‌بن‌احنف (دح۱۹۲ق)(همم) قابل مقایسه‌است (همانجا). موضوع و الهام بخش این اشعار که گاه در لطف تعبیر و عمق احساس از زیباترین نمونه‌های شعر تغزلی است، ولاده و عشق عمیق شاعر به اوست. ابن زیدون در این غزلها از تمامی ذوق و نیروی تخیل خود بهره گرفته و با اتکا برآموخته‌های گستردهٔ خویش از دیوانهای شاعران عرب، اشعاری‌گیرا و مؤثر آفریده که گرچه از لحاظ معنی چندان نشانی از نوآوری در آنها دیده نمی‌شود (ضیف، احمد، ۷۷)، اما در زیبایی تصاویر و لطف تعابیر تازگی و درخشش فراوان دارند (همانجا؛ عباس، ۱۶۷؛ رکابی، ۱۹۵؛ قس: مونرو، 19)، چنانکه این بخش از دیوان او برخلاف بیشتر اشعار شاعران اندلس، نشان از اصالت و ابداع دارد و حاکی از تجربه‌های اصیل شاعری است که روح شاعرانه‌اش در ورطهٔ عشقی بی‌سرانجام گرفتار آمده و در کشاکش آن به خلجانهای سخت دچار گشته است (عبدالعظیم، ۳۶۳ـ۳۶۴؛ رکابی، ۱۹۲). دامنهٔ این عشق به طبیعت نیز کشیده شده است. بدین معنی که مظاهر فریبندهٔ طبیعت اندلس در ذهن شاعر با یاد ولاده درآمیخته و تصاویری دل انگیز آفریده است. حضور ولاده طبیعت را در نظر شاعر نشاط انگیز و غیبت او آن را غم‌افزا می‌نماید. در واقع طبیعت و مناظر آن در سروده‌های شاعر تجسم حالات و عواطف اوست (عبدالعظیم، ۳۷۱ ـ ۳۷۵؛ مونرو، 20). نکتهٔ جالب در شعر ابن‌زیدون شباهت اسلوب قصاید او به اسلوب رسایل است. بدین معنی که نظم او اغلب رنگ و بوی نثر می‌یابد و به دیگر سخن قصیده

سرایی او اغلب نوعی رساله نگاری است (عباس، ۱۶۶؛ عقاد، ۱۲۸، ۱۳۱). این امر بی‌گمان زاییدهٔ چیره دستی او در رساله نگاری و شیوهٔ خاص او در مخاطب نهادن ممدوح یا معشوق است (نیز قس: عباس، همانجا؛ عقاد، ۱۳۰ ـ ۱۳۱).

مدایح ابن زیدون که پس از غزلهای او بیشترین بخش اشعار او را تشکیل می‌دهد (عبدالعظیم، ۳۸۰)، تماماً در ستایش امیران و وزیران اندلس به ویژه ابوالحزم و ابوالولید بن جهور و معتضد و معتمد عبادی است. ابن زیدون در غالب این سروده‌ها از سبک قدما پیروی کرده و با آنکه پاره‌ای از آنها، از عواطف واقعی شاعر و لذا از اصالت و زیبایی برخوردار است، بقیه عمدتاً از نوآوری بی‌بهره و متأثر از سروده‌های شاعران گذشته است (ضیف، احمد، ۷۱؛ رکابی، ۱۹۷). مدایح ابن زیدون غالباً برای نیل به جاه و مقام بود (رکابی، همانجا). منش اشرافی که از او مردی جاه طلب و مغرور ساخته بود (ابن بسام، ۱(۱)/۳۳۸؛ عبدالعظیم، ۳۱۱ـ۳۱۲)، گاه سبب می‌شد که مدیحه‌ها و درخواستهای او رنگ عتاب به خود گیرد و شاعر بیش از آنکه ممدوح خود را مدح و ثنا گوید، به فخر فروشی و ستایش از خویش بپردازد (صص ۲۶۱ ـ۲۷۳؛ قس: ضیف، احمد، ۶۷). هجای ابن زیدون سخت و گزنده است (حمیدی، ۲۰۵/۱؛ ضبی، ۱۷۴). ظاهراً به همین سبب نیز ابن بسام او را همچون مردی وصف کرده که نه می‌توان به خیرش امید بست و نه می‌توان از شرش در امان ماند (ابن سعید، ۶۹/۱). پاره‌ای از هجویات او اکنون در دست است (ابن زیدون، ۵۷۸ ـ ۵۹۳). دیگر اشعار وی نیز عمدتاً به پیروی از اسلوب‌های رایج سروده شده و فاقد امتیاز خاصی است. قطعات منظومی نیز به نام مطیرات از او در دست است که مشتمل بر لغزها و معماهایی است که میان او و معتمد ردو بدل می‌شده است (صص ۵۹۴ ـ ۶۲۶).

ابن زیدون کاتبی توانا بود و نثر فنی او که در قالب رسایلی بلند و زیبا در دست است، از عوامل مهم شهرت وی در ادبیات عرب محسوب می‌شود. از میان این رسایل به ویژه باید از ۳ رسالهٔ هزلیّه، جدیه و بکریّه نام برد که سبک و شیوهٔ رساله نگاری او را به خوبی آشکار می‌سازد. «رسالهٔ هزلیه» که ابن زیدون آن را از زبان ولاده و خطاب به ابن عبدوس و به قصد تحقیر و تمسخر او نوشت، متأثر از رسالهٔ *التربیع و التدویر* جاحظ (هـ م) و مشحون از ذکر اسامی اشخاص و رویدادهای تاریخی است. مؤلف در این رساله که سجع آن بیشتر از رسایل دیگر اوست، از اقتباس و تضمین بهرهٔ بسیار گرفته و مترادفات بی‌شمار و ازدواج و اطناب فراوان به کار برده است. شهرت این رساله و کثرت امثال و اسامی و وقایع تاریخی در آن سبب شده که نویسندگان و شارحان متعدد شرحهای مختلف برآن بنگارند. در میان این شرحها *سَرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون* تألیف ابن نباته از همه معروف‌تر است (عبدالعظیم، ۴۰۹ ـ ۴۱۴، ۵۴۲؛ فروخ، ۵۹۴/۴)، اما «رسالهٔ جدیه» را چنانکه گذشت، در اواخر دورهٔ زندان در قرطبه نوشت و در آن کوشید امیر ابوالحزم بن جهور را با یادآوری خدمات گذشتهٔ خود به خاندان بنی جهور بر سر لطف آورد و خود را از زندان رهایی بخشد. مؤلف در این رساله نیز اسلوب معمول خود را در ذکر اسامی مشاهیر و رویدادهای تاریخی و افراط در اقتباس و تضمین و ذکر مترادفات متعدد به کار گرفته است، جز اینکه سجع این رساله کمتر از سجع «رسالهٔ هزلیه» است. جالب آنکه غرور فردی و منش اشرافی شاعر در اینجا نیز پدیدار است و او گاه در عین تضرع به درگاه امیر تفرعن خود را نیز، گر چه مؤدّبانه، آشکار ساخته است. شاعر اشتباهاتی نیز در ذکر رویدادهای تاریخی مرتکب شده است (عبدالعظیم، ۴۱۶، به نقل از صفدی). قلت صنایع لفظی در این رساله نسبت به «رسالهٔ هزلیه» از تکلف آن کاسته و برلطف آن افزوده است. براین رساله نیز شرحهای متعدد نوشته‌اند که معروف‌ترین آنها *تمام المتون فی شرح رسالة ابن زیدون* تألیف صفدی است (عبدالعظیم، ۴۱۴ ـ ۴۱۸، ۵۴۱؛ فروخ، همانجا)، ولی بلندترین رسالهٔ ابن زیدون که شهرتی کمتر از دو رسالهٔ دیگر دارد، اما از اهمیتی وافر برخوردار است، رساله‌ای است موسوم به «بکریه» که شاعر پس از بازگشت پنهانیش به حومهٔ قرطبه (الزهراء) نگاشت و در آن از ابوبکر مسلم تقاضای شفاعت نزد امیر کرد. مؤلف در این رساله اسلوب پیشین خود در ذکر اسامی مشاهیر و رویدادهای تاریخی را کنار گذاشته و از سجع نیز جز مواردی اندک استفاده نکرده است. در عوض امثال و شواهد شعری او مناسب‌تر و بیان عواطف و احساسات او زنده‌تر و بی‌تکلف‌تر است (صص ۷۱۸ ـ ۷۵۳؛ عبدالعظیم، ۴۱۸ ـ ۴۲۰). به طورکلی رسایل یاد شده مجموعهٔ وسیعی است از نکات ادبی و تاریخی که از یک سو دانش گستردهٔ ادبی و تاریخی شاعر و از سوی دیگر احوال فردی و اجتماعی او را در دوره‌ای خاص نشان می‌دهد.

ابن زیدون ظاهراً در تاریخ نگاری نیز دستی داشته است. به روایت ابن سعید وی کتابی تألیف کرده، موسوم به *التبیین فی خلفاء بنی امیة بالاندلس* که به سبک *التعیین فی خلفاء المشرق* مسعودی بوده (مقری، ۱۸۲/۳) و اکنون در دست نیست، اما دو قطعهٔ کوتاه از آن را مقری نقل کرده است (۳۳۲/۱، ۴۶/۳؛ عبدالعظیم، ۴۳۲). سبک نگارش مؤلف در این کتاب، تا آنجا که از دو قطعهٔ مزبور بر می‌آید، ساده و بدون تصنع و مبتنی بر وضوح و ایجاز است (همو، ۴۳۱ ـ ۴۳۴). *دیوان* ابن زیدون که نخستین بار ابن نباته در سدهٔ ۸ ق به آن اشاره کرده (ص ۱۷) در سدهٔ حاضر ۳ بار به چاپ رسیده است: نخستین بار کامل کیلانی و عبدالرحمن خلیفه آن را به انضمام رسایل با توضیحات و تعلیقات فراوان و مقدمهٔ تحقیقی در قاهره (۱۹۳۲م) به چاپ رساندند. بار دیگر کرم بستانی آن را بدون رسایل و تعلیقات در بیروت (۱۹۵۱م) منتشر ساخت. آخرین و بهترین چاپ *دیوان* از آن علی عبدالعظیم است که متن اشعار و رسایل را با توضیحات و حواشی بسیار و مقدمه‌ای مبسوط در شرح حال و آثار ابن زیدون در قاهره (۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵م) به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰

ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسینی مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، دمشق، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن زیدون، احمدبن عبدالله، *دیوان*، به کوشش علی عبدالعظیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *المختار من شعر شعراء الاندلس*، به کوشش عبدالرزاق حسین، عمان، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نباته، محمدبن محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تمام المتون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ ضیف، احمد، *بلاغة العرب فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴م؛ ضیف، شوقی، *ابن زیدون*، قاهره، ۱۹۵۳م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عبدالعظیم، علی، *ابن زیدون*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عقاد، عباس محمود، *الفصول*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مراکشی، عبدالواحد بن علی، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ *نزهة الابصار*، بولاق، ۱۳۱۳ ق؛ نیز:

Chejne, Anwar G., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; Gibb, H.A.R., *Arabic Literature, an Introduction*, Oxford, 1963; Monroe, James T., *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley, 1974; Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1969; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

مهران ارزنده

اِبْنِ زَیْله، ابومنصور حسین بن محمد بن عمر بن زیله (نک: ریو، 560) یا ابومنصور حسین بن طاهر بن زیله (بیهقی، ۹۲، ومآخذ متأثر از آن) یا بنابر روایت ابن ابی اصیبعه ۳(۱)/۲۸) ابومنصور بن زیلا (د ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۸ م)، ریاضی دان، موسیقی شناس و فیلسوف ایرانی. وی در اصفهان زاده شد. تاریخ ولادت و محل درگذشت او معلوم نیست. همین قدر می‌دانیم که به هنگام مرگ در ۴۴۰ ق، دوازده سال پس از فوت استادش ابن سینا سن زیادی نداشته است (بیهقی، ۹۳؛ قس: شهرزوری، ۳۹/۲، که این فاصله را ۲۲ سال نوشته است). نویسندگان احوال حکما انتساب او را به کیش زردشتی (مجوسی) مورد تردید قرار داده‌اند. ابن زیله به سبب شاگردی در محضر ابوعلی سینا و به لحاظ موسیقی دانی و نیز رساله‌ای که در این علم نوشته، شهرت یافته است؛ البته وی در فلسفه و ریاضی نیز استاد بود و با ادب و استیفا هم آشنایی کافی داشت (بیهقی، ۹۲ ـ ۹۳؛ نورانی، «بیست و دو»).

ابن زیله از خواص شاگردان ابوعلی سینا و در ردیف کسانی چون ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان، ابوعبید جوزجانی و ابوعبدالله معصومی بوده است (نظامی عروضی، ۸۲). هریک از این شاگردان در مجلس درس، قسمتی از مصنفات استاد را می‌خواند. خواندن *اشارات* با ابن زیله بود (شهرزوری، ۱۱۱/۲). اگرچه ابن زیله نحلهٔ خاصی در فلسفه بنیاد نگذاشته، اما از پیروان تیزبین و از شارحان فلسفهٔ پورسینا بوده است. گفته‌های کوتاه حکمت آمیز و کتابهای منسوب به او (بیهقی، همانجا) گواهی روشن بر این مدعاست. پرسشهای ابن زیله و هم‌ردیفش بهمنیار از استادشان ابن سینا و پاسخهایی که وی بدانها داده، یکی از موجبات پدید آمدن کتاب *مباحثات* بوده است (صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ۲۹۰ ـ ۲۹۱، حاشیه؛ همو، *جشن نامهٔ ابن سینا*، ۵۲/۱). بوعلی در یکی از نامه‌های جوابیهٔ خود از ابن زیله با عنوان «الشیخ الفاضل» و یکی از دو نفری یاد می‌کند که جز آنان کسی را توان درک حقایق کتاب *الاشارات والتنبیهات* نیست (بدوی، ۲۴۰).

آثـار: از آثار ابن زیله، کتابهای زیر شناخته شده است:

۱. *الاختصار من طبیعیات الشفاء* که خلاصه‌ای است از اثر بزرگ ابوعلی سینا (بیهقی، ۹۲؛ شهرزوری، ۳۹/۲).

۲. کتاب *تعالیق*، منسوب به ابن سینا که از تحریرات ابن زیله بوده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

۳. *شرح رسالة حیّ بن یقظان*: ابن زیله این شرح را در برابر شرح جوزجانی که *حی بن یقظان* ابوعلی را به فارسی تفسیر کرد، نگاشت (حاجی خلیفه، ۸۶۲/(۲)۱؛ کربن، ۲۳۵). از این اثر چند نسخهٔ خطی موجود است: کهن‌ترین آنها متعلق به کتابخانهٔ احمد ثالث در استانبول (شم ۳۲۶۸) و نوشته در ۵۸۶ ق است (سید، ۲۲۴/۱). نسخه‌ای دیگر از آن در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۵۴۷ کتابخانهٔ مجلس در تهران، نوشته در ۱۰۲۱ ق با نام *شرح حیّ بن یقظان* (شورا، ۲۲۶/۲) نگهداری می‌شود. نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شم ۱۰۳۰) نوشته در ۱۱۷۷ ق با نام *تفسیر حیّ بن یقظان* موجود است (مشکوة، ۲۰۹/(۱)۳). درحال حاضر، کهن‌ترین نسخهٔ ایرانی این اثر به نام *شرح قصة حی بن یقظان* در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در مشهد (شم ۷) نوشته به سال ۶۲۷ ق در ۸۸ برگ مضبوط است (آستان، ۲۹۹/۱۱). نسخهٔ دیگری از آن در موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ Or. 978(3) موجود است که مهرن[1] قسمت زیادی از آن را به زبان فرانسه ترجمه و به پیوست متن *حیّ بن یقظان* ابن سینا در ۱۸۸۹ م چاپ کرده است. مهرن به ترجمهٔ عبری و چاپ شرح ابن زیله که کاوفمان[2] به سال ۱۸۸۶ م در برلین منتشر کرده نیز اشاره کرده است (نک: EI²).

۴. *الکافی فی الموسیقی*. از این اثر دو نسخهٔ خطی شناخته شده است که کهن‌ترینشان متعلق به کتابخانهٔ رضا رامپور هند (بدون تاریخ

1. Mehren 2. Kaufmann

کتابت) است و چهارمین رساله از مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۹۷ را تشکیل می‌دهد (شوقی، ۹۷). نسخهٔ دیگر، که جدیدتر است، اما پیش‌تر از نسخهٔ هند شناخته شده، متعلق به موزهٔ بریتانیاست (شم Or. 2361) و در ۱۰۷۴ ق در کشمیر نوشته شده است (ریو، 561-558). کتاب *الکافی فی الموسیقی* به اهتمام زکریا یوسف در قاهره به سال ۱۹۶۴ م در ۷۸ صفحه چاپ شده است (دانش پژوه، ۷۳ ـ ۷۴).

۵. کتاب *فی النفس* (بیهقی، شهرزوری، همانجاها)؛

۶. *المجموع فی الالهیات*. رساله‌ای است منسوب به ابن زیله که درحال حاضر تنها نسخهٔ شناخته شدهٔ آن در دارالکتب قاهره به شمارهٔ ۲۲۱ فلسفه نگهداری می‌شود (سید، ۲۳۳/۱).

مآخذ: در پایان مقاله. یوسف رحیم لو

موسیقی ابن زیله: اگر چه ابن زیله را بیشتر به عنوان یکی از حکما و ریاضی‌دانان ایرانی شناخته‌اند، ولی از آنجا که قدما موسیقی را یکی از علوم چهارگانهٔ ریاضی می‌شناخته‌اند (نک: ابن سینا، ۳؛ EI¹، ذیل موسیقی)، این دانشمند بزرگ با عنایتی که به موسیقی داشته، توانسته است با تألیف *الکافی فی الموسیقی* نام خود را مخلد سازد (همانجا). این کتاب را می‌توان یکی از آثار گران‌قدری به شمار آورد که خوشبختانه از حوادث ایام مصون مانده است. مطالب *الکافی* همانندی زیادی با «جوامع علم الموسیقی» یعنی بخش موسیقی *شفا* دارد، تا آنجا که گاه ابن زیله عین عبارت *شفا* را نقل کرده است (مثلاً در تعریف ایقاع، نک: ص ۴۴؛ قس: ابن سینا، ۸۱). با این حال، هیچ‌گونه اشاره‌ای به استفاده از *شفا* در *الکافی* وجود ندارد و حتی ذکری از ابن سینا، استاد ابن زیله، ولو به تلمیح، در این کتاب نمی‌بینیم. در عوض ابن زیله بارها به آراء کندی (مثلاً: صص ۵۴، ۵۸، ۶۱) و فارابی (مثلاً: صص، ۵۰، ۵۷، ۶۱) استناد می‌کند و گاه در برخی مباحث مانند مبحث ایقاع به انتقاد از آنان می‌پردازد (ص ۵۳) و شاید این انتقادات به سبب آن بوده که ابن زیله خود روش ساده‌تری در محاسبات موسیقایی داشته است (نک: یوسف، ۱۳).

نکته شایان ذکر این است که نسخ متعددی از *الکافی* در دست نیست و دو نسخه‌ای که بر اساس آن این کتاب برای نخستین بار در قاهره (۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است، یکی مورخ ۱۰۷۴ ق و دیگری بدون تاریخ است، و به علت آنکه هر دو نسخه چندین قرن پس از تاریخ تألیف کتاب نوشته شده، طبعاً از تصحیف و تحریف برکنار نمانده است، به خصوص که این دو نسخه شباهتهای زیادی با یکدیگر دارند و احتمالاً از روی نسخهٔ واحدی استنساخ شده‌اند، و به گفتهٔ زکریا یوسف، از آنجا که نویسندگان این دو نسخه تسلط کافی به زبان عربی نداشته و با موسیقی آشنا نبوده‌اند، هر دو نسخه دارای خطاهای نحوی و تحریفهای لغوی زیادی است (ص ۵). با اینهمه، می‌توان *الکافی* را به عنوان یکی از آثار اصیل و ارزندهٔ موسیقی در دورهٔ اسلامی مورد استفاده قرار داد و از آن برای آشنایی با سیر تاریخی نظام علمی موسیقی شرقی به ویژه موسیقی ایرانی و تحوّلات و اصطلاحات آن بهره گرفت (نک: فروغ، ۸۷؛ امام شوشتری، ۱۲۲ ـ ۱۲۴).

شاید یکی از مزایای قابل ملاحظهٔ این کتاب، ایجاز و اختصار آن و دقت نظری باشد که در آن به کار رفته است، تا آنجا که می‌توان گفت این دانشمند ایرانی آنچنان با استادی مسائل و مباحث اصلی و مهم دانش موسیقی زمان خود را با توجه به آثار پیشینیان در قالب عبارتهای فصیح و الفاظ بلیغ ریخته است که خواننده را از مراجعه به مآخذ دیگر بی‌نیاز می‌کند.

پژوهشگران اختلاف نظرهای ابن زیله و دیگر مؤلفان موسیقی را معلول تفاوتهای منطقهٔ زندگی آنان دانسته‌اند و در این تقسیمات منطقه‌ای ابن زیله و ابن سینا و خوارزمی متعلق به اقلیم ایرانی هستند (فارمر، I/657).

نسخه‌های *الکافی* مانند بسیاری از کتابهای قدیم سرفصل ندارد و عناوینی که در نسخهٔ چاپی آن در داخل دو قلاب آمده، الحاقی است. بر اساس همین عناوین می‌توان مندرجات آن را به شرح زیر فهرست کرد و تأملی در این فهرست فشرده، به خوبی تأثیرپذیری آن را از موسیقی ابن سینا روشن می‌کند: تعریف موسیقی؛ حدوث صوت و اسباب آن؛ تأثیر صوت در نفس؛ نغمه‌های متفق و متنافر (یا به عبارت دیگر نغمه‌های خوشایند[1] و ناخوشایند[2])؛ انواع ابعاد[3]؛ جنس و انواع آن؛ جمع و تفریق ابعاد؛ جمع (به مفهوم مجموعه‌ای از ابعاد موسیقایی و به تعبیری گام)؛ انتقال[4] (تقریباً: تغییر مایه)؛ ایقاع[5]؛ انواع ایقاعات (ضربهای موسیقایی)؛ تألیف لحون[6] (آهنگسازی)؛ انواع الحان؛ آلات موسیقی (سازها)؛ تسویهٔ عود[7] (کوک) و نای.

شرح این مباحث در آثار بسیاری از موسیقی‌دانان و موسیقی شناسان بزرگ ایران، مانند صفی‌الدین ارموی، قطب‌الدین شیرازی و عبدالقادر مراغی، همراه با توضیحات بیشتر و دامنه‌دارتر، به ویژه در بخش موسیقی *شفا* (نک: ه‍ د، ابن سینا، موسیقی)، آمده است.

ویژگیهای موسیقی ابن زیله: با آنکه به همانندی نظرات ابن زیله و ابن سینا در موسیقی و نیز اقتباس او از آثار استادانی چون کندی و فارابی اشاره شد، نباید کارهای ابتکاری و جلوه‌های استعداد هنری او را نادیده گرفت. مظاهری از نوآوریها و جودت ذهن او را که در حد خود ارزنده و قابل توجه است، می‌توان در *الکافی* مشاهده کرد.

یکی از ابتکارات او شیوه‌ای است که در به کار بردن حروف جمل (ابجدی) به منظور نشان دادن یا به عنوان نماد[8] نغمات موسیقایی اتخاذ کرده است. این شیوه به قدری وافی به مقصود و شایسته بوده که بعد از او مورد تقلید موسیقی‌دانان و مؤلفان بزرگی چون صفی‌الدین ارموی قرار گرفته است (یوسف، ۱۳). ظاهراً نخستین کسی که برای نشان دادن نغمات (= نتها)ی اکتاو از حروف ابجدی، استفاده کرد، کندی

1. Consonant 2. Dissonant 3. Intervals 4. Mutation 5. Rhythm 6. Composition 7. Accordatura
8. Symbol

بود (EI^1، همانجا)، به این ترتیب که وی نغمات الذی بالکل یا اکتاو اول را با حروف: ا، ب، ج، د، هـ، و، ز، ح، ط، ی، ک، ل نشان می‌داد (یوسف، ۱۲) و پس از او، فارابی به همین رویه ادامه داد، ولی برای الذی بالکل ثانی یا اکتاو دوم[1] به جای تکرار همان حروفی که کندی به کار برده بود، از بقیه حروف ابجدی یعنی م، ن، س، ع، ف... استفاده کرد (همانجا). ابن زیله در این مورد روشی تازه ابتکار کرد و با توجه به مفهوم عددی حروف ابجد، آنها را از الف (= ۱) تا یه (= ۱۵) به کار برد.

ابتکار دیگر ابن زیله در زمینهٔ ایقاعات است. شمار و ساخت ایقاعات در دوره‌های مختلف به اختلاف ذکر شده است. در زمان خلفای راشدین چهار نوع ایقاع با این نامها وجود داشت: ثقیل اول، ثقیل دوم، خفیف ثقیل و هزج. سپس ابن محرز دو ایقاع رمل و رمل طنبوری را بدانها افزود. در عصر عباسی دو ایقاع دیگر بر آنها افزوده شد. نخستین گزارش در این مورد از ابن‌خردادبه است که به نقل از اسحاق موصلی آنها را چنین بر می‌شمرد: ثقیل اول، خفیف اول، ثقیل ثانی، خفیف ثانی یا ماخوری، رمل اول و خفیف آن. کندی، اخوان الصفا، فارابی و ابن سینا ایقاعات را با اختلافاتی در آثار خویش آورده‌اند. ابن زیله با انتقاد از اینکه آنان ایقاعات را به سختی با یکدیگر خلط کرده و هر یک روشی مخالف دیگری در پیش گرفته‌اند، خود ایقاعات را به ترتیب زیر عرضه کرده است (یوسف، ۱۳۰ - ۱۵۰):

۱. ثقیل اول، ایقاع ثمانی [(هشتگان) ۸/۸].
۲. ثقیل دوم، ایقاع سباعی [(هفتگان) ۷/۸].
۳. ثقیل رمل، ایقاع سداسی [(ششگان) ۶/۸].
۴. خفیف رمل، ایقاع خماسی [(پنجگان) ۵/۸].
۵. هزج، ایقاع رباعی [(چهارگان) ۴/۸].
۶. خفیف ثقیل، ایقاع رباعی [(مانند هزج)].
۷. خفیف ثقیل دوم، ایقاع ثلاثی [(سه گان) ۳/۸].
۸. خفیف هزج، ایقاع ثنائی [(دوگان) ۲/۸].

اگر چه ابن زیله مانند ابن سینا (هم، موسیقی) سازها را به سه دستهٔ کلی زهی، بادی و کوبشی تقسیم کرده است (صص ۷۲ - ۷۳)، ولی شرح وی بر شرح ابن سینا برتری دارد.

وی ذوات اوتار یا سازهایی را که دارای تار مرتعشند، چنین بر می‌شمارد: اول سازهایی که «دساتین مشدوده» (= پرده‌های بسته شده) دارند و با گذاشتن انگشت بر روی آنها نواخته می‌شوند، مانند عود و طنبور؛ دوم سازهایی که دساتین (= پرده) ندارند و بر حسب طول وتر (= زه، سیم) ایجاد نغمات موسیقایی می‌کنند، مانند چنگ[2] (= صنج)، شاهرود و عنقا؛ سدیگر سازهای زهی که آنها را با کمانه (آرشه) می‌نوازند، نظیر رباب (ص ۷۳).

وی سازهای بادی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: ۱. نوعی که از دهانهٔ آن در آن می‌دمند، مانند نای؛ ۲. نوعی که از سوراخ تعبیه شده در بالای آن، در آن می‌دمند، چون یراعه (نی منفرد[3])؛ ۳. نوعی که باید با ابزاری در آن دمید، همانند مزمار الجراب که به فارسی نای انبان (نفیسی: نک: مراغی، جامع *الالحان*، ۱۹۹) یا خیک نای (همو، *مقاصد الالحان*، ۱۳۶) گفته می‌شود؛ ۴. نوعی که لوله‌های متعددی در آن ایجاد صوت می‌کند، مثل ارغنن (ارغنون[4]).

از سازهای کوبشی که با مطرقه (= چکش) یا کوبه به صدا در می‌آیند، تنها به صنج الصینی (سنج چینی[5]) بسنده کرده است.

ابن زیله در همانجا از آلات و وسایلی که از آنها برای نگهداشتن ضرب نغمه‌ها، شمار ضربه‌های ایقاع و مقاصد دیگر استفاده می‌شود، نام می‌برد، مانند دفها، طبلها، چوبدستی که موسیقی‌دانان یا خنیاگران نخستین سده‌های اسلامی همچون سائب بن خاثر، برای هماهنگی از آن استفاده می‌کردند (فارمر، ۱۱۲)، و بالاخره دست زدن (التصفیق بالید) (همانجا).

از قسمتهای شایان توجه در موسیقی ابن زیله اشاره به محاکیات الایقاع (ز فن، رقص و دستبند) است (همانجا؛ قس: ابن سینا، ۹۰). از دیگر ویژگیهای موسیقی ابن زیله تقسیم الحان (آهنگها) به سه نوع ملذّه، مخیّله و انفعالیه است که نوع اخیر شامل غناء، نیاحة، رثا، قرائت با آهنگ و حداء (آهنگی که بیشتر برای تحریک شتر خوانده می‌شده است) می‌شود (صص ۶۷ - ۶۸). سپس وی الحان را به ادویه و سموم تشبیه می‌کند (ص ۷۰)، بدین معنی که بعضی از الحان را از لحاظ تأثیر بر نفس انسان به منزلهٔ ادویه برای بدن می‌داند که می‌توانند درمان بخش و مؤثر باشند و برخی را مهلکه یا به تعبیری زیان‌بخش و مصممه (= کرکننده و گوشخراش) می‌داند (همانجا).

نکتهٔ قابل ذکر دیگر در موسیقی ابن زیله به کارگیری اصطلاحات فارسی در *الکافی* است. وی در ضمن «اصناف اللحون» یا آهنگهای گوناگون ذکری از رواسین (ص ۶۶) و در جای دیگر رواشین (ص ۷۰) به میان آورده است که آن را شامل خراسانیه، فارسیه (ایرانی یا احتمالاً منسوب به فارس) و قدیمه (باستانی که می‌تواند مربوط به پیش از اسلام باشد) می‌داند (ص ۷۱). این واژه که فارابی هم آن را به صورت راسین به کار برده است (نک: باشی، ۱۰۹) که اگر جمع راس فارسی باستان به معنی راه نباشد (معین، ۹۳۴)، احتمالاً با آن بی‌رابطه هم نیست. دیگر لفظ دستانات است (همانجا). ابن زیله «دستانات خراسانی معروف به اصفهانی» را از انواع آنها برمی‌شمارد. وی واژه‌های دیگری نیز به کار برده، که احتمالاً دستخوش تصحیف شده و بنابر کم اعتباری دو نسخه‌ای که چاپ *الکافی* مبتنی بر آنها بوده است، نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد: یورمنک، رویح کامکار، وردنس، فیره‌زکرناقوسه، اراخسین، مردات هوف، نام افرنک، خروسال و افرمورد (صص ۶۶ - ۶۷) که ممکن است مثلاً کامکار (کامگار) و

---

1. Double octave   2. Harp   3. Single reed   4. Organ   5. Cymbal

فیروزکر (فیروزگر یا پیروزگر) و افرمورد (ابر مورد) باشد.

ابن زیله هم مانند ابن سینا (ه م، موسیقی) به عود[1]، ساز مطلوب و مشهور آن روزگار، عنایتی خاص داشته و بر اثر آن بخش زیادی از کتاب خود را به ذکر تسویه‌ها (کوک) و نغمات گام عود اختصاص داده است که می‌توان آن گام را به صورت زیر خلاصه کرد:

	الف	ب	ج	د
بم	سل	لا	سی	دو
	د	ه	و	ز
مثلث	دو	ر	می	فا
	ز	ح	ط	ی
مثنی	فا	سل	لا	سیb
	ی	یا	یب	یج
زیر	سیb	دو	ر	می b
	یج	ید	یه	
وتر پنجم	میb	فا	سل	bلا

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن زیله، حسین بن محمد، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن سینا، *الشفاء*، جوامع علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۲۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ امام شوشتری، محمد علی، *ایران گاهوارهٔ دانش و هنر*، هنر موسیقی روزگار اسلامی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ باشی، بهزاد، حاشیه بر *تاریخ موسیقی خاور زمین* (نک: فارمر در همین مآخذ)؛ بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عندالعرب*، کویت، ۱۹۷۸ م؛ بیهقی، ابوالحسن علی، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۵۳ م. حاجی خلیفه، *کشف*؛ دانش پژوه، محمد تقی، *نمونه‌ای از فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غناء و موسیقی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ شورا، خطی؛ شوقی، یوسف، *رسالة ابن النجم فی الموسیقی و کشف رموز الاغانی*، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ شهر زوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *جشن نامهٔ ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ فارمر، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمهٔ بهزاد باشی، ۱۳۶۶ ش؛ فروغ، مهدی، *نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشّری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مشکوة، خطی؛ معین، محمد، حاشیه بر *برهان قاطع* محمد حسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ملاح، حسینعلی، «صاحبان رسالات موسیقی»، *مجلهٔ موسیقی*، ۱۳۴۸ ش، س ۳، شم ۱۲۱؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ نفیسی، *فرهنگ*؛ نورانی، عبدالله و محمد تقی دانش‌پژوه، مقدمه بر *جام جهان نمای*، ترجمهٔ *التحصیل* بهمنیار، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ یوسف، زکریا، مقدمه بر *الکافی* (نک: ابن زیله در همین مآخذ)؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; Farmer, Henry George, *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscript in the British Museum*, London, 1894.

تقی بینش

اِبْن ساعاتی، ابوالحسن بهاءالدین علی بن محمد بن علی بن رستم بن هَردوز خراسانی (۵۵۳ - ۶۰۴ ق/ ۱۱۵۸-۱۲۰۸ م)، شاعر ایرانی تبار و عرب زبان معاصر ایوبیان. مآخذ موجود شرح حال کاملی از او به دست نداده و اغلب به ذکر نام و یا نقل اشعاری از وی اکتفا کرده‌اند. ابن ابی اصیبعه و ابن خلکان، نخستین کسانی هستند که به شرح حال شاعر پرداخته‌اند، اما نوشته‌های این دو نیز دربارهٔ او از چند سطر فراتر نمی‌رود و غالب مآخذ دیگر نیز اطلاعات این دو را دربارهٔ وی تکرار کرده‌اند. ابن سعید اندلسی (ص ۱۱۸) که به شرح حال ابن ساعاتی در *تاج المعاجم*، و *تاریخ حلب* دسترسی داشته است، و نیز برخی مؤلفان دیگر تنها چند نکته به مندرجات مآخذ نخست افزوده‌اند. البته جنبه‌هایی از زندگی و خصوصیات شاعر را می‌توان از بررسی مضامین اشعار او به دست آورد که در این صورت نظرات عرضه شده صرفاً استنباطهایی است که پاره‌ای از آنها را به قید احتیاط می‌توان پذیرفت.

پدر وی محمد که از مردم خراسان بود، به دمشق مهاجرت کرد و به کار ساعت‌سازی پرداخت. محمد در نجوم نیز دستی توانا داشت. به روزگار پادشاهی نورالدین محمود بن زنگی (د ۵۶۹ ق / ۱۱۷۴ م) ساعتهای مدخل مسجد دمشق را بساخت و خلعت فراوان گرفت و تا پایان عمر مأمور حفاظت و ادارهٔ آنها بود (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۳/۲ - ۱۸۴). بدین جهت خود وی به ساعاتی و فرزندانش به ابن ساعاتی معروف شده‌اند. بهاءالدین در دمشق زاده شد و نیمهٔ اول عمر خود را در آنجا و نیمهٔ دیگر را در قاهره به سر برد و به گفتهٔ فرزندش در همانجا نیز در گذشت و در سَفح المقطم به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۳۹۶/۳؛ ابن سعید، ۱۱۸). به روایت ابن ظافر ازدی (ص ۲۶۲)، وی در جوانی بسیار زیبا بود و یک بار نیز به همین سبب با جمعی از فضلای عصر که در مجلسی با او از در شوخی و مزاح درآمده بودند، از جمله ضیاءالدین حورانی که شیفتهٔ زیبایی وی شده بود، سخت مشاجره کرد و سپس از آنان خواست که هر یک در وصف این حادثه قطعه‌ای انشاء کنند. ابن سعید (همانجا) نیز گفته است که به روزگار ابن ساعاتی دمشق کسی را به زیبایی وی به خود ندیده بود. به گفتهٔ صفدی (۷/۲۲)، چهرهٔ او چندان ملیح و ظریف بود که ۴۰ تن از شعرا دلباختهٔ جمال وی شده بودند و او قصاید خود را بر آنان می‌خواند و آنان نیز به تنقیح آنها می‌پرداختند و به همین سبب نیز شعر وی از پختگی برخوردار شده است. به روایت ابن سعید (ص ۱۱۹) او ابتدا در آمِد، شاگرد بدیع اسطرلابی بوده است، اما این خبر ظاهراً بی‌اساس است، زیرا بدیع اسطرلابی، یا ابوالقاسم هبة الله بن حسین، فیلسوف، طبیب، ادیب، شاعر و منجم که در ساخت آلات فلکی چیره دست بود، در بغداد اقامت داشت و در ۵۳۴ ق / ۱۱۴۰ م در گذشته است (ابن خلکان، ۵۰/۶ - ۵۲).

با این وصف در صحت حکایتی نیز که ابن سعید (همانجا) دربارهٔ

---

1. Lute

گم شدن ۱٬۰۰۰ دینار ابن ساعاتی در خانهٔ بدیع اسطرلابی نقل کرده است، یا دست کم ارتباط آن با بدیع، علی‌الاصول تردید باید کرد. البته ابن‌ساعاتی خود در قصیده‌ای که در مدح صلاح الدین ایوبی به مناسبت فتح بیت‌المقدس (۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷ م) سروده، به از میان رفتن مال و ثروتش اشاره کرده، اما روشن نیست که این حادثه چه بوده و آیا ارتباطی با حکایت یاد شده داشته است یا نه (نک: ۳۸۵/۲ ـ ۳۸۸). به گفتهٔ ابن سعید (ص ۱۱۸) وی در نوجوانی در خط و شعر و شطرنج و نرد و سوارکاری زبر دست شده بود و با امرا و بزرگان مراوده و مجالست داشت تا آنجا که برهمگان پیشی جست. در مآخذ موجود ذکری از تاریخ مهاجرت او به قاهره در میان نیست، اما در عنوان قصیده‌ای که وی در مدح امیر سیف‌الدین سروده، آمده است که آن را در ۵۸۵ ق «عند مقدمه من الشام» سروده است که اگر مرجع ضمیر در این عبارت، خود شاعر بوده باشد و نه امیر سیف‌الدین، می‌توان گفت که وی در ۳۲ سالگی، به قاهره رفته است (۳۱/۲ ـ ۳۲؛ قس: مقدسی، مقدمهٔ *دیوان*، ۱۵/۱ ـ ۱۶). در هر صورت، شاعر در ۵۸۳ ق در دمشق و در ۵۸۵ ق در قاهره بوده است، زیرا مدحیهٔ صلاح‌الدین را در ۵۸۳ ق در دمشق سروده و در ۵۸۵ ق نیز قصایدی در مصر انشاء کرده که از آن جمله است قصیده‌ای در رثای قاضی محیی‌الدین، قاضی القضاة مصر (۱۴۴/۲ ـ ۱۴۷). آنیس مقدسی سبب مهاجرت شاعر را به مصر، با استناد به ابیاتی از قصاید متعدد او، طلب مال و زندگی بهتر دانسته و گفته است که وی در آن ایام به سبب فقر و قدر ناشناسی هموطنانش زندگی تلخی داشته است (مقدمهٔ *دیوان*، ۱۶/۱). با آنکه این نظر درست می‌نماید و محتمل است که شاعر به هنگام مهاجرت به مصر چنین وضعی داشته باشد، اما رای دیگر مقدسی که به موجب آن شاعر در طول اقامتش در دمشق، به رغم ارتباط با بسیاری از امرا و سلاطین ایوبی و رجال دولت و مشاهیر عصر خود و مدح آنان هیچ ثروتی به چنگ نیاورده (همان، ۲۰/۱؛ همو، «ابن ساعاتی»، ۳۳۰)، چندان درست نمی‌نماید. وی در اثبات این نظر خود از جمله به ابیاتی از قصیده‌ای استناد می‌کند که، چنانکه گفته شد، شاعر در مدح صلاح الدین ایوبی سروده و در آنها به مصایب خود و آنچه بر دارایی او رفته، اشاره کرده است. مقدسی می‌افزاید که ماهیت این حادثه روشن نیست، ولی از ابیات قصیده چنین برمی‌آید که پیشامد مزبور تأثیری نامطلوب در زندگی شاعر بر جای گذارده است (مقدمهٔ *دیوان*، ۲۰/۱ ـ ۲۱). شاید این حادثه همان واقعهٔ گم شدن ۱٬۰۰۰ دینار باشد که پیش از این اشاره شد. دیگر ابیات مورد استناد مقدسی نیز به دورهٔ مورد نظر مربوط نمی‌شود و اساساً می‌توان پنداشت که مشکلات مادی شاعر حدود ۵۸۳ ق آغاز شده است. علاوه براین، موقعیت اجتماعی ممتاز شاعر اقتضا بر فقر و فاقه نداشته است. در هر حال ابن ساعاتی ظاهراً با از دست دادن مال خود و بی‌حرمتی دیدن از مردم، دلخسته و پریشان، تصمیم به مهاجرت به قاهره و اقامت در آن شهر گرفته است.

سرگذشت شاعر در قاهره نیز یکسره نامعلوم است، تنها از شعر او برمی‌آید که در المحلة الکبری ساکن بوده و وضع مالی او در آنجا و به ویژه در ۱۰ سال آخر عمرش خوب بوده است، گر چه هر سه فرزند او به نامهای مودود و محمود (د۵۹۵ ق/ ۱۱۹۹ م) و عیسی (د ۵۹۶ ق/ ۱۲۰۰ م) در آن شهر درگذشتند و شاعر را در ۸ سال آخر عمر سخت اندوهگین و آزرده خاطر ساختند (ابن ساعاتی، ۳۶۵/۲ ـ ۳۶۸، ۳۷۱ ـ ۳۷۴؛ قس: مقدسی، مقدمهٔ *دیوان*، ۲۱/۱). از سخن ابن خلکان (۳۹۶/۳) چنین برمی‌آید که شاعر فرزند چهارمی نیز داشته که پس از پدر در قید حیات بوده است، زیرا به طوری که وی مـی‌گوید، تـاریخ درگذشت شاعر را خود از فرزند او شنیده است.

ابن ساعاتی در روزگار خود آوازه‌ای بلند یافته بود چنانکه مؤلفان کتب ادبی و تاریخی معاصر و نزدیک به زمان وی به مناسبت، از او و شعرش یاد کرده‌اند. ابن ابی اصیبعه (۱۸۴/۲) او را برترین شاعر زمان خود و در این فن بی‌مانند دانسته است. ابن خلکان (۳۹۵/۳) و صفدی (۲۲/۷ ـ ۸) نیز در عظمت وی سخن گفته‌اند. شاعر خود نیز در سروده‌هایش فراوان به شرافت و اصالت خود و خاندان و سروده‌هایش مباهات کرده و خود را امیر نظم و نثر دانسته است. او به حفظ شرافت و آوازهٔ بلند خود سخت پای بند و در مقابل رقیبان و حسودان بسیار حساس بوده و آنان را مورد حمله قرار داده است (مقدسی، مقدمهٔ *دیوان*، ۲۴/۱ ـ ۲۷).

ابن ساعاتی طبعی ظریف و خوشگذران داشت و در ناملایمات به شراب و سماع و بهره‌مندی از جمال پناه می‌برد. خود در قصیده‌ای می‌گوید که برای کسب ثروت تلاش می‌کند و آن را وسیله‌ای برای نیل به خواسته‌ها و آرزوهای خود و برخورداری از وسایل سرور می‌داند (نک: ۲۲۸/۱؛ قس: مقدسی، همان، ۲۳/۱)، اما ظاهراً مرگ نابهنگام فرزندانش در قاهره در شخصیت وی سخت کارگر افتاد و تحول فکری عظیمی در او پدید آورد و او را به متانت و وقار در اندیشه و رفتار متمایل ساخت. اشعاری که از آن پس سروده، نشان دهندهٔ نحوهٔ تفکر تازهٔ وی در ۸ سال آخر عمر اوست. از باب نمونه، او که ثروت را فقط برای نیل به خواسته و آرزوهای خود می‌خواسته در شعری می‌گوید که ثروت بی‌فضیلت، فقر است و زندگی عاری از فضیلت، مرگ (همان، ۲۳/۱ ـ ۲۴).

مآخذ موجود از مذهب ابن ساعاتی سخنی به میان نیاورده‌اند. محسن امین (۲۴۱/۸) ابیاتی از وی در مدح امیرالمؤمنین و اهل بیت (ع) نقل کرده و ظاهراً آنها را دال بر تشیع وی دانسته است. عنوان مدیحه در *دیوان* شاعر حاکی از آن است که وی آن را بالبداهه و به مقتضای حال سروده و شعر خطاب به کسانی است که دربارهٔ علی (ع) با وی مجادله می‌کرده‌اند (نک: ۳۱۹/۲). ابن ساعاتی صاحب دیوان شعری است در دو مجلد که به طبع رسیده است. دیوان دیگری نیز به نام *مقطعات النیل* داشته که اکنون در دست نیست، اما از قراین چنین برمی‌آید که منتخبی از *دیوان* وی بوده که شاعر خود آن را برگزیده بوده است (ابن خلکان، ۳۹۵/۳ ـ ۳۹۶؛ حاجی خلیفه، ۷۶۶/۱؛ قس: ذهبی،

۴۷۱/۲۱).

اشعار ابن ساعاتی در مدح، فخر، هجا، رثا، هزل و وصف طبیعت است. او به غزل تمایل فراوان داشته، اما اغلب آن را همراه با وصف و دیگر معانی مشابه، به عنوان نسیب در سر آغاز مدایح به کار گرفته است. وی در شعر خود از صنایع بدیعی که کار برد آنها در آن عصر به اوج خود رسیده بود، بهرهٔ فراوان گرفت و همچون ابن فارض، در این میدان چنان به افراط گرایید، که با همهٔ طبع روان و موزون و قدرت تخیل خود در چهارچوب صنایع لفظی محصور ماند. بدین سبب گاه شعر او از هرگونه لطافت تهی است. ابن ساعاتی در به کارگیری الفاظ برای بیان مقاصد خود بسیار تواناست و از این حیث، به‌ویژه در مدیحه سرایی، با شاعران طراز اول عصر عباسی برابری می‌کند (قس: مقدسی، مقدمهٔ *دیوان*، ۲۹/۱ ـ ۴۴).

ابن ساعاتی بسیاری از بزرگان عصر خود از جمله صلاح الدین ایوبی و فرزندان او و دیگر سلاطین و امرای این خاندان و نیز رجال دولت ایوبی، اعم از وزرا و نویسندگان و فرماندهان را مدح گفته است. بسیاری از فقها و علما و قضات عصر وی نیز در زمرهٔ ممدوحان او به شمار می‌آیند. در ۵۸۲ ق نیز قصیده‌ای در مدح خلیفهٔ عباسی الناصرلدین الله سروده و برای وی فرستاده است (نک: همان، ۱۷/۱ ـ ۱۸).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ساعاتی، علی بن محمد، *دیوان*، به کوشش انیس مقدسی، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *الغصون الیانعة*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدایة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ مقدسی، انیس، مقدمه بر *دیوان* (نک ابن ساعاتی، در همین مآخذ)؛ همو، «ابن الساعاتی»، *المقتطف*، شم ۹۴، قاهره، ۱۹۳۹ م.

ابو محمد وکیلی

اِبْنِ ساعاتی، ابوالعباس مظفرالدین احمدبن علی بن تغلب (۶۵۱ ـ ۶۹۴ ق/ ۱۲۵۳ ـ ۱۲۹۵ م)، فقیه، اصولی و ادیب حنفی. برخی نام نیای او را «ثعلب» آورده‌اند (لکنوی، ۲۶). او از خاندانی اهل علم برخاست. پدرش علی عالم نجوم و هیأت بود و احتمالاً ساعتی که وی بر سر در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد ساخته بود (سلامی، ۳۶)، سبب شهرت او به ساعاتی و شهرت فرزندش به ابن ساعاتی گردید (قس: خوانساری، ۳۲۵/۱). اصل آنان از بعلبک لبنان بود، اما احمد در بغداد زاده شد و در همانجا رشد و کمال یافت (سلامی، ۳۵) و دانش و فقاهت آموخت و تا آنجا پیش رفت که پیشوای بزرگ عصر خویش در فقه حنفی گردید (لکنوی، همانجا). از جملهٔ استادان وی از ابوالندی معدبن نصرالله حرآنی می‌توان نام برد (سلامی، همانجا). ابن ساعاتی در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد، حوزهٔ درسی برای حنفیان داشت و عالمان روزگارش او را به برتری ستوده‌اند (یافعی، ۲۲۷/۴). ولکنوی او را توثیق کرده است (همانجا). ابوعبدالله محمدبن محمود اصفهانی (د ۶۸۸ ق/ ۱۲۸۹ م) اصولی و متکلم، او را ستایش بسیار گفته و برابن حاجب در دانش و ادب ترجیح داده است (ابن تغری بردی، ۴۰۰/۱). ابن ساعاتی به فصاحت بیان و زیبایی خط نیز مشهور بوده است (یافعی، همانجا). زکی‌الدین سمرقندی و ناصرالدین محمد در شمار کسانی هستند که از وی بهره برده‌اند و نیز دخترش فاطمه نزد او فقه آموخت و بهره‌ای فراوان یافت (لکنوی، ۲۷). ابوحیان نحوی از او اجازهٔ حدیث یافت (سلامی، ۳۶).

ابن ساعاتی تألیفاتی در فقه و اصول و ادب دارد که نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است مانند: *بدیع النظام فی اصول الفقه*، *مجمع البحرین و ملتقی النیّرین*، *فرائض و شرح مجمع البحرین و ملتقی النیرین* (GAL, S,I/658؛ شورا، شم ۱۳۳۸؛ مرکزی، ۵۶۲/۷ ـ ۵۶۳؛ مرعشی، ۳۸/۱۰).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سلامی، محمدبن رافع، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق؛ شورا، خطی؛ لکنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، بیروت، ۱۳۲۴ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز: GAL,S.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ ساعاتی، فخرالدین رضوان (یاقوت، ۱۴۱/۱۱: رمضان) ابن محمدبن علی بن رستم بن هَردوز خراسانی (د ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۱ م)، پزشک، ادیب، آشنا به علوم موسیقی، منطق، حکمت و مکانیک. (دربارهٔ پدر ابن ساعاتی نک: هـ د، ابن ساعاتی، بهاءالدین). فخرالدین در دمشق به دنیا آمد و در همین شهر نزد رضی الدین ابوالحجاج یوسف بن حیدر رحبی و نیز شیخ فخرالدین ماردینی به فراگیری طب پرداخت و ادبیات عرب را نزد تاج‌الدین زید کِندی بیاموخت (همو، ۱۴۱/۱۱ ـ ۱۴۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۳/۲ ـ ۱۸۴؛ صفدی، ۱۲۸/۱۴ ـ ۱۲۹). وی پزشکی ماهر، ادیبی فاضل و شاعر و موسیقی‌دانی توانا بود و عود را نیک می‌نواخت و از خطی خوش بهره داشت (یاقوت، ابن ابی اصیبعه، صفدی، همانجاها). فخرالدین خود نیز در یک دوبیتی بسیار زیبا اشاره می‌کند که مردم بر هنر وی که با رنج بسیار کسب کرده است، حسد می‌برند. تقریباً همهٔ مآخذ، وی را ادیب و شاعر نیز معرفی کرده‌اند، اما از او جز ۳ دوبیتی که یاقوت (۱۴۲/۱۱ ـ ۱۴۳) نقل کرده است، چیزی در دست نیست.

ابن ساعاتی افزون بر مقام علمی، وزارت دو تن از امرای ایوبی به نام ملک فائز و ملک معظم را داشته و طبیب خاص و ندیم ملک معظم نیز بوده است (ابن ابی اصیبعه، صفدی، همانجاها).

آثار منسوب به ابن ساعاتی عبارتند از: ۱. *تکملة* (*تکمیل*) کتاب *القولنج* ابن سینا موسوم به *القولنج وانواعه ومداواته*؛ ۲. حواشی علی

القانون لابن سینا در طب؛ ۳. *المختار من الاشعار*، یا *المختارات فی الاشعار*؛ ۴. ذیلی بر رسالهٔ زکام ابن سینا (یاقوت، ۱۴۲/۱۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۴/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۴۵۱/۱؛ بغدادی، ۳۶۹/۱؛ سارتن، ۱۸۰۷/۲).

هیچیک از مآخذ اولیه از تألیف فخرالدین در علم الساعات و از وقوف او بر صنعت ساعت نام نبرده‌اند، ولی کتابی در این زمینه موسوم به *علم السّاعات والعمل بها* از وی در دست است که دربارهٔ طرز کار، ساختمان، تعمیر و اصلاح ساعتی است که پدرش آن را در سالهای ۵۴۰ ـ ۵۶۴ ق/ ۱۱۴۵ ـ ۱۱۶۹ م ساخت و بر باب جیرون دمشق معروف به باب الساعات قرار دارد. در آثار بسیاری از جهانگردان، از جمله ابن جبیر (صص ۲۴۳ ـ ۲۴۴)، ابن بطوطه (ص ۹۰) و قزوینی (ص ۱۸۹) وصف آن ساعت آمده است (قس: سارتن، همانجا). ابن ساعاتی در آغاز کتاب می‌گوید: ساعتهایی که از آثار پدرش بود، پس از درگذشت او و در زمانی کوتاه چنان خراب شد که نزدیک به نابودی بود. ساعتهای شب به‌طور کلی از کار افتاده و ساعتهای روز مختل شده بود. وی عامل خرابی آنها را چهار تن می‌داند که پس از پدرش، یکی پس از دیگری، تصدی آنها را به عهده داشته‌اند. ابن ساعاتی سه تن از آنان را به صورتی طنزآمیز، علامهٔ دهر نامیده و سخت بر آنان تاخته است (صص ۳ ـ ۱۱). این سه تن عبارتند از: ابن نقاش مهذّب الدین ابوالحسن، طبیب، ادیب، عالم به ادب عربی که به فارسی نیز تکلم می‌کرده است ؛شاگرد وی مهذب‌الدّین احمدبن حاجب (ابن ابی اصیبعه، ۱۶۲/۲، ۱۸۱ ـ ۱۸۲)، و مؤیدالدین ابوالفضل محمدبن عبدالکریم بن عبدالرحمن حارثی مهندس و طبیب (همو، ۱۹۰/۲). ابن ساعاتی نفر چهارم را کوچک‌تر از آن دانسته که حتی نامش را ذکر کند. وی سپس می‌افزاید: کسی که از امتثال فرمانش گریز نیست مرا به تعمیر و اصلاح آن ملزم کرد و من هم به منظور احیای نام پدرو نیز اجر و ثواب آن، دستور را پذیرفتم و آن را به صورت نخست بازگرداندم وگویی مرده‌ای را حیات بخشیدم. سپس تصمیم به نگارش کتابی دربارهٔ ساختمان و ویژگیهای آن گرفتم تا به هنگام ضرورت به آن مراجعه شود (صص ۱۱ ـ ۱۳). کتاب ابن ساعاتی در ۵ فصل است که فصل اول آن دربارهٔ نخستین مخترعان ساعت چون ارشمیدس و هرمز از مردم فارس و سپس انتقال این صنعت به یونان و از آنجا به روم و کشورهای عربی است. او در همین فصل از اختراع قطعات ساعت و تکمیل آنها به وسیلهٔ پدرش بحث کرده و قطعات ساعت را نام برده است (صص ۱۵ ـ ۳۸). در فصل دوم تمام این قطعات را تعریف می‌کند (صص ۳۹ ـ ۷۳) و در فصل سوم، کیفیت کار هر قطعه را با ترسیم شکل هر یک به طور منفصل و مرکب و ذکر خصوصیات آنها از قبیل طول، عرض، مساحت، حجم و نحوهٔ ارتباط هر قطعه با قطعهٔ ماقبل ومابعد خود، برشمرده است (صص ۷۴ ـ ۲۳۱). فصل چهارم دربارهٔ چگونگی استفاده از ساعتها و گردش آنها و شرایط این کار... است (صص ۲۳۱ ـ ۲۷۳). فصل پنجم به خرابی و معایبی که ممکن است در هر قطعه رخ دهد و کیفیت احتراز از این خرابیها و روش اصلاح آنها درصورت خرابی، اختصاص دارد (صص ۲۷۴ ـ ۳۱۳). وی، به‌طوری که خود در پایان کتاب نوشته است، در محرم ۶۰۰ از تألیف آن فارغ شده است (ص ۲۹۰). کتاب مزبور به گفتهٔ سارتن (۱۸۰۸/۲) پس از تألیف جزری (بدرالزّمان اسماعیل بن رزّاز، مؤلف کتاب *فی معرفة الحیل الهندسیة* در ۶۰۲ ق/ ۱۲۰۶ م)، مهم‌ترین مأخذ برای تحقیق دربارهٔ ساعتهای اسلامی است. ترجمهٔ تلخیص شدهٔ این کتاب به کوشش ویدمان و فریتس هاوزر به زبان آلمانی باعنوان «دربارهٔ ساعتها در قلمرو تمدن اسلامی[1]» در ۱۹۱۵ م در هاله چاپ شده است (EI²). چاپ انتقادی این اثر در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م، به کوشش محمد احمد دهمان در دمشق منتشر شد که با مقدمهٔ آن و مقالات ذیل کتاب، ۳۱۳ صفحه است (دهمان، ۸۹ ـ ۹۴). ابن ساعاتی به بیماری یرقان در دمشق درگذشت (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۴/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بطوطه، محمدبن عبدالله، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ابن جبیر، محمدبن احمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن ساعاتی، رضوان بن محمد، *علم السّاعات والعمل بها*، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م؛ بغدادی؛ *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دهمان، محمداحمد، مقدمه بر *علم الساعات* (نک: ابن ساعاتی در همین مآخذ)؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ قزوینی، زکریابن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

ابومحمد وکیلی

اِبْنِ ساعی، تاج‌الدین ابوطالب علی‌بن انجب بغدادی (۵۹۳ ـ ۲۰ رمضان ۶۷۴ق/ ۱۱۹۷ ـ ۸ مارس ۱۲۷۶)، معروف به خازن (ابن فوطی، *مجمع الآداب*، ۴(۲)/۶۶۶)، مورخ، مشهور و ادیب شافعی مذهب. دربارهٔ نام نیای او میان نویسندگان اختلاف هست. بعضی عثمان‌بن عبدالله (یا عُبیدالله سلامی: ابن عماد، ۳۴۳/۵) بن عبدالرحمن‌بن عبدالرحیم را پدر انجب و نیای ابوطالب علی دانسته‌اند (ابن قاضی، ۱۷۸/۲؛ قس: سلامی، ۱۳۷) و برخی از عبدالله‌بن عماربن عُبیدالله به عنوان پسر انجب و نیای ابوطالب علی سخن رانده‌اند (ابن فوطی، *الحوادث الجامعة*، ۳۸۹). نیز معلوم نیست که ساعی (= پاکار، پادو) شغل و لقب انجب پدر ابوطالب علی بوده یا یکی از نیاکان او. از دوران رشد و تحصیلات ابن ساعی آگاهی دقیقی در دست نیست، اما نام بسیاری از مشایخ و استادان او را می‌توان از کتب مختلف و از جمله آثار خود وی دریافت. ابن ساعی قرائات‌را نزد ابوالبقاء عبدالله عُکبری فرا گرفت (ابن قاضی، ۱۷۹/۲) و از کسانی چون ابوعبدالله محمدبن سعید بن یحیی واسطی، معروف به ابن دبیثی،

1. E. Wiedemann, Fritz Hauser, *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur.*

ابوالقاسم‌علی و یوسف پسران عبدالرحمن ابن‌جوزی، عبدالسلام بن یحیی تکریتی، محمدبن ابن المعالی الفقیه (ابن‌ساعی، *الجامع*، جه)، علی‌بن محمدبن علی موصلی و ابوالقاسم سعیدبن معالی النّحاس حدیث شنید و از ابوالیمن الکِندی اجازهٔ روایت گرفت (سلامی، همانجا) و *تاریخ بغداد* ابن‌نجار را نزد خود وی خواند (ابن‌قاضی، ۱۸۰/۲) و ابن‌نجار به هنگام مرگ او را وصی خود ساخت (ابن‌کثیر، ۲۷۰/۱۳). ابن‌ساعی همچنین صحیح بخاری را از حسن‌بن مبارک‌بن زبیدی و برادر او حسین و ابوبکر محمدبن احمدبن القطیعی فرا گرفت (سلامی، همانجا). با اینهمه گفته‌اند که در ضبط احادیث و تواریخ دقت نداشت و آنها را به درستی حفظ نمی‌کرد (ابن کثیر، همانجا). گذشته از علوم رایج در آن روزگار، ابن‌ساعی به تصوف نیز گرایش داشت، چندانکه شهاب‌الدین عمربن محمد سهروردی او را خرقه داد (ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۶۹/۴)؛ اگر چه در خرقه پوشیدن او به سن ۱۵ سالگی، یعنی در ۶۰۸ ق (سلامی، همانجا) شاید مبالغتی رفته باشد.

از شاگردان ابن‌ساعی نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از منابع بر می‌آید که حافظ ابومحمد عبدالمؤمن‌بن خلف دمیاطی در نظامیه، و امام تقی‌الدین محمودبن علی دقوقی، و ابوالفضل ابن فوطی از او حدیث شنیدند و روایت کردند (همو، ۱۳۷ ـ ۱۳۸؛ ذهبی، *ذیول العبر*، ۹۶/۴). همچنین عبدالرحمن سنبط اربلی صاحب *خلاصة الذهب المسبوک*، و ابن‌فوطی سابق‌الذکر صاحب *الحوادث الجامعة* و *مجمع الآداب* از شاگردان برجستهٔ ابن ساعی بوده‌اند (جواد، مقدمهٔ *الجامع المختصر*، «ط»؛ نیز نک: روایاتی که آن دو در آثار خود از ابن‌ساعی آورده و از او با عنوان «شیخنا» یاد کرده‌اند). از اینکه ابن ساعی در کجا تدریس می‌کرده، اطلاعی در دست نیست، ولی چون سالها کتابدار مستنصریّه و نظامیهٔ بغداد بوده (ذهبی، *تذکرة*، همانجا؛ سلامی، ۱۳۸) و از همین‌رو برخی از او با لقب «خازن» یاد کرده‌اند، می‌توان پنداشت که احتمالاً پس از تسخیر بغداد به دست هلاکو در ۶۵۶ ق / ۱۲۵۸م وی در آن دو مدرسه حدیث می‌گفته یا تدریس می‌کرده است. گفته‌اند که به هنگام حملهٔ هلاکو، ابن‌ساعی و عزالدین ابن ابی‌الحدید شارح *نهج‌البلاغة* و برادر او موفق‌الدین ابن ابی الحدید به خانهٔ ابن علقمی وزیر مستعصم رفتند و از قتل رهایی یافتند (معروف، ۳۳۷/۲، به نقل از شرح *نهج‌البلاغهٔ* ابن ابی‌الحدید). گویا پس از سقوط بغداد، ابن‌ساعی و عزالدین و موفق‌الدین ابن‌ابی‌الحدید از سوی خواجه نصیرالدین طوسی به نظارت کتابخانه‌های بغداد منصوب شدند (جواد، مقدمهٔ *نساء الخلفاء*، ۱۹).

دربارهٔ ابن‌ساعی، از نویسندگان معاصر وی چیزی در دست نیست، اما مؤلفان بعدی غالباً او را ستوده و با عناوین «فقیه، حافظ، محدّث، مورخ و شاعر» از او یاد کرده‌اند (اسنوی، ۷۰/۲، ۷۱؛ ابن قاضی، ۱۷۹/۲). سیوطی او را در طبقهٔ بیستم حفّاظ ذکر کرده (ص ۵۱۲) و ابن داوودی (۴۰۰/۱) وی را از طبقهٔ مفسّران بر شمرده است. ابن‌ساعی سرانجام در بغداد درگذشت (اسنوی، ۷۱/۲) و پیکرش را در مقبرهٔ الشّونیزیه که آرامگاه صوفیان بود و در جانب غربی بغداد قرار داشت، به خاک سپردند (معروف، ۳۳۷/۲؛ جواد، مقدمهٔ *نساءالخلفاء*، ۲۳). وی قبل از مرگ، کتابهای خود را وقف نظامیهٔ بغداد کرد (اسنوی، همانجا).

آثار: در روزگاری که باید آن را دورهٔ رواج تاریخ‌نویسی به شمار آورد و کسانی چون عزالدین ابن‌اثیر و ابن‌خلکان در آن دوره آثاری بزرگ پدید آوردند، ابن‌ساعی از نویسندگان بسیار پرکار محسوب می‌شد که از این راه ظاهراً مال فراوانی به دست آورد. چنانکه گفته‌اند در برابر هر کتاب تاریخی ۱۰۰ تا ۳۰۰ دینار می‌گرفت (سلامی، ۱۳۹؛ قس: روزنتال، 57,58؛ جواد، مقدمهٔ *نساء الخلفاء*، ۲۰). آثار ابن ساعی را ۱۳۳ مجلد بر شمرده‌اند (همانجا)، ولی در درستی آن تردید هست. چه، برخی از این آثار به چند عنوان مشهور شده که هریک را کتابی جداگانه پنداشته‌اند (نک: فهرست آثار او)، یا برخی از آثار منسوب به او چیزی بیش از عناوین فصول کتب بزرگ‌تر او نبوده و یا اصولاً به اشتباه به ابن‌ساعی منسوب شده است (مثلاً جواد، مقدمهٔ *الجامع المختصر*، «ر، ش، خ»). ویژگی آثار ابن‌ساعی، توجه او به ثبت تواریخ خلفاست. ممکن است این گونه آثار را پس از انقراض عباسیان که ابن‌ساعی حدود ۲۰ سال پس از آن هم زیست، نوشته باشد. برخی از آثار او از منابع مهم نویسندگان بعدی بوده است. از جمله ابن‌فوطی در *مجمع‌الآداب* و *الحوادث الجامعة*، عبدالرحمن سنبط اربلی در *خلاصة الذهب المسبوک*، ابن‌کثیر در *البدایة و النهایة* و غسّانی در *العسجد المسبوک* از آثار ابن‌ساعی به ویژه کتب تاریخی او استفاده کرده‌اند، و اصولاً نام برخی از آثار ابن‌ساعی فقط از همین طریق شناخته شده است. در هرحال آثار منسوب به ابن ساعی تا آنجا که از کتب مورخان و فهرست‌نگاران متقدم و متأخر بر می‌آید، بدین قرار است: *الاحادیث الثمانیة الغالیة* (حاجی خلیفه، ۱۴/۱)، سلامی (ص ۱۳۸) *الأحادیث الیمانیة* آورده که درست نیست، زیرا الثمانیات در حدیث معروف است؛ *اخبار الادبا* در ۵ مجلد (حاجی خلیفه، ۲۵/۱)؛ *اخبار الحلاج* (همو، ۲۶/۱) و *اخبار الخلفاء* [الاربعة یا الراشدین] (همو، ۲۹۳/۱)؛ *اخبار الرُّبُط و المدارس* (همو، ۲۷/۱)؛ *اخبار الطاهر* (سلامی، ۱۳۸)؛ *اخبار قضاة بغداد* (حاجی خلیفه، ۲۹/۱) که احتمالاً همان *القضاة والشهود ببغداد* (سلامی، همانجا) و یا *تاریخ الشهود والحکام ببغداد* (حاجی خلیفه، ۲۹۶/۱) است؛ *اخبار المصنفین* در ۶ مجلد (همو، ۳۰/۱)؛ *اخبار من ادرکت خلافة ولدها من جهات الخلفاء*، [یا *من نساء الخلفاء*] (ابن ساعی، *نساء الخلفاء*، ۴۳؛ بستانی، ۱۵۹/۳)؛ *اخبار النبویة* و شرحی از آن در سه مجلد (سلامی، همانجا)؛ *اخبار الوزراء فی دولة الأئمة الخلفاء* (روزنتال، 413) و گویا همان تاریخ (حاجی خلیفه، ۳۰۹/۱) ابن ساعی است؛ *ارشاد الطالب الی معرفة المذاهب* (سلامی، همانجا)؛ *الاشارة الموفقیة فی اخبار علماء الدولة البویهیة* (اربلی، ۲۶۰) که بستانی (همانجا) آن را *الارشادات...* نامیده است؛ *اعتبار المستبصر فی سیرة المستنصر* (سلامی، همانجا)

که حاجی خلیفه (۱۰۱۶/۲) آن را سیرة المستنصر نامیده است؛ الاقتفاء (ابن‌فوطی، مجمع الآداب، ۴(۲)/۷۹۳) که جواد (مقدمهٔ نساء الخلفاء،) آن را الاقتفاء فی ذیل طبقات الفقهاء نامیده است؛ الایضاح عن الاحادیث الصحاح (سلامی، همانجا)؛ الایناس بمناقب العباس (حاجی خلیفه، ۲۱۵/۱) که به عناوین دیگری چون مناقب الخلفاءِ العباسیین (سلامی، همانجا) نیز موسوم است؛ بشارة من بلغ الثمانین من العمر (بستانی، همانجا)؛ بغیة القاصدین فی معرفة القضاة والمعدّلین (ابن فوطی، مجمع الآداب، ۴(۱)/۲۴۵). احتمال قوی هست که این کتاب نام دیگر القضاة والشهود ببغداد (سلامی، همانجا) باشد؛ تاریخ ابن‌ساعی که به اخبار الخلفاء یا تاریخ الخلفاء نیز موسوم بوده و در ۲۶ یا به قولی بیش از ۳۰ مجلد تدوین شده بود (ابن‌قاضی، ۱۷۹/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۷۸/۱، ۲۷۹)؛ الجامع المختصر فی عنوان التواریخ و عیون السیر در ۲۵ مجلد که ابن‌فوطی نیز ذیلی بر آن نوشت (همو، ۵۷۳/۱). جلد نهم این کتاب که تنها بخش باقی مانده از آن است، به کوشش مصطفی جواد در بغداد (۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴م) منتشر شده است؛ الحثّ علی طلب الولد (همو، ۶۳۰/۱)؛ ذیل بر ذیل تاریخ بغداد ابوبکر مارستانی (همو، ۲۸۸/۱)؛ ذیل بر طبقات الشافعیة شیخ ابواسحاق شیرازی در ۷ مجلد (همو، ۱۱۰۰/۲)؛ ذیل بر الکامل ابن‌اثیر در ۵ مجلد (ذهبی، تذکرة، ۱۴۶۹/۴؛ ابن قاضی، همانجا)؛ ذیل بر کتاب الوزراءِ صاحب‌بن عباد [؟] (حاجی خلیفه، ۱۴۶۹/۲)؛ الروض الناضر فی اخبار الامام النّاصر (ابن فوطی، مجمع الآداب، ۴(۱)/۷۸؛ اربلی، ۲۸۲)؛ سیرة المستعصم؛ شرح الفصیح ثعلب (سلامی، ۱۳۸)؛ نهایة الفوائد الأدبیة فی شرح المقامات الحریریة در ۲۵ مجلّد (حاجی خلیفه، ۱۷۹۱/۲) و نیز شرحی مختصر بر مقامات در یک جلد؛ شرح نهج البلاغة (سلامی، همانجا)؛ شرط المستنصریة (حاجی خلیفه، ۱۰۴۴/۲)؛ شعراء الزمان در ۱۰ مجلد (ابن‌قاضی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۴۸/۲) که محتملاً همان لطائف المعانی فی ذکر شعراء زمانی است (ابن فوطی، مجمع الآداب، ۴(۲)/۷۲۴، ۹۵۹)؛ غرر المحاضرة و درر المکاثرة (حاجی خلیفه، ۱۲۰۲/۲)؛ غزل الظِراف و مغازلة الاشراف در ۲ مجلد (جواد، مقدمهٔ الجامع المختصر، «ث») که حاجی خلیفه (۱۱۴۰/۲) به غلط «عزل الطرف» ضبط کرده است؛ القلائد الدرّیة فی المدائح المستعصمیّة (عوّاد، ۵۵۸)؛ کتاب الزهاد (ابن فوطی، الحوادث، ۳۸۹) که آخرین تألیف ابن ساعی بوده است؛ کشف الکلمات العربیة؛ المحب والمحبوب (سلامی، همانجا)؛ مختصر اخبار الخلفاء که گفته‌اند همان کتاب تاریخ اوست (سرکیس، ۱۱۵؛ زیدان، ۲۱۴/۳)، در حالی که فقط دربارهٔ تاریخ عباسیان است و در بولاق (۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۲م) به چاپ رسیده است؛ مختصر تفسیر البغوی (سیوطی، ۵۱۲)؛ المدائح الوزیریة (بستانی، همانجا)؛ قطعه شعری در رثای مادرِ الناصرلدین الله خلیفهٔ عباسی (ابن ساعی، الجامع المختصر، ۲۷۹/۹)؛ مشیخة علی‌بن انجب در ۲۰ و به قولی در ۱۰ مجلد (حاجی خلیفه، ۱۶۹۷/۲؛ ابن عماد، ۳۴۳/۵، ۳۴۴) که به گفتهٔ برخی تألیف محمّدبن انجب است (نک: کوپریلی، ۲۴۵/۲)؛ معجم الادباء در ۵ مجلد (ابن‌قاضی، همانجا)؛ المُعْلَم الاتابکی (ابن فوطی، مجمع الآداب، ۴(۳)/۵۵۹)؛ مقابر بغداد (ماسینیون، I/277) که همان المقابر المشهورة والمشاهد المزورة (حاجی خلیفه، ۱۷۷۸/۲) است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مصطفی توفیق افندی در اماسیه (ششن، ۲۳۴/۲) موجود است؛ المناقب العلیة لمدرّسی النظامیة (سلامی، ۱۳۸)؛ منهاج الطالبین فی معرفة نقباءِ العبّاسیین (عواد، ۵۵۸)؛ نزهة الابصار فی معرفة نقباءِ الأسرة الاطهار (ابن ساعی، الجامع المختصر، ۷۹/۹)؛ نزهة الابصار فی اخبار ابنی المستعصم بالله العباسی (جواد، مقدمهٔ نساء الخلفاء، ۳۱؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۹۳۸/۲)؛ نزهة الراغب المعتبر فی سیرة الملک قشتمر (ابن ساعی، همان، ۴۳/۹)؛ نساء الخلفاء، موسوم به جهات الائمة الخلفاء من الحرائر و الاماء که به کوشش مصطفی جواد در قاهره (۱۹۶۰م؟) منتشر شده است؛ ولاة خوزستان (جواد، مقدمهٔ نساء الخلفاء، ۳۲) و نیز سه کتاب بلغة الظرفاء، حسن الوفاء لمشاهیر الخلفاء و نظم منثورالکلام که بستانی (همانجا) وجواد (مقدمهٔ الجامع المختصر، «خ، ش، ر») به نقل از حاجی خلیفه به ابن ساعی نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن داوودی، محمدبن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن ساعی، علی‌بن انجب، الجامع المختصر، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۹۳۴م؛ همو، نساء الخلفاء، به کوشش مصطفی جواد، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، الحوادث الجامعة، به کوشش محمدرضا الشبیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، قاهره، ۱۹۶۵م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، البدایة و النهایة، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ق؛ اربلی، عبدالرحمن‌بن ابراهیم، خلاصة الذهب المسبوک، به کوشش مکی سیدجاسم، بغداد، ۱۹۶۴م؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ بستانی ف؛ جواد، مصطفی، مقدمه بر الجامع المختصر (نک: ابن ساعی در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر نساء الخلفاء (نک: ابن ساعی در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، ذیول العبر، به کوشش ابوهاجر محمدالسعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سرکیس، جابی؛ سلامی، محمدبن رافع، منتخب المختار، به کوشش عباس العزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ عواد، کورکیس و عبدالحمید علوجی، جمهرة المراجع البغدادیة، بغداد، ۱۹۶۲م؛ کوپریلی، خطی؛ معروف، ناجی، تاریخ علماءِ المستنصریة، قاهره، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ نیز:

GAL,S; Massignon, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.

صادق سجادی

اِبْنِ سِباع، نک: ابن صائغ، محمدبن حسن.

اِبْنِ سَبْعین، ابو محمد قطب‌الدین عبدالحق بن ابراهیم بن محمدبن نصربن سبعین مرسی رقوطی، عارف، زاهد و فیلسوف اندلسی. ولادت او را اغلب مؤلفان در ۶۱۴ ق / ۱۲۱۷م نوشته‌اند

(یونینی، ۴۶۰/۲؛ ابن‌کثیر، ۲۶۱/۱۳؛ فاسی، ۳۵۵/۵) و چون زادگاه او رَقوطه، از نواحی مُرسیه بوده است، او را مرسی و رقوطی گفته‌اند (ابن‌تغری بردی، ۲۳۳؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ فاسی، ۳۲۶/۵؛ ابن عماد، ۳۲۹/۵). نسبتهای دیگری نیز چون «غافقی» (ابن‌حجر، ۳۹۲/۳) و «عکی» (ابن خطیب، ۳۱/۴؛ مقری، ۱۹۶/۲) برای او آورده‌اند که ظاهراً اشاره به انتساب او به قبیلهٔ بنی‌عک و غافق‌بن الشاهدبن علقمةبن عک‌بن الدیث‌بن عدنان، از قبایل عرب اندلس، ساکن در نواحی اشبیلیه بوده است (نک: تفتازانی، ۳۰ ـ ۳۱) و نسبت اشبیلی که بعضی از مؤلفان (ابن‌عماد، همانجا) برای او آورده‌اند، شاید از این جهت باشد. ذهبی در *تاریخ الاسلام* و ابن‌شاکر کتبی در *عیون التواریخ* او را «قرشی مخزومی» گفته‌اند (نک: تفتازانی، ۳۱ و حاشیهٔ آن)، ولی این نسبت درست به نظر نمی‌رسد و گویا معتقدان او خواسته‌اند که او را به خاندان نبوت مربوط و منسوب کنند (فاسی، ۳۳۴/۵؛ نیز نک: تفتازانی، ۳۱ ـ ۳۲). این نکته از رساله‌ای که یکی از شاگردانش زیر عنوان *الوراثة المحمدیة والفصول الذاتیة* در تکریم و تجلیل او نوشته بوده و مقری تلمسانی در *نفح الطیب* (۱۹۸/۲ ـ ۲۰۰) بخشی از آن را نقل کرده است، به روشنی دیده می‌شود. وی در این رساله شرحی مبالغه‌آمیز دربارهٔ استاد خود و کرامات او آورده، و او را قرشی، هاشمی و علوی و اجداد او و خاندان بنی‌سبعین را از اشراف و بزرگان مغرب گفته است.

وی در اوایل زندگانی در مرسیه به تحصیل منطق، حکمت، کلام و ریاضیات پرداخت، سپس به عرفان روی آورد، و گفته‌اند که طب، کیمیا، سیمیا و علم حروف را نیز فرا گرفت (فاسی، ۳۲۷/۵؛ ابن‌شاکر ۲۵۴/۲؛ ابن‌کثیر، همانجا). برخی از مؤلفان او را شاگرد ابواسحاق ابراهیم‌بن یوسف‌بن محمدبن دهاق (معروف به ابن‌المرأة)، عارف و متکلم مشهور اندلسی، دانسته‌اند (فاسی، ۳۳۰/۵ ـ ۳۳۱؛ ابن‌خطیب، ۳۳/۴؛ مقری، ۲۰۲/۲)، ولی وفات ابن‌دهاق در ۶۱۱ ق/۱۲۱۴م و قبل از ولادت ابن‌سبعین بوده و این گفته ظاهراً در اصل به ارتباط فکری و تأثیر پذیرفتن ابن‌سبعین از عقاید ابن‌دهاق اشاره داشته است. از سوی دیگر، در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ ق افکار فلسفی و عرفانی ابوعبدالله شوذی از طریق شاگردش ابن‌دهاق و شاگرد او ابن‌اَحلیٰ در اندلس رواج گرفته بود و دور نیست که ابن‌سبعین که در این محیط فکری پرورش یافته و تأثیر پذیرفته بود (نک: ابن تیمیه، «سبعینیة»، ۱۰۷؛ ابن خطیب، همانجا)، چنانکه در بعضی از منابع تلویحاً اشاره شده است (نک: فاسی، ۳۳۰/۵)، در مرسیه نزد ابن‌احلی کسب علم کرده باشد. اینکه منادی در *الکواکب الدریة* (نک: تفتازانی، ۳۷) و ابن‌عماد به نقل از او در *شذرات الذهب* (۳۳۰/۵) وی را شاگرد ابوالحسن حرانی و ابوالعباس بونی دانسته‌اند، نیز نادرست است، زیرا حرانی در ۵۳۸ ق درگذشته (نک: بونی، ۵۳۲) و وفات بونی در ۶۲۲ ق (حاجی خلیفه، ۱۰۶۲)، یعنی در ۸ سالگی ابن‌سبعین بوده است، و بعید به نظر می‌رسد که کودکی در این سن به تحصیل علم‌الاسماء و اسرار الحروف و موضوعاتی نظیر آنها بپردازد، و گذشته از این هیچ معلوم نیست که بونی از افریقا به اندلس رفته و یا در مرسیه مقیم بوده باشد. این اشارات را نیز باید حاکی از توجه او به تألیفات بونی و حرانی دانست، و این نکته را از برخی از آثار او و نیز از سخنی که ابن‌خلدون (*شفاء السائل*، ۶۳) دربارهٔ او گفته است، می‌توان دریافت.

ابن‌سبعین در جوانی ــ و به گفته ابن شاکر کتبی (همانجا) در ۳۰ سالگی ــ با جمعی از یاران و شاگردان خود رهسپار مغرب شد و در راه چند گاهی در خانقاهی نزدیک غرناطه توقف نمود (ابن خطیب، ۳۷/۴). ظاهراً علت مهاجرت او از زادگاهش مخالفتهایی بود که از طرف فقها و متشرعین با افکار و اقوال او می‌شد (نک: همو، ۳۳/۴ ـ ۳۴؛ ابن خلدون، *تاریخ*، ۶۳۴/۶ ـ ۶۳۵؛ ابن شاکر، ۲۵۴/۲ ـ ۲۵۵). پس از ورود به مغرب در شهر سبته[1] بر ساحل جنوبی تنگهٔ جبل‌الطارق اقامت گزید و به تبلیغ و ترویج عقاید خود در میان پیروان، و تحقیق، مطالعه و تألیف پرداخت. با اینکه در سنین جوانی بود، در همین دوران شهرت او به جایی رسیده بود که هنگامی که پرسشهای علمی و فلسفی فردریک دوم (۱۱۹۴ ـ ۱۲۵۰م)، امپراتور صقلیه از علمای ممالک اسلامی به مغرب رسید، خلیفه عبدالواحد الرشید (حک ۶۳۰ ـ ۶۴۰ ق/ ۱۲۳۳ ـ ۱۲۴۲م)، آنها را به سبته فرستاد و از ابن‌سبعین خواسته شد که جواب بنویسد. ظاهراً به سبب همین اشتهار به فلسفه و نیز شاید به سبب استقبالی که از عقاید او می‌شد، ناچار گردید که آن شهر را ترک گوید و به عدوه و سپس به بجایه[2] رود. وی چند سالی در این شهر اقامت داشت و همچنان به نشر افکار خاص خود مشغول بود، و پیروان و مریدان بسیاری که از طبقات مختلف نزد او گرد آمده بودند، آراء و عقاید او را به نقاط دیگر می‌رساندند. در اینجا نیز افکار و اقوال او و طرز سلوک پیروانش مخالفت و خصومت فقها و متشرعین را بر انگیخت (ابن خطیب، همانجا؛ شعرانی، ۱۷/۱) و به الحاد و کفر متهم و مجبور به ترک آنجا شد (ابن خلدون، همانجا). وی ظاهراً در حدود سال ۶۴۸ ق از مغرب به مقصد حجاز عازم شرق افریقا شد (فاسی، ۳۳۴/۵)، ولی پیش از آنکه خود به آن نواحی برسد، شهرتش به آنجا رسیده بود و فقهای مغرب پیامهایی به مردم مصر فرستاده و آنان را نسبت به افکار و اقوال وی ظنین و بدبین کرده بودند (نک: شعرانی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که در شرق افریقا میان او و علمای آن دیار مناقشات و ماجراهایی وجود داشته (ابن خطیب، ۳۴/۴) و نامساعد بودن محیط و مخالفتهای فقها و اهل ظاهر او را به عزیمت به سوی مکه ناگزیر کرده بود.

زمان ورود او به مکه به درستی معلوم نیست، ولی در نخستین سالهایی که ابونمی محمد اول شریف مکه بود (۶۵۲ ـ ۷۰۲ ق/ ۱۲۵۴ ـ ۱۳۰۳م)، وی در آنجا بوده و از نزدیکان او به شمار می‌رفته (فاسی،

1. Ceuta 2. Bougie

۳۲۹/۵؛ ابن‌خلدون، همانجا) و حتی گفته‌اند که استاد و معلم او نیز بوده است (ابن‌خطیب، همانجا). بنابر برخی از منابع، امیر مکه بیمار یا مجروح شده بود و ابن‌سبعین او را معالجه کرد، و همین امر موجب نزدیک شدن او به امیر گردید (ابن شاکر، ۲۵۴/۲؛ فاسی، ابن‌حجر، همانجاها). به گفتهٔ عبدالحق بادیسی در *المقصد الشریف* (نک: تفتازانی، ۵۲ ـ ۵۳) ابونمی در جنگی مجروح شده و زخمی بر سرش رسیده بود، و ابن‌سبعین جراحت او را علاج کرد و نوعی سرپوش برای او ساخت که نشان زخم را پنهان می‌کرد. و نیز گفته‌اند که وی با اعمالی از نوع سحر و شعبده امیر را به خود مجذوب و معتقد کرده بود (نک: فاسی، ۳۳۱/۵)، ولی شاید سبب اصلی نزدیکی او با ابونمی وجود نوعی تجانس فکری میان آن دو بوده است، زیرا ابونمی منتسب به خاندان رسول اکرم (ص) و از اولاد حسن‌بن علی (ع) بود (ابن خلدون، همان، ۶۳۴/۶)، و ابن‌سبعین نیز تمایلات شیعی و فاطمی داشت و گفته‌اند که وی در مکه و در سایهٔ حمایت امیر آنجا گرایشهای شیعی خود را آشکار می‌کرد (تفتازانی، ۵۲، به نقل از عبدالحق بادیسی).

روزگار ابن‌سبعین در مکه به آرامش می‌گذشت و مورد تکریم بود و مریدان بسیار داشت و به ترویج آراء عرفانی و تألیف و تصنیف مشغول بود. هر ساله مناسک عمره و حج را به جا می‌آورد (غبرینی، ۲۳۸؛ ابن خطیب، ۳۳/۴) و گه گاه در غار حرا معتکف می‌شد (ابن کثیر، همانجا؛ فاسی، ۳۳۴/۵). از اشاراتی که به احوال او در این دوران در منابع تاریخی آمده است، چنین بر می‌آید که آراء و نظریات غیرمتعارف او، و نیز سخنان رمزآمیز و دور از فهمش جامعهٔ متشرع و متسنّن را به مخالفت با او برانگیخته بود. تقی‌الدین ابن‌دقیق العید (۶۲۵ ـ ۷۰۲ق) که بعداً قاضی القضاة مصر شد، گفته است که ابن‌سبعین را در مکه ملاقات کردم و او سخنانی می‌گفت که مفرداتش قابل فهم بود، ولی از ترکیب آنها چیزی دریافت نمی‌شد (نک: ابن شاکر، ۲۵۳/۲ ـ ۲۵۴؛ فاسی، ۳۲۹/۵؛ ابن حجر، همانجا). ظاهراً مکه تنها محلی بود که وی می‌توانست در آن به آسودگی خاطر زندگی کند، زیرا از امیر مدینه وحشت داشت (ابن خطیب، ۳۴/۴؛ مقری، ۲۰۰/۲) و وزیر امین یمن که حشوی و ظاهری بود، از دشمنان او به شمار می‌رفت (ابن شاکر، ۲۵۴/۲؛ فاسی ۳۳۳/۵) و ملک ظاهر بیبَرس، فرمانروای مصر، از نزدیکی و ارتباط او با اشراف مکه آزرده خاطر بود و به سبب سخنانی که از او نقل می‌شد، پسرش را در مصر به زندان افکنده بود (فاسی، ۳۳۴/۵). گفته‌اند که هنگامی که ملک ظاهر در ۶۶۷ ق برای ادای مراسم حج به مکه رفت، سخت در جست‌وجوی ابن‌سبعین بود، لکن وی پنهان شد (همانجا)، وی از همین روی ظاهراً قصد مهاجرت به هندوستان داشته است (نک: ابن تیمیه، *مجموعة الرسائل*، ۱۸۲/۱). با اینهمه، و نیز با اینکه میان او و علمای مکه مناقشه و مخاصمه برقرار بود و غلو اصحاب و مریدان دربارهٔ او این احوال را شدت می‌داد (فاسی، همانجا)، پشتیبانی شریف مکه از او اینگونه مخالفتها را بی‌اثر می‌ساخت. افسانه‌هایی که دربارهٔ او ساخته شده است (نک: همو، ۳۳۱/۵، ۳۳۴؛ مقری، همانجا) حاکی از شهرت او و توجهی است که عامهٔ مردم نسبت به او داشته‌اند. قدرت و موقعیت او در مکه چنان بود که شیخ قطب‌الدین قسطلانی، دانشمند و عارف مشهور (۶۱۴ ـ ۶۸۶ ق / ۱۲۱۷ ـ ۱۲۸۷م) که از مخالفان او بود، از ترس خصومت او مکه را ترک گفت و به مصر رفت (یافعی، ۱۷۱/۴). چنین به نظر می‌رسد که ابن‌سبعین در مسائل سیاسی آن ایام نیز دخالت داشته و شریف مکه را در این گونه امور راهنمایی و یاری می‌کرده است. به گفتهٔ ابن خلدون (همان، ۶۳۵/۶) بیعت ابونمی با ابوعبدالله المستنصر، فرمانروای افریقیه، به ترغیب و تشویق ابن‌سبعین بوده، و بیعت نامه نیز که متن آن در *تاریخ ابن خلدون* (۶۳۵/۶ ـ ۶۵۱) آمده، از آغاز تا انجام به خط و انشای او بوده است (نک: زرکشی، ۳۳، ۳۷).

از احوال شخصی ابن‌سبعین آگاهی بسیار اندک است. به گفتهٔ عبدالحق بادیسی در *المقصد الشریف* (تفتازانی، ۴۵) پس از ورود او به سبته، زنی مالدار از اهالی آنجا از معتقدان او شد و به عقد او درآمد و نیز می‌دانیم که ابن‌سبعین پسری داشته است که در مصر به سبب سخنانی که به پدرش نسبت داده می‌شد، به حکم ملک ظاهر بیبرس به زندان افتاد، و ظاهراً همین پسر بوده که در ۶۶۶ ق، در زمان حیات پدر وفات یافته است (نک: فاسی، ۳۳۴/۵). گرچه از اشاراتی که در رسائل ابن‌سبعین («رسالة»، ۲۸۵، ۲۹۷) آمده است، چنین به نظر می‌رسد که وی دو پسر داشته است، یکی به نام شهاب‌الدین ابوجعفر احمد که خود به او اجازهٔ ارشاد می‌دهد و دیگری به نام نورالدین که «رسالة النوریة» را چنانکه خود در این رساله (صص ۱۸۴، ۱۸۵) گفته، به نام او نوشته است.

در تواریخ ذکری از برادر ابن‌سبعین، به نام ابوطالب‌بن سبعین نیز آمده است و گفته‌اند که وی از جانب سلطان ابوعبدالله‌بن هود (د ۶۳۵ ق / ۱۲۳۸م) به روم فرستاده شد تا با پاپ اعظم (القومس الاعظم برومة) دربارهٔ نقض عهد سلطان نصارا گفت و گو کند (ابن‌خطیب، ۳۴/۴ ـ ۳۵). به گفتهٔ فاسی (همانجا) برادر ابن‌سبعین در مرسیه از بزرگان اشراف و صاحب مقام بوده است.

وفات ابن‌سبعین در اغلب تواریخ معتبر در ۶۶۹ق/۱۲۷۱ م، و در ۵۵ سالگی او ذکر شده است، و گفته‌اند که رگ خود را زد، و نیز به مسموم شدن او اشاره رفته است (فاسی، ۳۳۴/۵ـ۳۳۵؛ ابن‌شاکر همانجا). بادیسی مسموم شدن او را به تحریک و توطئهٔ الملک المظفر، حاکم یمن دانسته است (نک: تفتازانی، ۶۴ـ۶۵). آرامگاه او در نزدیکی مکه در مَعْلاة بوده و سنگی بر آن نهاده بودند که چون زیارتگاه «جُهّال غربا» شده بود، شکسته و برداشته شد (فاسی، ۳۳۵/۵).

سخنانی که شاگردان و مریدان ابن‌سبعین دربارهٔ رفتار و شخصیت او گفته‌اند، غالباً اغراق آمیز است، اما از اشارات مختصر و گذرایی که در کتابهای تاریخ در این باره دیده می‌شود، می‌توان تصویری ــ هرچند نه چندان روشن ــ از سیمای اخلاقی او به‌دست آورد. ابن‌عبدالملک

(ابوعبدالله محمدبن محمد)، ادیب و مورخ مغربی (د ۷۰۳ق) در تکمله‌ای که بر کتاب *الصلة فی تاریخ ائمة الاندلس و علمائهم*...، تألیف ابن بشکوال نوشته بود، از ابن‌سبعین یاد کرده و او را به حسن خلق، بردباری در برابر آزار معاندان و انفاق و ایثار ستوده بود (ابن‌خطیب، ۳۲/۴؛ ابن‌حجر، همانجا؛ مقری، ۱۹۶/۲). اهل مکه می‌گفتند که وی ۸۰ هزار دینار در میان آنان انفاق کرده است (ابن‌شاکر، همانجا). ابوالعباس غبرینی (د۷۱۴ق) در *عنوان الدرایة* (صص ۲۳۷ـ۲۳۸) او را به دانش و معرفت و بزرگواری وصف کرده و گفته است که بزرگان مکه به اقوال و افعال او توجه و اعتماد تمام داشتند، و ابن‌خلدون (همان، ۶۳۴/۶) نیز او را حافظ علوم شرعی و عقلی دانسته است. شک نیست که وی به علوم زمان خود از فقه، حدیث، کلام، فلسفه و عرفان تا کیمیا، اسرار الحروف و علم ارقام و اعداد واقف بوده و از آثاری که از او بر جای مانده است، می‌توان به میزان دانش او در این موضوعات پی برد، ولی اعتقادی که خود در حق خویشتن داشته است، از این حدود فراتر می‌رفته و از اشاراتی که به ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد و بزرگان دیگر در گفته‌های او دیده می‌شود، چنین بر می‌آید که خودبینی و خودستایی او از اندازه و اعتدال بیرون و به نوعی ناهنجاری روحی و فکری نزدیک بوده است. وی ابن‌سینا را مُمَوِّه و مسفسط، کثیر الطنطنه، قلیل الفائده؛ ابن رشد را مقلد ارسطو و قصیر الباع، قلیل المعرفة، بلید التصور، غیر مدرک (نک: ابن‌سبعین، *بدالعارف*، ۱۴۳، ۱۴۴) شمرده؛ امام الحرمین (جوینی) را ثالث ابوجهل و هامان گفته (همان، ۱۵۲)؛ غزالی را به سبب بی‌ثباتی در مشرب و مذهب نکوهش کرده و ادراک او را در علوم قدیمه سست‌تر از تار عنکبوت دانسته (همان، ۱۴۴؛ نیز همو، «رسالة الفقیریه»، ۱۴،۶) و کلام ابن‌عربی را فلسفه‌ای گندیده و عفن (ابن‌تیمیه، «سبعینیة»، ۷) خوانده است. نوشته‌اند که وی در قیاس خود با ابومدین شعیب ابن‌حسین، عارف بزرگ و معروف اندلسی (د ۵۹۴) گفته است که «شعیب بندهٔ عمل است و ما عبید حضرت»، و هنگامی که ابوالحسن ششتری عازم دیدار و خدمت ابومدین بود، به وی گفت «اگر خواستار بهشتی، تو را و او را که قصد دیدارش داری، سزاوار همان است، اما اگر خواستار خداوند بهشتی پس نزد ما بیا» (ابن خطیب، ۲۰۶،۳۵/۴). و نیز گفته‌اند که نجم الدین بن اسرائیل، عارف مصری نامه‌ای مصدّر به قصیده‌ای شیوا برای او به مکه فرستاد، ولی وی برای اظهار بزرگی مقام و منزلت خود بدان پاسخ نداد (نک: تفتازانی، ۵۴). شک نیست که اینگونه کیفیات اخلاقی و رفتاری او موجب آزار و رنجش معاصرانش می‌شده و ظاهراً بسیاری از اتهامات و نسبتهایی که بدو بسته‌اند، از اینجا سرچشمه می‌گرفته و نیز از جهت غلو و مبالغه‌ای که شاگردانش دربارهٔ او می‌کردند(فاسی، ۳۳۴/۵)، تشدید می‌شده است. بعضی از سخنان کفرآمیزی که در کتب تاریخ و تذکره‌ها به او نسبت داده‌اند (نک: ابن‌شاکر، همانجا؛ فاسی، ۳۳۳،۳۲۹/۵؛ ابن‌حجر، همانجا)، ظاهراً اساسی ندارد و گویا مخالفان و دشمنانش آنها را ساخته و پراکنده

بوده‌اند، زیرا اولاً کسی چون قطب الدین قسطلانی که از معاصران و معاندان ابن‌سبعین بوده (نک: یافعی، همانجا؛ مقری، ۲۴۷/۵)، در شرحی که دربارهٔ او بیان کرده و در *عقد الثمین* فاسی (۳۲۷/۵ـ۳۲۹) نقل شده است، به اینگونه سخنان او اشاره‌ای ندارد، و همچنین ابوالعباس غبرینی در *عنوان الدرایة* (همانجا) و قطب الدین یونینی در *ذیل مرآة الزمان* (۴۶۰/۲) و ابوالعباس میورقی در اشاراتی که از او در *عقد الثمین* فاسی (۳۳۴/۵ـ۳۳۵) آمده است، و ابن عبدالملک مورخ مغربی در سخنانی که دربارهٔ ابن‌سبعین از او نقل کرده‌اند، و بالاخره ابن‌خطیب در *الاحاطة* (۳۱/۴ـ۳۸) که همگی یا از معاصران ابن‌سبعین و یا بسیار نزدیک به زمان او بوده‌اند، هیچ‌یک آنگونه سخنان منسوب به او را ذکر نکرده‌اند، و حتی کسانی چون ذهبی (نک: فاسی، ۳۳۳/۵، ابن‌شاکر، همانجا) و فاسی (۳۲۹/۵) که این نسبتها را نقل کرده‌اند، نه به‌طور قطع، بلکه با عباراتی چون «حکی» و «اشتهر» از آن سخن گفته‌اند. ثانیاً در آثار موجود ابن‌سبعین و نیز در وصایا و رسایلی که از او در کتابهای تاریخ نقل شده است (نک: ابن‌خطیب، ۳۵/۴ـ۳۷؛ مقری، ۲۰۲/۲)، چنانکه ابن‌خطیب (۳۵/۴) به تصریح می‌گوید، همگی مشتمل است بر تعظیم مقام نبوت و اظهار اعتقاد به شارع و شریعت. برخی از این نسبتها به گونه‌ای است که نادرستی و افترا آمیز بودن آنها آشکار است. گفته‌اند که وی هرگاه که به مدینه می‌رفت، چون به مسجد پیامبر (ص) نزدیک می‌شد، خون از او باز می‌شد، و از این روی از زیارت آن مکان مقدس محروم بود (نک: فاسی، ۳۳۴/۵؛ مقری، ۲۰۰/۲)، در صورتی که وی به سبب وحشتی که از امیر مدینه داشت، به آن شهر نزدیک نمی‌شد (ابن‌خطیب، ۳۴/۴؛ مقری، همانجا)، و گفته‌اند که وی نبوت را امری اکتسابی می‌دانست و به کوه حرا می‌رفت و در غار آنجا منتظر می‌نشست تا وحی به او برسد (ابن‌کثیر، همانجا). این سخن نیز بی‌وجه است، زیرا ابن‌سبعین به خاتمیت نبوت اعتقاد راسخ داشته و در «رسالة فی انوار النبی» (صص، ۲۰۵، ۲۰۷) در بیان انوارسی و سه گانهٔ نبوت، نور النهایة را نوری می‌داند که نبوت بدان ختم می‌شود و نور السابقة نیز نوری است که بر نبوت محمدی در ازل و قبل از هستی عالم دلالت دارد. ولی به هر حال، چنانکه پیش از این گفته شد، آراء و عقاید او در توحید وجودی و اقوال غیر متعارف، پیچیده و مرموزش، و نیز کنایات و تأویلات غریب او، موجب شده بود که فقها و علمای ظاهر و حتی برخی از صوفیه در حق او از انتقاد و عیب‌جویی و حتی خصومت و تکفیر کوتاهی نکنند. چنانکه مثلاً قطب الدین قسطلانی می‌گفت که در قرن ۷ ق سه فساد بزرگ ظاهر شد: مذهب ابن سبعین، غلبهٔ تاتار بر عراق و شیوع استعمال حشیش (مقری، ۲۴۷/۵)؛ و کسانی چون ابن تیمیه و ابن‌خلدون که به ذکر عقاید او پرداخته‌اند، انتقاداتشان کلاً متوجه جنبه‌های مختلف آراء او در وحدت مطلق بوده است (نک: ابن‌تیمیه، همان، ۹۳/۴، ۹۴، ۱۰۰، ۱۱۶؛ ابن‌خلدون، *شفاء السائل*، ۶۲، ۱۱۰) و از همین روی بسیاری از مؤلفان متقدم نام او را در شمار کسانی چون حلاج، ابن‌عربی و ابن فارض آورده‌اند (نک:

ماسینیون، 668-665). نکتهٔ دیگری که در این احوال مؤثر بوده است، ترتیب خاصی است که سبعینیه برای طریقهٔ خود ذکر کرده و برخلاف طریقه‌های دیگر سلسلهٔ خود را به رسول اکرم (ص) ختم می‌کنند، اینان کسانی چون هرمس، سقراط، افلاطون، ارسطو، و اسکندر را از یونانیان، و حلاج، شبلی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی مقتول، ابن‌عربی، ابن‌فارض و گروهی دیگر از عرفا و حکمای مسلمان را در سلسلهٔ طریقهٔ خود آورده‌اند (نک: ابن خطیب، ۲۱۰/۴_۲۱۱، قصیدهٔ ابوالحسن ششتری، شاگرد ابن سبعین؛ ماسینیون، 666؛ تفتازانی، ۱۶۹). علاوه بر اینها، چنین به نظر می‌رسد که رفتار و اعمال ظاهری او نیز عادی و متعارف نبوده (ابن‌خطیب، ۳۳/۴_۳۴؛ مقری، ۲۰۳/۲)، و بعضی اطوار و حرکات خاص خود داشته است، چنانکه نام خود را به صورت عبدالحق بن O می‌نوشته، یعنی به جای «سبعین» دایرهٔ کوچکی که حرف Oیونانی است و در حساب ارقام برابر هفتاد است، می‌نوشته و از این روی در میان شاگردان و دوستانش به «ابن‌داره» شهرت یافته بود (نک: ابن‌خلکان، ۳۲۱/۶؛ مقری، ۱۹۶/۲؛ عباسی، ۵۸۲).

طریقهٔ ابن‌سبعین (سبعینیه) در آخرین سالهای حیات او به وسیلهٔ شاگردش ششتری (ه م) به مصر منتقل شد، ولی رواجی نیافت و به زودی از میان رفت. علت این امر در مرتبهٔ اول، پیچیدگی و دور از فهم بودن افکار ابن‌سبعین و آمیختگی شدید آن با فلسفهٔ یونانی و با محاسبات رمزی ارقام و حروف و نیز دشواری و رمزآمیز بودن زبان و بیان او بوده است و در مرتبهٔ دوم، ظهور و رواج مکتب ابن عربی که به هر حال روشن‌تر، منسجم‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسیده؛ و نیز گسترش طریقهٔ شاذلیه، که روشی معتدل‌تر داشته و از دیدگاه مردم مسلمان آن نواحی مقبول‌تر بوده است. البته در این احوال انتقادات شدید کسانی چون ابن‌تیمیه را که در بسیاری از رسایل خود شدیداً به رد و ابطال اقوال و عقاید ابن سبعین و طریقهٔ سبعینیه پرداخته است، نباید بی‌اثر دانست. به‌طورکلی عرفان ابن‌سبعین که خود از آن به «علم‌التحقیق» تعبیر می‌کند، و عقاید او دربارهٔ توحید وجودی، مراتب وجود و موجودات، منزلت محقق و مقرب، و ماهیت عقل و نفس عموماً ذهنی‌تر و فلسفی‌تر از آن است که در میان عامهٔ مردم رواج یابد، و از همین روی نسخه‌های آثار او در کتابخانه‌های جهان اندک است و در کتب تذکره و تاریخ نیز غالباً به اشارات کلی دربارهٔ عقاید او و نسبت حلول، اتحاد، الحاد و نظایر اینها به مذهب و طریقه او اکتفا شده است، ولی نه تنها موافقان، بلکه مخالفان او هم به وسعت دامنهٔ آگاهیهای او در علوم مختلف اعتراف داشته‌اند و ابن‌هود و ابن‌تیمیه او را در عرفان و فلسفه از ابن عربی عالم‌تر و آگاه‌تر دانسته‌اند (ابن تیمیه، همان، ۱۰۶/۴، ۱۳۵؛ نک: تفتازانی، ۱۵۳، ۱۶۰).

آثار و افکار: از ابن سبعین یک کتاب به نام *بدالعارف* و چندین رسالهٔ کوچک و بزرگ در موضوعات مختلف عرفان نظری و فلسفی، جنبه‌های عملی و اخلاقی عرفان و علم حروف و ارقام بر جای مانده است که بسیاری از آنها اخیراً به طبع رسیده و برخی نیز به صورت نسخهٔ خطی در کتابخانه‌ها نگهداری می‌شود، ولی شماری از آثار او، که بیشتر به علم اعداد و اسرار الحروف مربوط بوده و در منابع تاریخی ذکرشان آمده است، امروز موجود نیست و تاکنون نشان درستی از آنها به دست نیامده است. در اینجا به ذکر برخی از مهم‌ترین آثار او و شرح مختصری از موضوعات و مطالب مندرج در آنها می‌پردازیم:

جواب صاحب صقلیة: چنانکه قبلاً اشاره شد، گفته‌اند که فردریک دوم، امپراتور صقلیه، که خود اهل علم و دوستدار حکمت و فلسفه بود، پرسشهایی فلسفی به ممالک اسلامی فرستاد و جواب آنها را از علمای آن نواحی خواستار شد. پاسخهایی که بدو رسید هیچ‌کدام او را راضی نکرد، تا سرانجام پرسشهای خود را از طریق خلیفه الرشید، حاکم مغرب، با هدایایی نـزد ابن‌سبعین فرستاد. ابن سبعین هدایا را نپذیرفت، اما پاسخ پرسشها را نوشت و به فرستادهٔ امپراتور سپرد. امپراتور پاسخها را چنانکه می‌خواست یافت و بار دیگر هدایایی برای ابن‌سبعین روانه سبته کرد که این‌بار نیز بازگردانده شد. پرسشهای چهارگانهٔ امپراتور بدین صورت بوده است:

الف ـ حکیم (ارسطو) در آثار خویش قائل به قدم عالم است. آیا برهانی برای این قول دارد یا نه، و اگر برهانی ندارد، سخنش بر چه اساس است؟

ب ـ مقصود از علم الهی و مابعدالطبیعه چیست و مقدمات ضروری آن کدام است؟

ج ـ مقولات کدام است و آیا می‌توان شمار آنها را از ده بیشتر یا کمتر دانست؟

د ـ دلیل بقای نفس چیست و اختلاف اسکندر افرودیسی با ارسطو چگونه است؟

ابن سبعین در جواب این پرسشها، به نقادی آراء ارسطو می‌پردازد، و در ردّ نظر او و اثبات حدوث عالم براهینی می‌آورد. آراء حکمای یونان را دربارهٔ علم الهی نقل می‌کند و اختلاف نظریات فلاسفه را در این باب با عقاید صوفیه و متشرعان یادآور می‌شود. در پاسخ به پرسش سوم و بحث در مقولات دهگانه، به اهمیت منطق در تفکر و تعقل اشاره می‌کند، و برای حصول معرفت نسبت به ماهیت اشیا آن را ضروری می‌شمارد. مفصل‌ترین بخش این نوشته بحث در اثبات بقای نفس و حیات بعد از موت است که در ضمن آن از اقسام نفوس و مراتب عقول سخن می‌رود، و به عقاید ارسطو در این باب اعتراض و به آراء اسکندر افرودیسی استناد می‌شود.

پاسخهای ابن‌سبعین به پرسشهای امپراتور نشان می‌دهد که وی، با آنکه در عنفوان جوانی بوده است، در مسائل فلسفی و کلامی تبحر کامل داشته و با آراء فلاسفهٔ یونان و حکما و دانشمندان مسلمان در معضلات علمی و فلسفی آشنا بوده است. برخلاف سبک مغلق و پیچیده و کنایه‌آمیزی که در آثار او دیده می‌شود شیوهٔ نگارش او در

اینجا صریح، ساده و بی‌تکلف است و اصول عقاید شخصی او که بعدها در تألیفات مفصل ترش، چون کتاب *بدالعارف* و رساله‌های «الاحاطة» و «الفقیریة» بسط و تفصیل یافته، در این نوشته به اجمال و با بیانی روشن ذکر شده است. اعتقاد او به وحدت مطلق، استدلال به آیات و احادیث برای اثبات این عقیده، تأویلات عرفانی و رمزی، و نظریهٔ مربوط به شخصیت «محقق» یا «مقرب» و اثبات مقام و منزلتی خاص و برتر از مقام و منزلت فقیه، متکلم، حکیم و صوفی برای او همگی در ضمن این جوابها دیده می‌شود. لحن سخن در این مکتوب عتاب‌آمیز است و نویسنده مخاطب خود را به طلب حق و قبول اسلام دعوت می‌کند. عنوان این نوشته در منابع تاریخی به صورتهای مختلف آمده است. ابن‌سبعین خود در کتاب *بدالعارف* (ص ۱۵۷) از آن به عبارت *جواب صاحب الصقلیة* یاد می‌کند، و ابن‌خطیب در *الاحاطه* (۳۵/۴) آن را *الاجوبة الیمنیة* نامیده است. عنوان این اثر در برخی از نسخه‌های خطی آن *المسائل الصقلیة* است (برای صورتهای دیگر آن نک‍: تفتازانی، ۱۰۸). در ۱۸۵۳م مستشرق ایتالیایی، م. آماری، نسخه‌ای از این نوشته را مورد مطالعه قرار داده و در مقاله‌ای تحت عنوان «پرسشهای فلسفی امپراتور فردریک دوم، خطاب به دانشمندان مسلمان[1]» در *ژورنال آزیاتیک* همان سال (JA, 240-274) به بررسی آن پرداخته است. چند سال بعد در ۱۸۸۰م، آ. ف. مهرن، مستشرق دانمارکی جواب ابن‌سبعین به پرسش چهارم را به زبان فرانسوی ترجمه و با بحثی دربارهٔ مطالب بخشهای دیگر در همان مجله (JA, 434-454) منتشر کرد. این تألیف در ۱۹۴۱م به کوشش شرف‌الدین یالتقایا در بیروت طبع و نشر شد.

بدالعارف، که نام کامل آن *بدالعارف وعقیدة المحقق المجرب الکاشف والطارق السالک المتبتل العاکف* است (آلوارت، شم 1744)، نخستین تصنیف بزرگ اوست. این کتاب در دورانی که ابن‌سبعین از مرسیه به سبته رفته بود، نگارش یافته و به گفتهٔ خود وی در «ملاحظات علی بدالعارف» (ص ۲۵۱) از آثار روزگار جوانی اوست؛ اما اینکه شاگرد او یحیی بن محمد بلنسی گفته است که ابن‌سبعین آن کتاب را در ۱۵ سالگی خود تألیف کرده (مقری، ۱۹۹/۲)، درست به نظر نمی‌رسد، زیرا او خود در این کتاب از پاسخهایی که به پرسشهای امپراتور صقلیه داده است، یاد می‌کند (ص ۱۵۷). دربارهٔ معنای عنوان این کتاب از دیرباز اختلاف نظر بوده است. ابن‌شاکر کتبی (۲۵۵/۲) آن را به معنی «آنچه عارف را ضروری است» (لابد للعارف منه) گرفته، و محققان معاصر معانی دیگری برای آن در نظر گرفته‌اند (نک‍: تفتازانی، ۹۹). اما از اشاراتی که در آثار ابن‌سبعین به کلمه «بد» دیده می‌شود، چنین برمی‌آید که وی آن را به معنی حقیقتی که موضوع شناخت عرفانی است، به‌کار می‌برد. کلمهٔ «بد» در این ترکیب شاید به معنی «چاره» و «وسیله» باشد. و یا همان کلمه هندی اصل بودهه[2] است که به صورت «بُد» و «بُت» به معنی صنم به زبان عربی و فارسی وارد شده و در ادبیات عرفانی فارسی به منزلهٔ مظهر و نمودار حقیقت متعالی و جمال مطلق به‌کار رفته است. محور اصلی موضوعات این کتاب بیان شرایط و مراحل ارتقای سالک به مقام عارفِ محقق و چگونگی کسب کمالات الهی، تحصیل علم التحقیق و وصول به حق است. بخشهای اول کتاب شامل مباحثی در منطق است که ابزار و وسیلهٔ تعقل به شمار می‌رود و در پی آن مسائل مربوط به علم، عقل و نفس مطرح و در شناخت ماهیت آنها از دیدگاه اصحاب علوم مختلف بحث می‌شود.

ابن‌سبعین اهل علم را به ۵ گروه تقسیم می‌کند: فقها، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و محققین. معرفت حقیقی که «عین‌التحقیق» است نصیب محققین است و ۴ گروه دیگر که وی آنان را ناشنوا (اصم) می‌خواند از آن بی‌بهره‌اند، زیرا ندای هدایت را نمی‌شنوند (نک‍: فاسی، ۳۲۷/۵). در مباحث مربوط به منطق سعی او بر این است که با نقد آراء منطقیون و تجزیه و تحلیل موضوعات و مصطلحات علم منطق، نارسایی منطق ارسطویی را در حصول معرفت الهی نمایان سازد. در بحث از عقل و نفس، پس از ذکر نظریات فقها، متکلمان، فلاسفه و صوفیه در این باب و نقادی آنها، به بیان آراء «محققین» ــ که در حقیقت آراء خود اوست ــ می‌پردازد و موضوع را بر اساس عقیدهٔ بنیادی خود که توحید وجودی مطلق است و با عباراتی پیچیده و رمزآمیز مطرح می‌کند. عقل و نفس با آنکه مراتب و مظاهر مختلف دارند، در حقیقت از وجود مطلق واحد جدا نیستند، و کلیهٔ دوگانگیها و تمایزات میان مراتب و مظاهر هستی، از جواهر روحانی و عقلانی تا ذوات محسوس و متعین، مولود وهم و پندارند، و اصل و وجودی از خود ندارند. خداوند وجود حقیقی، علت اولی و ازلی، نور مطلق و خیر محض است، و عالم هستی فیضی است که از ذات متعالی الهی به «قصد اول» یا «قصد قدیم» صادر می‌شود، و این «علیت حقیقی» است و علیتی که میان ذوات ممکنات جاری است، علیت مجازی و به «قصد ثانی» است. از ذات الهی به قصد اول فیضی حاصل شد که ابن‌سبعین از آن به «مبدع اول» تعبیر می‌کند، و این خلق اول و عقل کلی است. صورت همه چیز در اوست و دارای دو وجه است: وجهی به سوی واجب‌الوجود که وجه و وجود حقیقی است و وجهی به سوی ممکنات و معدومات که وجه مجازی و وجود کاذب است (نک‍: ابن‌سبعین، همان، ۲۸، ۱۱۳؛ تفتازانی، ۲۰۱ ـ ۲۰۴). تصور این دو وجه ناظر به اقبال و ادبار عقل است، چنانکه در این حدیث آمده: «اول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر». ابن‌سبعین ذات حق را برتر و بالاتر از هرگونه وصف، بیان، اشاره و تسمیه می‌داند و می‌گوید: علم او از عین او و ذات او از صفات او جدا نیست. حق تعالی خالق عالم هستی است و قوام و دوام هستی به اوست، اما نسبت آفرینش او به ذات او همچون نسبت خانه به بنّا نیست که جدا و مستقل از او موجود باشد،

1. «Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II».

2. buddha

بلکه همچون نسبت کلام به متکلم است (ابن‌سبعین، همان، ۳۰۳؛ نیز نک: همو، «رسالة الفقیریة»، ۱۰). ترتیب موجودات را در دو جهت نزولی و صعودی یا کلی و جزئی تصور می‌کند. در جهت نزولی، کلیات مراتب وجود از حق تعالی به عقل کلی (مبدع اول)، و سپس به نفس کلی، طبیعت هیولا، جسم مطلق، فلک، ارکان و موالید، یعنی از کمال به نقص تنزل می‌کند. برعکس در جهت صعودی، جزئیات از نقص به سوی کمال می‌رود، یعنی از معدن به نبات، سپس به حیوان، به نفس ناطقه، به عقل فعال و به عقول مجرده صعود می‌کند (همو، *بدالعارف*، ۱۱۲). صورت موالید در امهات، صورت امهات در ماده، صورت ماده در هیولای اولی، صورت هیولای اولی در نفس کلی، صورت نفس کلی در عقل کلی، و صورت عقل کلی (مبدع اول) در ذات حق تعالی (همان، ۳۰۰) و بدین‌سان صور جمیع موجودات در مراتب مختلف وجود، در ذات حق کامن و مکنون است، و در حقیقت صورت و ماده عالم وجود از ذات باری بیرون و جدا نیست. از اینجاست که ابن‌تیمیه (نک: «سبعینیة»، ۹۳/۴) در مقایسه توحید وجودی از دیدگاه ابن عربی و ابن سبعین گوید که ابن عربی حق را «حال فی الخلق» و ابن‌سبعین حق را «محل للخلق» می‌دانند. این کتاب مهم‌ترین اثر ابن‌سبعین است و غالباً کسانی که به انتقاد از آراء و عقاید او پرداخته‌اند به مضامین این تألیف نظر داشته‌اند. با اینکه این اثر از کارهای آغاز جوانی اوست، در حقیقت اساسی‌ترین جنبه‌های فکر او را شامل می‌گردد، و وسعت دامنهٔ مطالعات و آگاهیهای او را از علوم مختلف آن زمان، نظر نقادانهٔ او را در مسائل علمی، دینی و فلسفی، و آشناییش را با آثار فلاسفهٔ یونان و حکمای مسلمان و نیز با کتب دینی یهود و نصارا به روشنی نمایان می‌سازد. طبع این کتاب به سال ۱۹۷۸م به تصحیح و تحقیق جورج کتوره در بیروت انجام پذیرفته است.

مجموعه‌ای از رسایل ابن سبعین در قاهره (دارالکتب المصریه) به شمارهٔ ۱۴۹ (تصوف) نگهداری می‌شود که شماری از رسایل، وصایا، ادعیه و کلمات او را شامل است (نک: بدوی، ۱۷ ـ ۲۲). عبدالرحمن بدوی سه عنوان از این مجموعه را نخست در مادرید (نک: بدوی، ۱۷) و سپس در ۱۹۶۵ م قسمت عمدهٔ رسایل را (۲۱ عنوان) در مصر به طبع رساند. برخی از رسالات مهم این مجموعه اینهاست:

«رسالة الفقیریة»، که شامل بحثی است دربارهٔ فقر و غنیٰ از نظرگاه گروههای پنجگانه، یعنی فقها، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و محققین. از موضوعات قابل ذکر این رساله تشبیه وجود به دایره‌ای است که وجود مطلق محیط آن است و وجود مقید محاط در مرکز آن. وجود حقیقی وجود مطلق است و وجود مقید از خود وجودی ندارد. «لیس إلاّ الأیس فقط»، و نسبت مطلق و مقید نسبت «هو هو»، یعنی وحدت مطلق است (صص ۱۱ ـ ۱۲).

«رسالة القوسیة»، در شرح این گفتهٔ لبید: «الا کلّ شیءٍ ما خلا الله باطل»، و در جواب یکی از صوفیه است. مؤلف در پایان رساله با طرح شکلی به رسم اهل اسرار الحروف «محقق» را وارث انبیاء قرار می‌دهد (ص ۴۲).

«رسالة العهد»، عهدی است که با یکی از مریدان منعقد می‌کند و در آن او را به رعایت احکام شرع و تحصیل کمالات روحانی ترغیب و توصیه می‌کند. این رسالهٔ مختصر را یکی از شاگردان ابن سبعین به تفصیل و جزء به جزء شرح و در طی آن از اسباب و شرایط کمال گروهها و طبقات پنجگانه یادکرده است. در این شرح به بسیاری از آثار ابن سبعین اشاره و استناد شده و قسمتهایی از آنها در توضیح معانی و اثبات نظرها نقل گردیده است (صص ۴۳ ـ ۴۴؛ «شرح رسالة العهد»، ۴۵ ـ ۱۲۹).

«کتاب الاحاطة»، یکی از آثار مهم او و در بیان نظریهٔ وحدت مطلق است، و «احاطه» در اصطلاح او تعبیری است از توحید و احاطهٔ وجودی. وی در اینجا شناخت وحدت مطلق را امری فطری و «قبل التصور و التصدیق، لابعدها» دانسته است (ص ۱۳۴).

«رسالة خطاب الله بلسان نوره»، شامل مباحثی در نظریهٔ وحدت مطلق است، و هر بخش آن با عبارت «الله فقط» آغاز می‌شود. بیان مطالب غامض و پیچیده است، در همه جا از آیات قرآنی و احادیث و روایات استفاده می‌شود، و غالباً در آن رموز ارقام و اعداد به کار رفته است (صص ۲۱۲ ـ ۲۴۶).

«رسالة الفتح المشترک»، نوشته‌ای است مختصر، که در اواخر عمر مؤلف نگارش یافته (نک: «ملاحظات...»، ۲۵۱) و در اغلب فصول آن به کتاب *بدالعارف* اشاره رفته است. از این رو برخی از محققان معاصر آن را شرح یا مدخل *بدالعارف* دانسته‌اند (نک: تفتازانی، ۱۰۶)، ولی در حقیقت، ضمن اشاره به آن کتاب، تألیفی مستقل و شامل برخی از نظریات ابن سبعین است. در مجموعهٔ خطی *رسائل* ابن سبعین این بخش عنوان خاص ندارد و مصحح آن را ذیل عنوان «ملاحظات علی بدالعارف» آورده است، ولی در «شرح رسالة العهد» (ص ۵۵) این رساله به عنوان «الفتح المشترک» ذکر و عبارتی از آن نقل شده است (قس: ابن سبعین، «ملاحظات...»، ۲۵۲). در دو رسالهٔ «الرضوانیة» (ص ۳۳۱) و «الاحاطة» (ص ۱۳۱) نیز نام آن «الفتح المشترک» آمده است.

«رسالة النصیحة او النوریة»، در بیان آداب و انواع ذکر و فضایل و فواید آن، با اشاره به اذکار و اوراد اصحاب مکاتب و مذاهب مختلف. ابن سبعین این رساله را در ۶۵۸ ق نوشته (ص ۱۸۰) و به نام فرزندش «نورالدین» آن را «النوریة» عنوان داده است (همان، ۱۸۴ ـ ۱۸۵). بخشی از اواخر این رساله در تعریف نور و بیان منزلت آن نزد فلاسفه، صوفیه، مجوس، براهمه، یهود و نصارااست (صص ۱۸۶ ـ ۱۸۷).

«رسالة الرضوانیة»، در شرح انواع و شرایط توبه و استغفار، فرق میان رحمت و رضوان و بیان اینکه رحمت اعم از رضوان است، زیرا هر کس که خداوند از او راضی شد، مشمول رحمت می‌گردد، اما همهٔ کسانی که مشمول رحمت می‌شوند، لزوماً خداوند را خشنود نکرده‌اند (صص ۳۱۶ ـ ۳۵۶). در نسخهٔ کتابخانهٔ تیموریه برخی وصایا و رسایل

دیگر مندرج است که کلاً مشتمل بر مطالب و موضوعاتی است که ذکر شد و همگی به همان شیوهٔ پیچیده و دشوار و پر تکلف خاص ابن سبعین نگارش یافته است.

رسالهٔ دیگری از ابن سبعین به نام کتاب *الدرج* موجود است که در مجموعه‌ای متعلق به دارالکتب المصریه به شمارهٔ ۲۰۲ (مجامیع) نگهداری می‌شود (نک: تفتازانی، ۱۴۱). این رساله از آثار معروف ابن سبعین است که ابن خطیب (۳۵/۴) و مقری (۲۰۲/۲) بدان اشاره کرده‌اند و حاجی خلیفه نیز (ص ۶۶۰) آن را به نام *الحروف الوضعیة فی الصور الفلکیة* یاد کرده است. موضوع این رساله علم الحروف والاسماء است و از ارتباط حروف و ارقام با افلاک و با اجرام و موجودات سماوی سخن می‌رود (نک: تفتازانی، ۱۴۰ ـ ۱۴۱). از آثار دیگری که از او باقی مانده، چند رساله و وصیت و حزب است که در کتابخانه‌ها موجود است (تفتازانی، ۱۴۰، ۱۴۲)، نیز بیعت نامهٔ مردم مکه با المستنصر که تمامی آن، چنانکه گفته شد، در *تاریخ* ابن خلدون (۶۳۵/۶ ـ ۶۵۱) ثبت است، همچنین برخی اشعار که مؤلفان دیگر از او نقل کرده‌اند (نک: تفتازانی، ۱۲۸ ـ ۱۲۹). نام چند رسالهٔ دیگر او در تواریخ و برخی کتب تذکره و طبقات و نیز در «شرح رسالة العهد» آمده است که امروز نشانی از آنها در دست نداریم (تفتازانی، ۱۲۶ ـ ۱۲۸، ۱۳۸ ـ ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳) و اخیراً نیز نوشته‌هایی به او نسبت داده‌اند که از او نیست (نک: تفتازانی، ۱۴۴ ـ ۱۴۷).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن تیمیه، «سبعینیة»، ملحق جلد ۴ *مجموعة فتاوی ابن تیمیة*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، *مجموعة الرسائل و المسائل*، دارالمنار، ۱۳۴۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباددکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، قاهره، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ همو، *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، استانبول، ۱۹۵۷ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سبعین، عبدالحق، *بدالعارف*، به کوشش جورج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ همو، «الاحاطة»، «رسالة»، «رسالة خطاب الله بلسان نوره»، «رسالة رضوانیة»، «رسالة العهد»، «رسالة الفقیریة»، «رسالة النصیحة او النوریة»، «ملاحظات علی بدالعارف»، *رسائل*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بونی، احمد، *شمس المعارف و لطائف العوارف*، مصر، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *رسائل* (نک: ابن سبعین در همین مآخذ)؛ تفتازانی، ابوالوفاء غنیمی، *ابن سبعین و فلسفته الصوفیة*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکشی، محمد بن ابراهیم، *تاریخ الدولتین الموحدیة و الحفصیة*، تونس، ۱۹۶۶ م؛ «شرح رسالة العهد»، *رسائل* (نک: ابن سبعین در همین مآخذ)؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد قطه العدوی، مصر؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ فاسی، تقی‌الدین، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۳۸ ق/۱۹۶۸ م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۹ ق؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ نیز نک:
Ahlwardt; JA, 1853, 5 ème série, No. 1; ibid, 1880, VII série, No. 14; Massignon, L., *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi – Provençal*, Paris, 1962.

فتح الله مجتبائی

اِبْنِ سَبیل، واژه‌ای قرآنی به معنی مسافرِ در راه مانده، یکی از مستحقان هشتگانهٔ زکات، یا ششگانهٔ خمس و فیء. این واژه در قرآن مجید در سوره‌های بقره (۱۷۷/۲، ۲۱۵)، نساء (۳۶/۴)، اسراء (۲۶/۱۷) و روم (۳۸/۳۰) برای یکی از مستحقان انفاق به طور عام؛ در سورهٔ توبه (۶۰/۹) بهٔ عنوان یکی از مستحقان زکات (صدقات)؛ در سورهٔ انفال (۴۱/۸) برای یکی از مستحقان خمس و در سورهٔ حشر (۷/۵۹) به عنوان یکی از مستحقان فیء به کار رفته است (نک: ه‍ د، خمس، زکات، فیء).

برخی از کاربردهای قدیم واژهٔ «ابن‌سبیل» نشان می‌دهد که این ترکیب در لغت مفهومی نزدیک به مسافر داشته است. به عنوان نمونه می‌توان حدیث نبوی «... ابن‌السبیل اول شارب...» (ابوعبید، ۶۹/۳؛ احمد، ۴۹۴/۲)، خطبهٔ حضرت علی (ع) «... انتم بنو سبیل علی سفر...» (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۸۱) و شعر راعی نمیری (د ۱۲۰ ق) «علی اکوارهن بنو سبیل...» (ص ۱۴۵) را ذکر کرد. در روایاتی از امام باقر (ع) و جمعی از مفسران متقدم چون ابن‌عباس، مجاهد و قتاده نیز ابن‌سبیل را مسافر معنی کرده‌اند (نک: طبری، ۵۷/۲، ۱۱۵/۱۰؛ سیوطی، ۲۲۵/۴). البته در برخی دیگر از روایاتِ ابن‌عباس و قتاده ابن‌سبیل به میهمان و در پاره‌ای دیگر، هم به مسافر و هم به میهمان تفسیر شده است (نک: طبری، ۵۷/۲، ۷/۱۰، ۱۱۵؛ طوسی، *التبیان*، ۹۶/۲؛ تنویر، ۲۴، جم؛ سیوطی، ۴۱۵/۱، ۲۲۵/۴، ۴۹۵/۶).

تعبیرات معادل یا نزدیک به «المسافر المنقطع به» که بعدها در تعاریف فقهیِ «ابن‌سبیل» متداول گردید، در روایات و آثار فقهی قرن ۲ ق / ۸ م از امامان باقر و صادق (ع)، و نیز ابویوسف و ابن‌مبارک دیده می‌شود (ابن‌اشعث، ۵۴؛ قاضی نعمان، ۲۶۱/۱؛ ابویوسف، ۸۱؛ ابن‌مبارک، ۱۱۸).

اگر چه مذاهب مختلف در تعریف اصطلاح فقهی ابن‌سبیل اختلافاتی دارند، ولی قدر مشترک بین کلیهٔ تعاریف این است که ابن‌سبیل مسافری است که برای رسیدن به مقصد استطاعت مالی ندارد.

در فقه امامیه: بنا به تعریف طوسی (*النهایة*، ۱۹۲/۱) ابن‌سبیلِ مستحق دریافت زکات، مسافری است دور از موطن که توانِ مالی ندارد، اگرچه در موطن خویش بی‌نیاز باشد. بعضی میهمان محتاج را نیز از مصادیق ابن‌سبیل دانسته‌اند (محقق حلی، ۱۶۲/۱؛ علامهٔ حلی، «قواعد»، ۱۹۷/۱). برخی دیگر کسی را که عزم سفر دارد (منشیءالسفر)، ولی فاقد وسایل تدارک آن است، نیز ابن‌سبیل شناخته‌اند (نک: علامهٔ حلی، *مختلف*، ۱۱/۲؛ شهید ثانی، ۱۳۰/۱). اکثر فقها این قید را که سفر ابن‌سبیل باید در طاعت باشد، به معنی سفر مباح دانسته‌اند (طوسی، *مبسوط*، ۲۵۲/۱؛ محقق حلی، ۱۶۳/۱؛ شهید ثانی، همانجا)، ولی ابن‌جنید آن را به معنی سفر واجب یا مستحب گرفته است (نک: علامهٔ حلی، *مختلف*، ۱۱/۲). همچنین بعضی از فقیهان امامیه این شرط را که مسافر نتواند با فروش و معاوضهٔ اموال

خود، یا استقراض، وسایل ادامهٔ سفر را فراهم آورد، مورد تصریح قرار داده‌اند (شهید ثانی، همانجا؛ صاحب جواهر، ۳۷۳/۱۵). غالب فقها برآنند که هرگاه از مبلغ دریافتی، هر چند بر اثر قناعت و سختگیری بر خویشتن چیزی باقی بماند، گیرنده باید آن را برگرداند (نک: محقق حلی، ۱۶۳/۱؛ صاحب جواهر، ۳۷۶/۱۵ ـ ۳۷۷).

ابن‌سبیلِ مستحق دریافت خمس و فیء علاوه بر شرایط مذکور بنابر نظر مشهور امامیه الزاماً می‌بایست هاشمی باشد، ولی برخی، فرزندان مطّلب را نیز مستحق شمرده‌اند (نک: طوسی، *التبیان*، ۵۶۴/۹؛ همو، *النهایة*، ۲۰۶/۱؛ محقق حلی، ۱۸۲/۱).

مآخذ: در پایان مقاله. سیدمصطفی محقق داماد

در فقه اهل سنت:

فقه حنفی: بنا به تعریف قدوری ابن‌سبیل مسافری است که در وطن خود غنی است، ولی در جایی قرار گرفته که تمکن مالی ندارد (۱۵۴/۱). نظیر این کلیت در تعریفِ دیگر حنفیان نیز دیده می‌شود (نک: کاسانی، ۴۶/۲؛ مرغینانی، ۲۰۵/۲). ابوحنیفه خود، منشیء سفر را از مصادیق ابن‌سبیل نمی‌داند (نک: ماوردی، ۱۴۰؛ ابن‌هبیره، ۱۵۳/۱) ولی در برخی منابع حنفی تعریف ابن‌سبیل به حدی تعمیم داده شده است که گاهی حتی مقیم محتاج را نیز در بر می‌گیرد (ابن‌همام، ۲۰۵/۲). دربارهٔ اشتراط مباح بودن سفر در غالب منابع حنفی سکوت شده است (به عنوان نمونه نک: غنیمی، ۱۵۴/۱). برخی از فقیهان حنفی استقراض را ــ در صورتی که ممکن باشد ــ بر دریافت زکات ترجیح داده‌اند (ابن‌همام، همانجا).

فقه مالکی: مطابق تعریف خلیل (۱۳۹/۱ ـ ۱۴۰) ابن‌سبیل غریبی است که در سفر غیر معصیت محتاج شده و امکان استقراض ندارد، اگر چه در موطن خود غنی باشد. ابن‌رشد (۲۶۸/۱) در تعریفی نزدیک به آن از عبارت «سفر طاعت» استفاده کرده است. مالک منشیء سفر را مصداق ابن‌سبیل نمی‌داند (ابن هبیره، همانجا) و برخی از فقهای مالکی بین اینکه نفس سفر معصیت باشد و اینکه مسافر در سفر به معصیت بپردازد، تفصیل قائل شده و تنها مورد اول را محروم از زکات شمرده‌اند (عدوی، ۲۱۹/۲). براساس برخی منابع مالکی ابن‌سبیلی که در موطن خود غنی است، در صورت امکانِ استقراض نمی‌تواند زکات دریافت کند (نک: قرطبی، ۱۸۷/۸؛ خرشی، ۲۱۹/۲؛ در دیر، ۴۰)، ولی دیگر منابع او را الزام به استقراض نکرده‌اند (نک: قرطبی، همانجا).

فقه شافعی: در تعریف نووی (ص ۳۵۶) ابن‌سبیل مسافر یا منشیء سفری است که (برای ادامه یا آغاز سفرش) محتاج باشد، و شرط آن عدم معصیت است. شافعی خود، منشیء سفر را از موارد ابن‌سبیل دانسته است (نک: ابن‌هبیره، همانجا). برخی از شافعیان نیز بین سفری که نفس آن معصیت باشد و سفری که در آن معصیت صورت گیرد، تفصیل قائل شده‌اند (ابن‌حجر هیتمی، ۱۶۰/۷). برخی منابع شافعی به صراحت سفر غیرضروری حتی برای گردش را مانع استحقاق ندانسته‌اند (ملیباری، ۱۹۴/۲؛ شربینی، ۱۱۲/۳)، ولی نظر مخالف نیز وجود دارد (نک: محلی، ۱۹۸/۳). بعضی از فقیهان شافعی استقراض را ــ حتی اگر ممکن باشد ــ لازم ندانسته‌اند (نک: قلیوبی، ۱۹۸/۳).

فقه حنبلی: براساس تعریف خرقی ابن‌سبیل مسافری است که در موطن خویش بی‌نیاز است، ولی در سفر نیازمند شده است (۳۲۸/۷). در مورد الحاق منشیء سفر به ابن‌سبیل از احمدبن حنبل دو قول نقل شده (نک: ابن‌هبیره، همانجا)، ولی مشهور نزد حنبلیان عدم الحاق است (همانجا: ابویعلی، ۱۳۳؛ ابن‌قدامه، ۳۲۸/۷؛ مرداوی، ۲۳۸/۳). در مورد مباح بودن سفر در عبارت حجاوی تصریح شده که مسافر در سفر طاعت یا مباح استحقاق زکات دارد (۲۸۴/۲)، ولی کلاً در این باره تفصیلات و نظرات مختلفی وجود دارد (نک: مرداوی، ۲۳۷/۳؛ ابن‌مفلح، ۴۲۶/۲). در صورت امکان استقراض برای ابن‌سبیل، تنها برخی از حنبلیان او را از دریافت زکات محروم دانسته‌اند (نک: مرداوی، ۲۳۸/۳).

در فقه دیگر مذاهب اسلامی نیز کمابیش اختلافات مذکور دیده می‌شود: به عنوان نمونه مرتضی از امامان زیدیه ابن‌سبیل را نیازمندی دانسته که از موطن خود به اندازهٔ لازم برای قصر نماز دور باشد، اگر چه در موطن بی‌نیاز باشد. او در صورت امکان استقراض، ابن‌سبیل را مستحق زکات نمی‌داند (۵۱۶/۱ ـ ۵۱۷). از ظاهریان ابن‌حزم در عبارتی کوتاه ابن‌سبیل را کسی می‌داند که در سفر غیر معصیت نیازمند شده باشد (۲۷۵/۴). شماخی از اباضیه نیز ابن‌سبیل را کسی شمرده که از اهل خود دور افتاده (و محتاج شده) است، هر چند در دیار خود غنی باشد (۱۱۵/۳). ابن‌سبیلِ مستحقِ خمس از نظر مذاهب اربعه الزامی نیست که هاشمی باشد (ابن‌هبیره، ۴۳۱/۲ ـ ۴۳۲؛ ماوردی، ۱۴۴؛ ابن‌رشد، ۳۹۰/۱ ـ ۳۹۱؛ محلی، ۱۸۸/۳ ـ ۱۸۹؛ ابویعلی، ۱۲۸). در فقه زیدیه قول به وجوب تقدیم هاشمی بر غیر دیده می‌شود، ولی اگر هاشمی یافته نشود، پرداخت آن به غیرهاشمی نیز مانعی ندارد (نک: مرتضی، ۵۶۹/۱).

مآخذ: ابن‌اشعث، محمدبن محمد، «الاشعثیات»، همراه قرب‌الاسناد حمیری، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ ابن‌حجر هیتمی، احمدبن محمد، *تحفة المحتاج*، مصر، ۱۳۱۵ ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *المحلی بالآثار*، به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌رشد، محمدبن محمد، *بدایة المجتهد*، مصر، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۲۸م؛ ابن قدامه، عبدالله‌بن محمد، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ابن‌مبارک، عبدالله‌بن یحیی، *غریب‌القرآن*، به کوشش محمد سلیم الحاج، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌مفلح، ابراهیم‌بن محمد، *المبدع*، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ ابن‌هبیره، یحیی‌بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م؛ ابن‌همام، کمال‌الدین، *فتح‌القدیر*، مصر، ۱۳۱۹ ق؛ ابوعبید، قاسم‌بن سلام، *غریب‌الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ ابویعلی، محمدبن حسین، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد الفقی، مصر، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ ابویوسف، یعقوب‌بن ابراهیم، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ احمدبن حنبل، *المسند*، مصر، ۱۳۱۳ ق؛ *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*، بیروت، دارالفکر؛ حجاوی، شرف‌الدین، «الاقناع»، همراه *کشاف‌القناع* بهوتی، به کوشش هلال مصیلحی مصطفی هلال، ریاض، مکتبة النصر الحدیثة؛ خرشی، محمدبن عبدالله، *شرح علی مختصر سیدی خلیل*، مصر، ۱۳۱۸ ق؛ خرقی، عمربن حسین، «المختصر»، همراه *المغنی* (نک: ابن قدامه در همین مآخذ)؛ خلیل‌بن اسحاق، «المختصر»، همراه جواهر الاکلیل، بیروت، دارالمعرفة؛ دردیر، احمدبن محمد، *اقرب المسالک*، بیروت، دارالفکر؛ راعی نمیری، *الدیوان*، به کوشش

راینهارت وایبرت. بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، مصر، ۱۳۵۲ ق؛ شماخی، عامربن علی، الایضاح، عمان، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، مصر، ۱۳۷۸ ق؛ صاحب جواهر، محمدحسین نجفی، *جواهر الکلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، نجف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *النهایة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ عدوی، علی، *حاشیة علی شرح مختصر خلیل*، در حاشیهٔ آن (نک: خرشی در همین مآخذ)؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، «القواعد»، همراه *ایضاح فخرالمحققین*، قم، ۱۳۸۷ق؛ همو، *مختلف الشیعة*، ایران، ۱۳۲۳ ق؛ غنیمی، عبدالغنی، *اللباب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳ م؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ قدوری، احمدبن محمد، «الکتاب»، همراه *اللباب* (نک: غنیمی در همین مآخذ)؛ *قرآن مجید*؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، مصر، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ قلیوبی، شهاب‌الدین، *حاشیة علی شرح منهاج الطالبین*، مصر، کتابخانه عیسی البابی الحلبی و شرکاه؛ کاسانی، علاءالدین، *بدائع الصنائع*، مصر، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ماوردی، علی‌بن محمد، *الاحکام السلطانیة*، مصر، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ محقق حلی، جعفربن حسن، *شرائع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح منهاج الطالبین»، در هامش *حاشیة علی شرح*... (نک: قلیوبی در همین مآخذ)؛ مرتضی، احمدبن یحیی، *شرح الازهار*، صنعا، ۱۳۴۱ ق؛ مرداوی، علی‌بن سلیمان، *الانصاف*، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مرغینانی، برهان‌الدین، «الهدایة»، همراه *فتح القدیر* (نک: ابن‌همام در همین مآخذ)؛ ملیباری، زین‌الدین، «فتح المعین»، در هامش *اعانة الطالبین*، مصر، ۱۳۵۶ ق؛ نووی، محیی‌الدین، «منهاج الطالبین»، همراه *السراج‌الوهاج*، بیروت، دارالمعرفه؛ *نهج‌البلاغة*.

احمد پاکتچی

اِبْنِ سَحْنون، ابو عبدالله محمد بن سحنون بن سعید بن حبیب تنوخی (۲۰۲ ـ ۲۵۶ ق/۸۱۷ ـ ۸۷۰ م)، فقیه مالکی. وی مقدمات علوم را در قیروان فرا گرفت و نزد پدر خویش فقه آموخت (مالکی، ۳۴۵/۱؛ قاضی عیاض، ۲۰۴/۴) و از کسانی مانند عبدالله بن ابی حسّان یحصبی، موسی بن معاویهٔ صُمادحی، عبدالعزیز بن یحیی مدنی هاشمی، عبدالمؤمن بن مستنیر جزری و ابو عبدالرحمن بَقیّ بن مخلّد استماع کرد (ابو العرب، ۱۵۸، ۱۹۷؛ مالکی، ۳۴۶/۱؛ ابن حیان، ۲۶۳؛ قاضی عیاض، همانجا). و از ابوالحسن محمد بن نصر بن حضرم مناظره آموخت (خشنی، ۱۹۸). او در ۲۳۵ ق آهنگ مشرق کرد و در مصر بر ابو رجاء بن اشهب وارد شد و عالمان و بزرگان مصر از جمله مُزَنی از اصحاب شافعی به دیدار وی آمدند. مزنی پس از بیرون آمدن از نزد وی سوگند خورد که کسی را داناتر و تیزهوش‌تر از وی نیافته است (مالکی، همانجا). ابن سحنون در همان سال از مصر به مکه رفت و مناسک حج را به جای آورد. در مدینه با ابو مصعب زهری از اصحاب مالک بن انس و یعقوب بن حمید بن کاسب ملاقات کرد و از ابومصعب و نیز سلمة بن شبیب استماع کرد (قاضی عیاض، ۲۰۴/۴؛ ذهبی، ۶۰/۱۳).

دانشمندان و عالمان پس از وی از او به نیکی یاد کرده و مقام علمی وی را ستایش کرده‌اند، از جمله ابوالعرب او را مورد وثوق شمرده و علم او را به مذهب مالک و آثار سلف ستوده است. وی حتی در زمان حیات پدرش سحنون از نظر علمی اهمیت یافت و حلقهٔ درسی در کنار حلقهٔ پدرش تشکیل داد (مالکی، ۳۴۵/۱). به گفتهٔ ابن ابی دُلَیم، ابن سحنون در فقه و مناظره چیره‌دست بود و به این وسیله از مذهب مالک به خوبی دفاع می‌کرد. ابن حارث نیز از آگاهی او بر حدیث سخن گفته است (قاضی عیاض، ۲۰۵/۴ ـ ۲۰۶). مالکی حکایت مناظرهٔ وی با ابو سلیمان نحوی دربارهٔ خلق قرآن و مناظره‌ای دیگر با یکی از علمای یهود در مصر را که منجر به گرویدن وی به اسلام شد، به تفصیل بیان کرده است (۳۵۰/۱ ـ ۳۵۲).

ابن سحنون شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن میان ابراهیم بن عتاب خولانی، ابو محمد بن حکمون، ابن ابی الولید خطیب و ابوالقاسم طوری متولی مظالم قیروان را می‌توان نام برد (خشنی، ۱۵۱، ۱۶۴، ۱۶۵؛ در مورد راویان او نک: همان، ۱۶۶؛ ابوالعرب، ۱۰۰؛ حمیدی، ۲۸۰/۱ ـ ۲۸۱، ۳۸۹). از عقاید وی این بود که در مسألهٔ «استثنا در ایمان» قائل بود به اینکه وقتی کسی به اعتقاد خود آگاهی دارد، چگونه می‌توان تصور کرد که در آن شک کند؟ (در مورد تفصیل این بحث نک: قاضی عیاض، ۲۱۸/۴ ـ ۲۱۹). ابن سحنون پس از مرگ پدرش بر اثر اختلاف با سلیمان بن عمران قاضی قیروان ناچار شد از قیروان خارج شود، اما در نامه‌ای از محمد بن اغلب امیر قیروان، امان خواست و به قولی خودِ ابن سحنون به قصر امیر رفت و امان‌نامه دریافت کرد و امیر دست سلیمان را از وی کوتاه نمود. از آن پس بر عزت و نفوذ ابن سحنون افزوده شد (خشنی، ۱۳۰ ـ ۱۳۱) و قاضی سلیمان چون در ظاهر نمی‌توانست مزاحمتی برای ابن سحنون به وجود آورد، گویا غیرمستقیم در صدد آزار وی برآمد. مالکی (۳۵۲/۱ ـ ۳۵۳) از آزار گروهی عراقی که در قیروان می‌زیستند، یاد کرده و قاضی عیاض (۳۱۴/۴) نام یکی از مخالفان وی را ابن ابی الحواجب صاحب الصلاة گفته است. ابن سحنون با اعمال نفوذ امیر را واداشت تا عبدالله بن طالب نامی را به امامت جمعه انتخاب کند (همانجا) و این شکست بزرگی برای مخالفان ابن سحنون بود. در پی این حادثه سلیمان منزوی گردید و از مقام قضا برکنار شد و ابن طالب به جای وی منصوب گردید (خشنی، ۱۳۱ ـ ۱۳۲). به گفتهٔ لبیدی، ابن سحنون در ماجرای جنگ با رومیان از قیروان به قصر الطوب رفت و با حمایت مردم رومیان را که به قصد تعرض به اموال مسلمانان آمده بودند، شکست داد (مالکی، ۳۴۸/۱).

ابن سحنون به گفتهٔ قاضی عیاض در ساحل درگذشت و جسدوی به قیروان برده شد (۲۱۹/۴) و در باب نافع نزدیک قبر پدرش به خاک سپرده شد (دباغ، ۱۳۴/۲). ابراهیم بن اغلب امیر قیروان بر وی نماز گزارد و بر گور او گنبدی ساخت (قاضی عیاض، ۲۲۰/۴) و جماعتی از شاعران از جمله احمد بن سلیمان در قصیده‌ای که در حدود ۳۰۰ بیت بود، او را مرثیه گفتند (مالکی، ۳۵۷/۱ ـ ۳۶۰) و محمد بن داوود از اصحاب وی و دیگران نیز در سوگ وی اشعاری سرودند (قاضی عیاض، ۲۲۰/۴ ـ ۲۲۱).

آثار: از نوشته‌های متعدد ابن سحنون اکنون کتب زیر موجود

است: ۱. *آداب المعلمین* که در ۱۹۳۱ م به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب در تونس منتشر شده و به وسیلهٔ لوکونت[1] به فرانسه ترجمه و در «مجلهٔ مطالعات اسلامی»[2] در پاریس (۱۹۵۳ م) به چاپ رسیده است. همچنین بار دیگر به کوشش احمد فؤاد الاهوانی ضمن کتاب *التربیة الاسلامیة* در قاهره (۱۹۵۵ م) انتشار یافته است (GAS, I/473)؛ ۲. *اصول الدین*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اوقاف رباط ضمن مجموعه‌ای موجود است (همانجا؛ برای دیگر آثار ابن سحنون نک: مالکی، ۳۴۵/۱ ـ ۳۴۶؛ قاضی عیاض، ۲۰۷/۴)؛ ۳. *الرسالة السحنونیة*، به صورت سؤال و جواب در فقه که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه و نسخه‌ای دیگر در دارالکتب مصر موجود است (ازهریه، ۲۴۶/۲؛ سید، ۱۶/۱؛ در مورد دیگر نسخ، نک: GAS، همانجا)؛ ۴. *النوازل* که ابن خیر (ص ۲۵۴) آن را به عنوان *نوازل الصلاة من دیوان محمد بن سحنون* معرفی کرده است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کتانی رباط وجود دارد (GAS،همانجا).

مآخذ: ابن حیان قرطبی، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن خیر، ابوبکر محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکوکودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابوالعرب، محمد بن احمد، *طبقات علماء افریقیة و تونس*، به کوشش علی‌الشابی و نعیم حسن الیافی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة‌المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ خشنی، محمد بن الحارث، *طبقات علماء افریقیة*، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م؛ دباغ، عبدالرحمن بن محمد، *معالم الایمان*، به کوشش ابوالقاسم بن عیسی بن ناجی و ابراهیم شبوح، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ سید، خطی؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، رباط، ۱۳۹۰ ق؛ مالکی، عبدالله بن ابی عبدالله، *ریاض النفوس*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ نیز: GAS.

علی رفیعی

اِبْنِ سَدید، نک: کریم‌الدین کبیر.

اِبْنِ سَدید، فخرالدین ماجد بن ابوالفضائل بن سناء الملک، مشهور به‌عبدالله بن سدید قبطی (د ۸۳۳ ق / ۱۴۳۰ م)، از کارکنان دیوان در عصر ممالیک. او به ابن مُزَوِّق نیز شهرت داشت و نیاکانش از کاتبان و دبیران بودند (ابن حجر، ۲۱۷/۸). شغل اصلی وی کارگزاری دیوان در دورهٔ اقتدار ممالیک مصر بود و چندی دبیر مخصوص (کاتب السّر) پادشاهان آن سلسله شد. وی در آغاز مورد حمایت سعدالدین بن غراب از دبیران با نفوذ ممالیک قرار گرفت و با یاری و پشتیبانی او به‌مقاماتی رسید (ابن ایاس، ۱۳۳/۲؛ سخاوی، ۲۳۵/۶). از اوایل زندگانی او آگاهی چندانی در دست نیست. ظاهراً نخستین بار در دوران پادشاهی سلطان ناصر فرج (۸۰۱ ـ ۸۱۵ ق / ۱۳۹۹ ـ ۱۴۱۲ م) به‌جای بدرالدین بن نصرالله، ناظر الجیش شد. آنگاه در دورهٔ کوتاه حکومت سلطان منصور (۸۰۸ ق / ۱۴۰۵ م) در این مقام ابقاء گردید (ابن حجر، ۲۷۸/۵؛ مقریزی، ۴ (۱) / ۳؛ ابن ایاس، ۱ (۲) / ۷۲۹) و خلعت یافت (ابن تغری بردی، ۴۲/۱۳). پس از چندی که سلطان ناصر فرج بار دیگر به‌قدرت رسید و سعدالدین بن غراب امیرالامراء شد، ابن سدید به‌سمت دبیری مخصوص (کاتب السّر) گماشته شد (مقریزی، ۴ (۱) / ۱۰؛ ابن حجر ۳۰۹/۵؛ ابن ایاس، ۱ (۲) / ۷۴۳). اما در این مقام دیری نپایید، زیرا چند ماه بعد، پس از مرگ ابن غراب، ابن سدید نیز در ۷ ذیحجهٔ ۸۰۸، از کتابت السر برکنار شد و به‌جای او فتح‌الدین فتح الله بن معتصم به‌این شغل منصوب گردید (مقریزی، ۴ (۱) / ۱۹؛ ابن حجر، ۳۱۰/۵، ۳۱۱). وی ظاهراً در همان هنگام از سوی سلطان ناصر به‌نظارت طویله‌های سلطانی (ناظر الاصطبل) گماشته شد و تا ۸۱۵ ق در این سمت باقی بود. در اوایل همین سال بار دیگر مورد لطف سلطان قرار گرفت و به‌جای فتح‌الدین فتح‌الله کاتب السر گردید. فخرالدین برای انتقام‌جویی، بخشی از اموال فتح‌الدین را مصادره کرد که در نتیجه، دشمنی میان آن دو شدت یافت و آشکارا شد (مقریزی، ۴ (۱) / ۲۱۸؛ ابن حجر، ۵۵۰/۷).

در اواخر پادشاهی ناصرفرج کشمکشهایی برای تصاحب قدرت از سوی رقیبان او به‌وقوع پیوست که بر اثر آن در ۱۰ صفر ۸۱۵ ق، فخرالدین ماجد به‌همراه گروهی از طرفداران ناصر در دمشق دستگیر و به‌امیر نوروز والی آن شهر تحویل داده شد، اما چند روز بعد به‌شفاعت کسانی همگی از بند رها گردیدند (مقریزی، ۴ (۱) / ۲۲۸؛ ابن حجر، ۵۹/۷). چند روز پس از این حادثه سلطان ناصر به‌قتل رسید (ابن عماد، ۱۱۲/۷). از آن پس تا چند سال نامی از فخرالدین در منابع نیست. گمان می‌رود که او این سالها را در انزوا و بیکاری زیسته باشد. در ۸۲۹ ق ملک اشرف برسبای (حک ۸۲۵ ـ ۸۴۱ ق / ۱۴۲۲ ـ ۱۴۳۷ م) برای دستگیری رقیب خود، امیر جانباک (جانی بک، جانبک) صوفی، محلهٔ جودریه را در قاهره به‌محاصره در آورد و همهٔ خانه‌های آنجا را جست‌وجو کرد، اما وی را نیافت و فخرالدین را که با جانباک خویشاوندی و دوستی داشت، دستگیر کرد و سوگند داد که اگر نهانگاه جانباک را نشان دهد، از گزند در امان خواهد بود. فخرالدین از افشای محل اختفای جانباک خودداری کرد و در واقع شاید بر آن آگاهی نداشت. از این رو برسبای به‌شکنجهٔ او پرداخت (مقریزی، ۴ (۲) / ۷۱۷ ـ ۷۱۸) و پس از آن او را از قاهره تبعید کرد. پس از مرگ ملک اشرف معلوم شد که جانباک در همان محلهٔ جودریه و در خانه‌ای می‌زیسته است که مأموران احتمالاً آن را جست‌وجو کرده و نیافته بودند (ابن تغری بردی، ۲۸۶/۱۴). ابن سدید پس از آنکه ۴ سال در خوف و وحشت گذراند، سرانجام در قاهره درگذشت (مقریزی، ۴ (۲) / ۸۴۷ ـ ۸۴۸؛ ابن حجر، ۲۱۷/۸؛ سخاوی، ۲۳۵/۶).

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ـ ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۴ م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۳۹۰ ـ ۱۳۹۱ ق ۱۹۷۰ ـ ۱۹۷۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباءالغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ـ ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۱ م؛ مقریزی، احمدبن علی،

1. G.Lecomte 2. R.E.I

السلوک، بەکوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، بیروت، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ سَرابیون، سهراب (لسترنج، 13: ابن سراپیون)، جغرافی نگار نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۱۰م. نام او تاکنون به درستی روشن نشده است. بعضی او را با یحیی (یوحنا)بن سرافیون پزشک اشتباه کرده‌اند و جورج سارتُن محققان را از این خطا برحذر داشته است (ص ۷۷۳). گابریل فران به نقل از دولوریه[1] او را یکی از پزشکان سوری سدهٔ ۹ یا ۱۰م معرفی کرده است که مؤلف «رسالهٔ طبیعت ادویهٔ مفرده[2]» است و آثارش از سریانی به عربی و از عربی به لاتین ترجمه شده است. فران شرحی در این باب ارائه کرده است که با واقعیت زندگی جغرافی‌نگار مورد نظر سازگار نیست (112-113). کراچکوفسکی به نقل از زایپل[3] نام او را ابوالحسن بهلول نوشته است (IV/98). در نسخهٔ خطی منحصر به فرد کتاب ابن سرابیون، موجود در موزهٔ بریتانیا که تاریخ ۷۰۹ق/۱۳۰۹م را بر خود دارد، نام مؤلف سهراب آمده است (GAL, I/406). مؤلف در مقدمهٔ کتاب *عجائب الاقالیم السبعة الی نهایة العمارة* از خود با عبارت «اَفْقَر الوَرَی سهراب» یاد کرده است (ص ۵). از آنجا که نام سهراب در میان اعراب نامی عجمی و بیگانه است (سوسه، ۱۵۴)، می‌توان چنین پنداشت که این نام معماگونه و چه بسا مستعار باشد (کراچکوفسکی IV/97). این که ابن سرابیون از کدام سرزمین برخاسته است،روشن نیست. شرحی که وی دربارهٔ مصب رود نیل نوشته، موجب شده است که بعضی محققان چنین تصور کنند که وی به سبب شناخت بسیار دقیقی که از مصر داشته، گویا از آن سرزمین برخاسته است (همو، IV/99)، اما مقبولٌ احمد با توجه به نام وی «سهراب» احتمال داده که وی از اصل ایرانی بوده باشد (EI²). نفیس احمد او را از مسیحیان مصر معرفی کرده است (ص 28) که درست به نظر نمی‌رسد، زیرا او در مقدمهٔ کتاب خود دین و پیامبر اسلام را ستوده است (ص ۵). ابن سرابیون را می‌توان در ردیف جغرافی نگاران برجسته‌ای چون ابوزید بلخی، یعقوبی و محمد بن موسی خوارزمی (ه م م) قرار داد. در واقع او روش خوارزمی را در پیش گرفت و پیروی از مکتب او را ادامه داد. در میان جغرافی‌نگاران نخستین سده‌های اسلامی، خوارزمی اولین جغرافی‌نگاری بود که از دانش یونانیان بهره جست. یکی از کارهای خوارزمی در جمع دانشمندان وابسته به دستگاه مأمون اندازه‌گیری درجهٔ نصف‌النهارات بوده است (کراچکوفسکی، IV/92). اظهار نظر ابن سرابیون در زمینهٔ ترسیم «نقشهٔ زمین» به اندازه‌ای به کار خوارزمی نزدیک است که به تقریب می‌توان آن‌را اقتباسی‌ازاثرخوارزمی‌دانست، از این رو بروکلمان کتاب ابن سرابیون را بازنویسی تازه‌ای از کتاب *صورةالارض* خوارزمی دانسته است (GAL، همانجا). نام اثر وی تا اندازه‌ای مشکوک به نظر می‌رسد، زیرا در آن مطلبی پیرامون شگفتیهای هفت اقلیم وجود ندارد. کراچکوفسکی می‌نویسد: شاید در این مورد بتوان حق را به جانب مژیک داد که معتقد است نام اصلی اثر باید *الاقالیم السبعة* بوده باشد (IV/98). جز این کتاب تاکنون اثر دیگری از ابن سرابیون شناخته نشده است. زمان تألیف اثر وی بر مبنای شواهد و مطالب آن بین ۲۸۹ ـ ۳۳۴ق/۹۰۲ ـ ۹۴۶ م تخمین زده شده که پیش از تصرف بغداد به دست آل‌بویه است (همانجا)، ولی گروهی دیگر نگارش آن‌را حدود ۳۳۳ ـ ۳۳۴ ق و پس از تسخیر بغداد به دست آل‌بویه نوشته‌اند (نفیس احمد، 28)، اما اکثر محققان تاریخ تألیف آن‌را پیش از تسخیر بغداد دانسته‌اند. مؤلف دربارهٔ نواحی جنوبی میان رودان (بین‌النهرین) آگاهیهای وسیعی داشته که مؤید اقامت طولانی وی در آن سرزمین بوده است (صص ۱۱۷ ـ ۱۳۷). ابن سرابیون با ابوزید بلخی بنیادگذار مکتب کلاسیک جغرافی‌نگاری اسلامی به تقریب همزمان بود، ولی او خط مشی خاص خود را برگزید که تا اندازه‌ای با روش ابوزید بلخی مغایر است (کراچکوفسکی، همانجا). اثر ابن سرابیون همانند نوشتهٔ خوارزمی ادامهٔ سنتها و تألیفات جغرافی‌نگاران یونانی است، ولی باید افزود که اختلافهایی نیز میان آنها مشهود است. ابن سرابیون مقدمه‌ای نوشته که حاوی مطالبی دربارهٔ نقشهٔ مسطح[4] چهارگوش است (همانجا). همین امر سبب شده است مژیک چنین تصور کند که گویا در اثر خوارزمی مطالبی در این زمینه وجود داشته که در مقدمهٔ نسخهٔ خطی موجود در استراسبورگ[5] منعکس نشده است (مقدمهٔ *صورة الارض*، 7,8). گرچه تقسیم‌بندی خوارزمی، اساس کتاب ابن سرابیون را دربارهٔ «اقالیم هفتگانه» تشکیل می‌دهد، با این وصف مطالب ارائه شده از سوی او تا اندازه‌ای با تقسیم‌بندی خوارزمی در *صورةالارض* متفاوت است. از مقابلهٔ این دو کتاب به سهولت می‌توان دریافت که ابن سرابیون از منابع دیگری نیز بهره جسته است. به عنوان نمونه گزارش ابن سرابیون از شبکهٔ آب‌رسانی و گزارش یعقوبی دربارهٔ شاهراههای کشیده شده از بغداد به خوبی مکمل یکدیگرند (سارتن، همانجا). در کتاب ابن سرابیون آشفتگیهایی به ویژه در نامهای یونانی و نیز ارائهٔ ارقام مشهود است (مژیک، مقدمهٔ کتاب *عجائب الاقالیم*، 7). ابن سرابیون پس از مقدمه، فصل مربوط به شهرها را بر پایهٔ تقسیم‌بندی اقالیم هفتگانه آورده است. گرچه در این فصل شباهتهایی میان نوشتهٔ او و خوارزمی وجود دارد، اما باید افزود در نحوهٔ تدارک و ارقام جدولها و طول جغرافیایی تفاوتهایی میان آنها موجود است (سهراب، ۳۰؛ خوارزمی، ۲۱). در فصل مربوط به شهرها به ویژه در مورد شهرهای اقالیم سوم، چهارم و پنجم اختلالهایی دیده می‌شود. چنانکه گاه نام شهری واحد در دو اقلیم جداگانه آمده است. مثلاً شهر آمل خراسان یک‌بار زیر عنوان «مدینة آمویه» در اقلیم پنجم و بار دیگر با

---

1. Dulaurier 2. *Le Traité de la nature des médicaments simples.* 3. Seippel 4. Platkarte 5. Strasbourg

نام «آمل خراسان» در اقلیم ششم ذکر شده است (سهراب، ۳۵، ۳۹). مهم‌تر آنکه در طول و عرض جغرافیایی آنها نیز تفاوتهایی دیده می‌شود (همانجا). ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که در بعضی موارد بیان طول و عرضهای جغرافیایی در کتاب ابن سرابیون نسبت به خوارزمی از دقت بیشتری برخوردار است. خوارزمی (ص ۲۱) طول جغرافیایی شهر بغداد را °۷۸، ولی سهراب (ص ۳۰) آن‌را °۷۰ نوشته که با نوشتهٔ بیرونی منطبق است (EI[2]). در کتاب خوارزمی اثری از نامهای بعلبک و کشمیر نیست، حال آنکه سهراب آنها را در اقلیمهای چهارم و سوم آورده است (صص ۲۳، ۲۹)، ولی همو به خلاف خوارزمی نام شهرهای جنوب خط استوا را از قلم انداخته است. پس از فصل مربوط به شهرها، فصل دریاها آمده است که شامل مدیترانه، بحر احمر، اقیانوس هند، دریای چین، دریای خزر (بحر طبرستان و دیلم) و جز آن همراه با طول و عرضهای جغرافیایی است. ابن سرابیون خلیج فارس را با عنوان دریای فارس ذکر کرده است (صص ۵۹ ـ ۶۸). فصل سوم کتاب دربارهٔ جزایر است (صص ۶۸ ـ ۷۹). وی پس از آن به ذکر دریاچه‌ها پرداخته است (صص ۷۹ ـ ۸۱). پس از این فصول مؤلف به ذکر نام کوهها با طول و عرض جغرافیایی آنها بر پایهٔ تقسیم‌بندی اقلیمهای هفتگانه می‌پردازد که یکی از عمده‌ترین بخشهای کتاب است (صص ۸۲ ـ ۱۱۷). بزرگ‌ترین فصل کتاب مربوط به رودهاست. او ابتدا به شرح رودهای بزرگ پرداخته، سپس مشخصات رودها، آبها و سرچشمهٔ رودهای بزرگ را بر پایهٔ اقالیم هفتگانه مشخص کرده است (صص، ۱۱۷ ـ ۱۹۲). اختلاف عمده‌ای که در این بخش میان کتاب *عجائب الاقالیم السبعة* و کتاب *صورة الارض* خوارزمی وجود دارد، مربوط به طبقه‌بندی رودهاست. خوارزمی هنگام وصف رودها به سرچشمه و سرزمینی که رودها از آن می‌گذرند، اشاره می‌کند (صص ۱۰۷ ـ ۱۵۸)، حال آنکه ابن سرابیون در فصل جداگانه‌ای به وصف بیشتر رودهای بزرگ و کوچک پرداخته است. وی گرچه طول و عرض جغرافیایی رودها را در کتاب نیاورده، درعوض مسیرآنهارا به‌فرسنگ‌ومیل، همچنین اماکنی‌راکه‌ازآن‌رودها مشروب می‌شوند، بیان کرده است. فصول کتاب ابن سرابیون به تقریب با اندکی تغییر در ترتیب همانند فصل‌بندیهای کتاب *صورة‌الارض* است. با این وصف توضیحات سهراب گاه بهتر از خوارزمی است. عموماً این فصلها به اندازه‌ای همانندند که به نظر مژیک تدارک متن انتقادی یکی از این دو اثر بدون ارجاع و استفاده از دیگری مقدور نیست (کراچکوفسکی، IV/98). ویژگی عمدهٔ کتاب ابن سرابیون وسعت بخشیدن به مطالب مورد استفاده از مآخذ عربی است. چنین به نظر می‌رسد که وی آگاهانه کوشیده تا پس از یک قرن مطالب کهنه‌ای را که در کتاب خوارزمی وجود داشت، کمال بخشد و اثر خود را برای معاصران به صورتی جالب‌تر ارائه کند. چنانکه شبکهٔ رودخانه‌های بین‌النهرین و سرچشمهٔ آنها با چنان دقتی تصویر شده است که در اواخر سدهٔ گذشته توجه لسترنج را به خود معطوف داشت. وی اثر ابن سرابیون را به عنوان بیانگر نقشهٔ سواد (عراق) در آن روزگار برگزید و مؤلف آن را از جغرافی‌نگاران برجستهٔ سدهٔ ۳ق/۹م نامید. وی متذکر گردید که «بخشی از کتاب او در اختیار ماست و همین بخش به ضمیمهٔ وصفی که از بغداد دارد، دارای اهمیت خاصی است، زیرا رودها و ترتیب آبیاری در بین‌النهرین را به شرح آورده است» (ص 12). تأثیر کتاب *صورة‌الارض* خوارزمی در ابن سرابیون اندک نبوده است، ولی آنچه او را بیشتر به خوارزمی نزدیک و وابسته کرده بود، جهت‌گیری عمده در بیان مطالب جغرافیایی به صورت جداول، به ویژه بر پایهٔ اصول مآخذ جغرافیایی یونانی بود. این جهت‌گیری بعدها با علم نجوم بیش‌از جغرافیا مرتبط شد و درآن مؤثر افتاد (کراچکوفسکی، IV/99). ذکر این نکته ضروری است‌که اثر ابن سرابیون نسبت به‌اثر خوارزمی به عربی استوارتری نوشته شده و در سطح نثر علمی معمول قرار گرفته است. حال آنکه در نگارش خوارزمی اغلب، نارساییها و ناشیگریهایی دیده می‌شود. این نارساییها نمودار آن است که در روزگار او شیوهٔ نگارش رساله‌های علمی به زبان عربی هنوز کاملاً معمول و رایج نشده‌بوده‌است (مژیک، مقدمهٔ کتاب *عجائب الاقالیم*، 10؛ همو، مقدمهٔ *صورة‌الارض*، 30-29).

مآخذ: ابن سرابیون، سهراب (نک‍ : سهراب در همین مآخذ)؛ خوارزمی، محمد بن موسی، *صورة‌الارض*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶ م (نک‍ : مزیک در مآخذ لاتین)؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ سهراب، *کتاب عجائب الاقالیم السبعة الی نهایة العمارة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۹۳۰ م (نک‍ : مزیک در مآخذ لاتین)؛ سوسه، احمد، *الشریف الادریسی فی‌الجغرافیا العربیة*، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ نیز:

EI[2]; Ferrand, Gabriel, *Relation de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'Extrême Orient du VIII[e] au XVIII[e] siècles*, Frankfurt, 1986; GAL; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Krachkovski I., *Izbrannie Sochineniia*, Moskva – Leningrad, 1957; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Mžik, H., Einleitung zu *Das Kitāb Ṣūrat al – Arḍ des Abū Ǧaʿfar Muhammad ibn Mūsā al – Ḫuwārizmī*, Wien 1926; Id, Einleitung zu *Das Kitāb ʿAǧāib al – Akālim as – Sabʿa des Suhrāb*, Wien 1930; Nafis Ahmad, *Muslim Contribution to geography*, Lahur, 1972.

عنایت‌الله رضا

اِبْنِ سَرابیون، یوحنّا بن سرابیون (سرافیون) بن ابراهیم، پزشک و دولت مرد سُریانی زبان که تا نیمهٔ قرن ۳ ق/ ۹ م می‌زیسته است. ووستنفلد (ص 49) تنها محقّقی است که به نام جدّ وی اشاره کرده است. نام او در منابع اسلامی یحیی و هم یوحنا (صورت دیگری از یحیی) آمده (ابن ندیم، ۳۵۴؛ ابن قفطی، ۳۸۰) و تلفظ سریانی آن یوحنان بار سراپیون[1] است (اولمان، 102). بعضی از نویسندگان متأخر برای احتراز از اشتباه میان او و کسان دیگری که به آن نام شهره بوده‌اند، وی را ابن سرابیونِ قدیم خوانده‌اند (سارتن، ۷۰۴/۱؛ قس: لکلرک، I/113). ابن سرابیون نه تنها در میان مسلمانان، بلکه در غرب نیز پرآوازه است و تاریخ نگاران علوم بسیار به وی پرداخته‌اند، زیرا

1. Yohannān bar Serāpyōn

آثار او افزون بر عربی، به لاتینی و عبری نیز ترجمه و برخی به لاتینی هم چاپ شده‌است.

پدر وی، سرابیون، طبیبی از اهالی باجَرما (یا باجَرمَق، منطقه‌ای در شرق دجله) بود و دو پسرش یوحنا و داوود نیز به پزشکی پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۰۶). گرچه سارتن (۱/۷۰۵) و میلی (ص 89) او را مسیحی معرفی کرده‌اند، از هیچ یک از منابع قدیمی اسلامی این معنی را نمی‌توان دریافت و عبارت ابن ابی اصیبعه نیز در هنگام نام بردن پزشکان معاصر با طبیبان اسکندرانی، که ابن سرابیون نیز جزء آنان است، در این باره صراحت ندارد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). با توجه به سوابق تاریخی سریانی زبانان، احتمال مسیحی بودن ابن سرابیون تقویت می‌شود. به علاوه بعید است که دانشمندی مسلمان در سدهٔ ۳ ق همهٔ آثار خود را به زبان سریانی پدید آورده باشد. به گفتهٔ ابن ندیم (همانجا) ابن سرابیون «در صدر دولت» بود. وی به همین اشارهٔ مجمل و مبهم اکتفا کرده و با اتکا به این گزارش نمی‌توان مقام و موقعیت رسمی و دولتی او را تعیین کرد.

تاریخ وفات ابن سرابیون نیز معلوم نیست. لکلرک نکتهٔ ظریفی را بیان داشته است (I/114) و آن ترتیب قرار گرفتن ابن سرابیون بین ابن ماسویه (د ۲۴۳ ق/۸۵۷ م) و ابن ربّن طبری (د ۲۴۷ ق/ ۸۶۱ م) در کتاب *الفهرست* ابن ندیم است که می‌تواند شاهدی بر تعیین تقریبی زمان حیات و وفات ابن سرابیون باشد. ابن ندیم در جایی از کتاب خود یادآور می‌شود که همواره تقدم و تأخر زمانی افراد و اشخاصی را که در سراسر کتاب از پی هم آورده (و گاهی با اندکی پس و پیشی)، ملحوظ داشته است (ص ۱۶۳). ازاین‌رو می‌توان نظریهٔ لکلرک را پذیرفت و به گفتهٔ سزگین که ۲۵۰ ق/ ۸۶۴ م را حدود تقریبی وفات ابن سرابیون قرار داده است، اعتماد کرد (GAS, III/ 240).

ابن سرابیون ظاهراً به زبان عربی تسلطی نداشت و به همین دلیل تمام آثار خود را به زبان سریانی نوشت (ابن ندیم، ۳۵۴؛ ابن قفطی، همانجا)، اما ابن ندیم به عبارتی مبهم همچنین یادآوری کرده که او خود کتاب کُنّاش کبیر را به عربی ترجمه کرد (همانجا). وی در زمانی می‌زیست که علم و تمدن در اسلام رو به پیشرفت و شکوفایی بود و به همین سبب اندکی پس از مرگ او آثارش به زبان عربی ترجمه شد و پزشکان بزرگی به آنها استناد جستند و از این روست که در تاریخ علم و فرهنگ اسلامی اهمیت یافته است.

آثار: پنج اثر از ابن سرابیون گزارش شده که برخی از آنها در دست است و بجز یک اثر، بقیهٔ کتابهای او در طب است. ابن سرابیون برای نوشتن آثار خود از منابع بسیاری استفاده کرده است، ازجمله آثار یوحنای نحوی و برزویهٔ ایرانی (لکلرک، I/116؛ برای بقیهٔ منابع او نک: GAS, III/241). از آثار ابن سرابیون هم نقلهای بسیاری به عمل آمده و هم انتقادهایی بر آنها وارد شده است. ازجملهٔ منتقدین علی بن عباس مجوسی اهوازی است. مجوسی در مقدمهٔ *کامل الصناعة الطبیة الملکی* یا *کتاب الملکی*، ابن سرابیون را نکوهیده و «نقائض» او را ذکر کرده است. مجوسی که از بسیاری از پزشکان یونانی و مسلمان انتقاد کرده است، ابن سرابیون را متهم می‌کند که در کتاب خود فقط از مداوا به وسیلهٔ داروها سخن گفته و توجهی به اعمال جراحی نداشته و بسیاری از بیماریها را نیاورده است (۴/۱) و به گفتهٔ نویبورگر[1] در شناخت بیماریها تابع تنظیم و ترتیب علمی نبوده است (GAS, III/240-241). معروف‌ترین آثار ابن سرابیون دو کتاب کناش[2] اوست:

۱. *کُنّاش الکبیر*، در طب در ۱۲ مقاله. این کتاب در قدیم به عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ابن قفطی، همانجاها). ابوالحسن ثابت بن ابراهیم حرّانی (د ۳۶۹ ق/ ۹۸۰ م) اثری به نام *اصلاح مقالات من کتاب یحیی بن سرافیون* دارد (ابن ندیم، ۳۶۰) که به عقیدهٔ سزگین (GAS, III/241) *اصلاح کناش الکبیر* ابن سرابیون است (قس: لکلرک، I/ 117). نسخهٔ عربی کناش موجود در کتابخانهٔ سلطنتی بروکسل (باون، 29) به گفتهٔ سزگین نسخه‌ای از همین کتاب است (برای بقیهٔ نسخه‌ها نیز نک: GAS، همانجا).

۲. *کُنّاش الصّغیر*، در ۷ مقاله، مشهورترین اثر ابن سرابیون است که در زمان ابن ابی اصیبعه شهرت کافی داشته. ابن قلانسی درموردی از کتاب کنّاش به طور مطلق یاد کرده است که شاید همین کتاب باشد. این کتاب در ۳۱۸ ق/ ۹۳۰ م به وسیلهٔ موسی بن ابراهیم حدیثی کاتب برای ابوالحسن بن نفیس به عربی درآمد. حسن بن بهلول اوانی طبرهانی و ابوبشرمتّی هم آن را ترجمه کردند. ترجمهٔ حدیثی بهتر و نیکو عبارت‌تر از آنِ ابن بهلول بود (ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۰۶). در نسخهٔ عربی موجود در اسکوریال، ترجمهٔ ابن بهلول افزودگیهایی بر ترجمهٔ حدیثی دارد که گزارش ابن ابی اصیبعه را تأیید می‌کند (ESC², II/29). از ترجمهٔ عربی این کتاب فقط قسمتهایی یافت می‌شود (دوسلان، 552)، لیدن (ورهووه، VII/164-165). ریترنیز وجود بخشی از آن را در ایاصوفیا گزارش کرده است (GAL, I/267). *کناش صغیر* ابن سرابیون دو ترجمهٔ لاتینی نیز دارد. یک‌باربه‌وسیلهٔ گراردوس‌کرمونایی[3] با عنوان *برویاریوم*[4] و بار دیگر به وسیلهٔ آلپاگوس[5] با عنوان *پراکتیکا*[6] به لاتینی درآمد (لکلرک، I/117, II/493). سپس از روی ترجمهٔ لاتینی به وسیلهٔ یوآنس کرمونایی[7] به زبان عبری برگردانده شد (اشتاین اشنایدر، 26). ترجمهٔ لاتینی این کتاب بارها (ونیز، ۱۴۷۹ م؛ فرّارا، ۱۴۸۸ م؛ مجدداً ونیز، ۱۴۹۷ م و...) به چاپ رسیده است (نک: سارتن، منابع و مآخذ واطلاعات انگلیسی ضمیمهٔ ج ۱، 238؛ میلی، 90؛ GAL, S, I/417). یک بار نیز در بازل[8] (۱۵۴۳ م) به وسیلهٔ ناشرش آلبانوس تورینوس[9] به غلط به نام یوحنای دمشقی[10] منتشر شد[11] (ورستنفلد، 49؛ لکلرک،

1. Neuburger 2. *Pandectae.* 3. Gerardus Cremonensis 4. *Breviarium.* 5. A. Alpagus 6. *Practica.* 7. Joannes Cremonensis 8. Basel 9. Albnus torinus 10. Janus Damascenus 11. *Therapeuticae Methodus.*

(GAL, I/ 297; I/ 117). ترجمهٔ عربی کناش *الصغیر*، که امروز به طور کامل موجود نیست، سخت مورد توجه پزشکان سرزمینهای اسلامی قرار گرفت و بارها از آن نقل قول به عمل آمد. ثابت بن قرّه برای تدبیر سلامت کودکان و درمان بیماریهای اطفال طبیب را به آن کتاب نیازمند می‌داند (صص ۵ ـ ۶). ابن بیطار (که همه جا او را ابن سرانیون نوشته) فراوان ازاو نقل قول کرده است(مثلاً ۸۵/۱). محمدبن‌زکریای رازی در کتاب *الحاوی* به کرّات و نیز ابن مُطران به آن استناد کرده‌اند (نک: *الحاوی*، مثلاً ۱۵۷/۷، ۱۹۴/۸؛ اولمان، 102؛ GAS, III/ 241 - 242). لکلرک تمام نقلهای رازی و ابن بیطار را با ترجمهٔ لاتینی گراردوس کرمونایی مقابله کرده و کلمه به کلمه آنها را یافته است (I/115). این کتاب چنانکه چاپهای مکرر آن نشان می‌دهد در قرون وسطی رواج بسیاری یافت. ابن سرابیون برای درمان بیماریها از طریق فَصْد (گشودن رگها و گرفتن خون) اهمیت زیادی قائل بود و برای این روش درمانی (فصّادی) دستورهای دقیق داده است. آخرین مقالهٔ کتاب دربارهٔ تریاقات است (سارتن، ۷۰۴/۱ ـ ۷۰۵).

۳. *الاقراباذین*، نام این اثر که قطعاً ترجمهٔ عربی داشته و فعلاً موجود نیست، در کتاب *الحاوی* آمده است (رازی، ۲۸۲/۶، ۱۷۰/۷، ۱۰۰/۸، ۷۳/۹). در کتاب صیدنهٔ ابوریحان بیرونی نیز نامی از ابن سرابیون آمده (ص ۱۱۹) که به نظر سزگین شاید اشاره به نقل از همین *اقراباذین* باشد (GAS, III, 242).

۴. کتاب *فی عشر مقالات لجالینوس*، این کتاب نیز فعلاً موجود نیست و ابوسهل بشربن یعقوب در *الرسائل الطبیة* از آن یاد کرده است (همانجا).

۵. کتاب دیگری با نام «فصول در طبّ عملی[1]» (ووستنفلد، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ ق؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، قاهره، ۱۹۰۳ م؛ ابن قلانسی، محمد بن بهرام، *اقرباذین*، به کوشش محمد زهیر البابا، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، صیدنه، ترجمهٔ ابوبکر علی ابن عثمان کاشانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ثابت بن قرّه، کتاب *الذخیرة فی علم الطب*، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۹۹ ق؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مجوسی، علی بن عباس، *کامل الصناعة الطبیة*، قاهره، ۱۲۹۴ ق؛ نیز:

Bauwen, Jan, *Maktūb bilyad*, Bruxelles, 1968; *De Slane*; ESC²; GAL; GAL, S; GAS; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Leiden, 1966; Steinschneider, Moritz, *Die europäischen Übersetzungen aus dem arabischen*..., Gratz 1956; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, 1970; *Voorhoeve*; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

بخش علوم

اِبْنِ سَرّاج، ابوبکر محمّد بن سَرِیّ بن سهل (د ذیحجهٔ ۳۱۶ ق/۹۲۹م)، نحوی، ادیب وشاعربغدادی. تاریخ و محل ولادت او روشن نیست و دربارهٔ تحصیلات او تنها می‌دانیم که در کودکی به مجلس درس ابوالعباس مبرّد نحوی معروف راه یافت و به دلیل هوش سرشار به زودی مورد توجه خاص او قرار گرفت (یغموری، ۳۴۲؛ یاقوت، ۱۹۷/۱۸). یغموری (همانجا) گوید که او خردسال‌ترین و باهوش‌ترین شاگرد مبرد بوده است و علاقهٔ استاد به وی چندان بود که بیشتر اوقاتش را با او می‌گذرانید (قفطی، *انباه الرواة*، ۱۴۸/۳). وی *الکتاب* سیبویه را نزد مبرد خواند و دیر زمانی مصاحب او بود (یاقوت، همانجا). از دیگر استادان او اطلاعی در دست نیست. گویا محضر زجّاج را نیز درک کرده است (یاقوت، قفطی، همانجاها). وی پس از مرگ مبرد (۲۸۵ ق/ ۸۹۸م) نحو را رها کرد و به موسیقی و منطق روی آورد (قفطی، همان، ۱۴۸/۳ ـ ۱۴۹) و چندی نزد فارابی به آموختن منطق پرداخت و در مقابل، به وی نحو آموخت (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۹/۲). ابن سراج همچنان در کار موسیقی و منطق بود تا اینکه روزی در مجلسی از پاسخ گفتن به پرسشی نحوی عاجز ماند و به شدت مورد سرزنش زجاج که در آن مجلس حضور داشت، قرار گرفت. این رویداد بر او بسیار گران آمد و از آن پس موسیقی و منطق را رها کرد و بار دیگر به *الکتاب* سیبویه روی آورد، اما به آن هم بسنده نکرد و به بررسی بیشتر در آراء نحویان پرداخت و با دقت تمام نظرها و گفته‌های علمای معروف نحو، اعم از کوفی و بصری را مورد ارزیابی قرار داد و چندی نگذشت که خود در شمار یکی از نحویان برجسته درآمد، چندان که پس از مبرد و زجاج، او را پیشوای نحویان بصره دانستند. با اینهمه، دلبستگی و احترام وی نسبت به مبرد همچنان پایدار ماند، چنانکه وقتی یکی از شاگردانش کتاب *الاصول* او را از *المقتضب* مبرد برتر دانسته بود، به سختی برآشفت (ابن جوزی، ۲۲۰/۶؛ یاقوت، ۱۹۷/۱۸ ـ ۱۹۸؛ قفطی، همان، ۱۴۸/۳ ـ ۱۴۹؛ ابن انباری، *نزهة الالباء*، ۱۷۰). آراء نحوی ابن سراج که می‌توان او را حلقهٔ اتصالی بین‌نحویان سدهٔ ۳ و۴ ق به شمار آورد تا مدتها مورد استنادِ نحویان بزرگ بوده است، چنانکه زجاجی در *الایضاح* (صص ۵۰، ۵۹)، جوهری در *صحاح* (۱۳۲/۱)، ابن یعیش در *شرح المفصل* (۸۷/۵) سخاوی در *سفر السعادة* (۸۵/۱، ۱۲۱)، ابوحیان اندلسی در *تذکرة النحاة* (صص ۱۰۷)، ابن هشام در *تخلیص الشواهد* (صص ۴۷، ۱۵۴) و *مغنی اللّبیب* (۲۸۰/۱) و دیگران، به آراء وی توجّه و تکیه کرده‌اند.

چند تن از بزرگ‌ترین نحویان سدهٔ ۴ ق در شمار شاگردان او بوده‌اند، از جمله: ابوالقاسم زجّاجی (زجاجی، ۷۸ ـ ۷۹)، سیرافی (سیرافی، ۶۶، ۶۹، ۱۰۸)، ابوعلی فارسی (زبیدی، ۱۸۷؛ یاقوت، ۲۳۳/۷)، ابن جراح (یاقوت، ۲۳۹/۴) و علی بن عیسی رُمّانی (ابوحیان توحیدی، *الامتاع*، ۱۹۶/۲). ابوعلی فارسی افزون بر*الکتاب* سیبویه و تصریف مازنی، دیوان نابغهٔ ذبیانی را نیز به روایت اصمعی نزد او خوانده است (ناصف، ۱۵/۱). مخزومی در کتاب *مدرسة الکوفة*

1. *Aphorismi magni momenti de medicina practica.*

(ص ۹۰) ابوطیب متنبی را نیز جزء شاگردان او به شمار آورده، اما این مطلب در منابع کهن دیده نمی‌شود. چنانکه گذشت، او در نحو به مکتب بصره تمایل داشت و به قیاس در نحو بسیار اهمیت می‌داد و بر کوفیان که به شواذ و نوادر استناد می‌کردند، خرده می‌گرفت و به همین دلیل گروهی از جمله زجاجی (ص ۵۹)، سیرافی (صص ۱۰۸ ـ ۱۰۹)، ابن انباری، (*الانصاف*، ۵۱۳/۲) او را بصری دانسته‌اند، اما به سختی می‌توان او را پیرو مکتبی خاص دانست، زیرا در بسیاری از موارد با آراء سیبویه (نک: ابن سراج، ۴۶۲/۳) یا دیگر بصریان (نک: قفطی، *انباه الرواة*، ۱۴۹/۳) مخالف بود و گاهی آراء کوفیان (نک: سیوطی، *همع الهوامع*، ۱۱۷/۱، مبحث جواز تقدیم اخبار افعال ناقصه) و یا بغدادیان (نک: ابن جنی، ۵۴/۲) را برآنها ترجیح می‌داد. ظاهراً وی در زمینهٔ قرائات قرآن نیز تبحّر داشته است، چه ابوعلی فارسی در *الحجة* (۴/۱) به گفتار وی در وجوه اختلاف قرائات، در سورهٔ بقره استناد کرده است. وی در فن کتابت، به شیوهٔ روزگار خویش نیز دستی داشت.ابوحیان توحیدی (*الصداقة*، ۲۱۸) نمونه‌ای از نثر پر تکلف وی را در نامه‌ای به ابن حارث رازی (که نشانهٔ دوستی عمیق آن دو نیز هست) آورده است. ابن سراج شعر نیز می‌سرود (نک: زبیدی، ۱۱۲، ۱۱۴) و چنانکه اشاره شد، به موسیقی و آواز و نیز خوشگذرانی دلبستگی فراوان داشت (ذهبی، ۴۸۴/۱۴). وی به ابن یانس،مطرب معروف بسیار مهر می‌ورزید (صفدی، ۸۷/۳؛ ذهبی، همانجا). ذهبی (همانجا) از خداوند برای وی طلب بخشایش‌کرده است و داستان روابط او با کنیزکی که سرانجام او را به زنی گرفت (قفطی، *المحمدون*، ۴۷۲) نیز معروف است. وی اشعاری هم دربارهٔ آن کنیزک سروده است (نک: زبیدی، صفدی، همانجاها).

او با شعرا و اندیشمندانی چون ابن رومی (ابوحیان توحیدی، *الامتاع*، ۲۷/۱)، ابوبکر بن مجاهد، اسماعیل قاضی (ابن انباری، *نزهة الالبّاء*، ۱۷۰)، اوراجی کاتب و عبدالله بن حمدان موصلی (قفطی، *انباه الرواة*، ۱۴۶/۳) دوستی و همنشینی داشت.

دربارهٔ تاریخ درگذشت او (۳۱۶ ق) در منابع، اختلافی نیست (نک: ابن انباری، همان، ۱۷۱؛ ذهبی، قفطی، همانجاها؛ ابن اثیر، ۱۹۹/۸). اما ذهبی (همانجا) مرگ او را در پیری و سیوطی (بغیة، ۱۱۰/۱) در جوانی دانسته است. به گفتهٔ ابوحیان توحیدی (الامتاع، ۲۱۶/۳ ـ ۲۱۷) وی به دست محمد بن بقیهٔ وزیر به قتل رسیده است.

آثار چاپ شده:

۱. «احتجاج القراء»، اثری در تفسیر و قرائات که در ۱۹۷۲م به کوشش عبدالحسین فتلی در مجلهٔ *کلیة الاداب* بغداد به چاپ رسیده است (GAS, IX/85).

۲. *الاصول فی النحو*، ابن سراج شهرت خویش را در واقع مدیون همین کتاب است. به درستی نمی‌دانیم اطلاق نام «اصول» براین کتاب نحوی چه وجهی داشته است. وی هر جا که به هدف خود در تألیف این کتاب اشاره کرده، از «ایجاز» نیز سخن رانده است (ص ۳۶/۱). گویی وی از آغاز برآن بوده که کتاب آشفته و بی‌نظام سیبویه را (که احتمالاً از حفظ می‌دانسته) سروسامانی بخشد، آنچنان که هر موضوع نحوی از آن تشتت و پراکندگیی که در *الکتاب* به آن دچار شده، رهایی یابد و ذیل یک عنوان نشیند. در نتیجهٔ این کار، واحدهای دستوری در چارچوبی تکامل یافته جلوه‌گر می‌شوند و در چنین حالی است که می‌توان پس از بررسی همهٔ شکلها جمله یا کلمه، در هر باب قواعد عام‌تری در نحو یا صرف زبان به دست آورد. بی‌گمان این امر موجب گردیده که برخی ابن سراج را پایه‌گذار «علم اصول نحو» به شمار آورند (مثلاً نک: عید، «أ»). اما ابن سراج تنها در جمع‌آوری موضوعهای نحوی و تبویب آنها موفق بوده و بدین سان کار پژوهندگان این وادی را اندکی آسان ساخته است: اینک هر موضوع را می‌توان در باب معینی یافت، اما وی هرگز نتوانسته است قوانینی عام که در زبان عربی شمول تام داشته باشد، بیابد و به عنوان «اصول» نحو عرضه کند. به این جهت بررسی تغییرات ظاهری کلمات بدون توجه به نقش نحوی آنها، و یا تغییرات صرفی خالص و نیز بیان مسائل آوا شناختی در کتاب او بسی بیشتر از آن چیزی است که نحو به معنای اخص می‌نامیم. این امر را ابن جنّی نیک دریافته و در *خصائص* خود (۲/۱) آشکارا از پذیرفتن این کتاب به عنوان کتابی در اصول نحو سرباز می‌زند. وی حتی هوشمندانه چنین ابراز نظر می‌کند که تا زمان وی هیچ‌کس، چه در مکتب کوفه و چه در مکتب بصره، نتوانسته است کتابی در این باب بنویسد. البته این موضوع به معنای انکار ارزش و اهمیت والای این اثر و تأثیر بسزای آن در مکتبهای نحوی نیست. یاقوت (۱۹۸/۱۸) دربارهٔ این کتاب گفته است: اصول و قواعد نحوی پراکنده و غیر قابل فهم بود تا اینکه ابن سراج آنها را در کتاب *اصول* خود گردآورد و قابل فهم گردانید. شرحهایی که علمای بعد از او بر این کتاب نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۱/۱) مؤید ارزش و اهمیت آن است. این کتاب در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م به کوشش عبدالحسین الفتلی در بیروت به چاپ رسیده است.

۳. «کتاب الخط»، که در ۱۹۷۶ م به‌کوشش عبدالحسین محمد در مجلهٔ *المورد* (ج ۵) به چاپ رسیده است؛ یاقوت (۲۰۰/۱۸) نام این کتاب را *الهجاء* ضبط کرده است و سزگین (IX/85) معتقد است که کتاب *الهجاء* همان کتاب *الخط* است.

۴. کتاب «العروض»، که در مجلهٔ *کلیة الآداب* (۱۹۷۲ م) منتشر شده است.

۵. *الموجز فی النحو*، که نخستین بار در بیروت (۱۹۶۵ م) به کوشش مصطفی الشویمی و بن سالم دامرجی چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. کتاب الاشتقاق، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شهید علی هست (GAS, VIII/101)؛ ۲. *الشکل والنقط*، موجود در کتابخانهٔ صائب افندی در آنکارا (همان، IX/85). بنا بر گفتهٔ قفطی (*انباه الرواة*، ۲۹۵/۲)، رمّانی بر این کتاب شرحی نوشته بوده، که ظاهراً اکنون در دست نیست.

آثار منسوب: *احکام الاشعار* (حاجی خلیفه، ۱۰۴۸/۲)؛ *جمل الاصول* یا *الأصول الصغیر* (یاقوت، همانجا)؛ *الحجة* (ناتمام) در علم قرائت (قفطی، *المحمدون*، ۴۷۳)؛ *الریاح والهواء والنار*؛ *شرح کتاب سیبویه*؛ *الشعر والشعراء* (یاقوت، همانجا)؛ *علل النحو* (قفطی، همانجا)؛ *المواصلات والمذکّرات*. (یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *الانصاف*، قاهره، ۱۳۶۴ ق؛ همو، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی النجار، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن سرّاج، محمد بن سرّی، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین الفتلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *تخلیص الشواهد*، به کوشش عباس مصطفی صالحی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *مغنی اللّبیب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة المدنی؛ ابن یعیش، یعیش بن علی، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*،به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین واحمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *الصداقه والصدیق*، به کوشش علی متولی صلاح، المطبعة النموذجیة؛ ابوعلی فارسی، حسن بن احمد، *الحجة*، به کوشش علی النجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به تحقیق احمد عبدالغفور، ج ۱، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط واکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، ابوالقاسم، *الایضاح فی علل النحو*، به کوشش مازن المبارک، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ سخاوی، علی بن محمد، *سفر السعادة*، به کوشش محمد احمد الدالی، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ همو، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ عید، محمد، *اصول النحو العربی*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ـ ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۲ ـ ۱۹۵۵ م؛ همو، *المحمدون من الشعراء واشعارهم*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ ناصف نجدی، مقدمه و تحشیه بر *الحجة* ابوعلی فارسی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ یاقوت، ادبا؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس المختصر من المقتبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ نیز: GAS.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اِبْن‌سِراج، ابوالحسین سِراج‌بن عبدالملک‌بن سِراج‌بن عبدالله (۴۳۹ ـ جمادی‌الآخر ۵۰۸ / ۱۰۴۷ ـ نوامبر ۱۱۱۴)، ادیب، شاعر، نحوی، لغوی و فقیه مالکی عصر ملوک‌الطوایف در اندلس.

وی در خانواده‌ای اهل دانش و فضل چشم به جهان گشود (ابن‌بشکوال، ۲۲۷/۱). نیای بزرگ او سِراج‌بن قرّهٔ کِلابی، شاعری معروف و از موالی عبدالرحمن‌بن معاویه شمرده می‌شد (قاضی عیاض، ۸۱۵/۴ ـ ۸۱۶) و برخی نیز او را از اصحاب پیامبر (ص) پنداشته‌اند (ابن‌بسّام، ۱(۲)/۸۰۹).

ابن‌سراج ابتدا نزد جد (مخلوف، ۱۲۳) و سپس پدر خود که پیشوای نحویان و از علمای بزرگ اندلس به شمار می‌رفت به تحصیل علوم و مخصوصاً نحو پرداخت و به روایتی ۴۰ سال در ملازمت او به سر برد و *الکتاب* سیبویه را ۳ بار نزد وی خواند (ابن‌ابار، *المعجم*، ۳۰۶). فقه و حدیث را نیز نزد او و محمدبن عتّاب و دیگران فرا گرفت (ابن‌بشکوال، همانجا) و پس از مرگ پدر در ۴۸۹ق / ۱۰۹۶م در سراسر اندلس به نحودانی شهرت یافت (قاضی عیاض، ۸۱۶/۴ ـ ۸۱۷) و به تدریس آن علم و نیز علم حدیث و فقه مالکی پرداخت (ابن‌ابار، *المعجم*، ۳۰۶، ۳۰۷؛ ابن‌قفطی، ۶۶/۲). تسلط او بر لغت، ادب و شعر و احاطه‌اش به دقایق صرف و نحو، باعث شد که بسیاری از نحویان معروف، از جمله ابن‌ابرش و ابن‌باذِش در مجالس درس او حاضر شوند (یاقوت، ۱۸۱/۱۱؛ ابن‌ابار، *المعجم*، ۳۰۶). سیوطی (۵۷۶/۱) شمار این نحویان را ۴۰ تا ۵۰ نفر نوشته است. ابن‌خاقان (مقری، ۲۶۴/۹) و قاضی‌عیاض (۸۱۵/۴، ۸۱۷) و ابن‌خَیِّره (سیوطی، همانجا) و ابن‌ابی‌الخصال (ابن‌ابار، همانجا) نیز از جمله شاگردان وی بوده‌اند.

ابن‌سراج شعر نیز می‌سروده است و ابن‌خاقان (صص ۲۰۱ ـ ۲۰۲)، عمادالدین (۴۸۴/۳ ـ ۴۸۶)، ابن‌ابار (*الحلةالسیراء*، ۱۷۳/۲ ـ ۱۷۴) و دیگران قطعات پراکنده‌ای از اشعار وی را که عمدتاً تغزلی و حکمت‌آمیزند، نقل کرده‌اند.

فروخ (۴۴/۵) او را مبتکر رسایل سخریه‌ای می‌داند که به زَرْزوریّات معروف بوده است، با اینهمه منابع قدیم موجود هیچ اشاره‌ای به این موضوع نکرده‌اند. از آن گذشته، آثاری چون *رسالة التوابع والزوابع* ابن‌شهید اندلسی (د ۴۲۶ق) و *الرسالة الهزلیّة* ابن زیدون (د ۴۶۳ق) که همه در قالب طنز است قبل از رسایل ابن‌سراج نوشته شده‌اند و آنها نیز خود شاید از برخی آثار جاحظ چون *التربیع والتدویر* تأثیر پذیرفته باشند. ابن‌سراج به دربار معتمد بن عبّاد (حک ۴۶۱ ـ ۴۸۴ق / ۱۰۶۹ ـ ۱۰۹۱م) نیز راه یافته و در زمرهٔ بزرگان و صاحب منصبان وی درآمده بوده است (ابن‌بشکوال، ۲۲۷/۱؛ ابن‌ابّار، *الحلة السیراء*، ۱۷۳/۲؛ همو، *المعجم*، ۳۰۶) و ظاهراً مدتی نیز مقام وزارت داشته، گرچه زمان آن به درستی معلوم نیست (ابن‌خاقان، ۲۰۰؛ سلفی، ۱۳۲؛ ابن‌بشکوال، همانجا؛ قس: فروخ، ۹۵/۵). پس از فوت ابن‌سراج مرثیه‌های بسیاری در وصف منزلت علمی و ادبی او سروده شده است (ابن‌بسام، ۱(۲)/۸۰۸ ـ ۸۲۶).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلةالسیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی‌علی الصدفی*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن‌بسام، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌خاقان، فتح، *قلائدالعقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ق / ۱۸۶۷م؛ ابن‌قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ سلفی، احمدبن محمد، *اخبار و تراجم‌اندلسیة*، به کوشش احسان عباس ، بیروت، ۱۹۶۳م؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ عمادالدین اصفهانی، محمدبن محمد، *خریدةالقصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت ۱۹۸۲م؛ قاضی عیاض، ابوالفضل، *ترتیب المدارک وتقریب المسالک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرةالنور الزکیة*، بیروت،

۱۳۴۹ق / ۱۹۳۰م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش یوسف شیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ یاقوت، ادبا.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ‌سَرّاج، عزالدین محمدبن علی‌بن عبدالرحمن قرشی دمشقی (د ۷۴۷ق / ۱۳۴۶م)، محدث وصوفی. او به ابن المرابط نیز معروف بوده و کنیه‌اش را ابوالعلاء هم نوشته‌اند (بغدادی، هدیه، ۱۴۴/۲). ابن‌سراج از احمدبن شیبان حدیث شنیده و نقل کرده، و مدتی منصب قضای شربکختا (؟) را نیز به عهده داشته است (ابن‌حجر، ۳۲۱/۵). برخی او را شافعی مذهب دانسته‌اند که از مقدمهٔ کتاب *تفّاح‌الارواح* او نیز این نکته فهمیده می‌شود (بغدادی، *ایضاح*، ۲۹۲/۱؛ *آلوارت*، VII/680). ابن‌سراج مؤلف مجموعهٔ بزرگی به نام *تشویق الارواح والقلوب الی ذکر علاّم الغیوب* بوده که در ۷۲۱ق / ۱۳۲۱م از تألیف آن فراغت یافته بوده است. جزئی از آن مجموعه کتابی در دو مجلد به نام *تفّاح‌الارواح ومفتاح‌الارباح* بوده است (بغدادی، *ایضاح*، ۲۹۲/۱، ۳۰۰) که اکنون تنها جلد اول آن مشتمل بر حکایات کوتاه پندآمیز، در دست است. از مقدمهٔ آن چنین برمی‌آید که این کتاب به منزلهٔ تذکره‌ای دربارهٔ زندگی اولیا و حکایات و روایاتی دربارهٔ آنان بوده است. نسخهٔ موجود این کتاب شامل چهار بخش است: اخبار و روایات مربوط به متقدمین، متوسطین، متأخرین و منقولات متأخر دربارهٔ متقدمین (*آلوارت*، همانجا). در زُمرهٔ آثار او از کتاب دیگری به نام *زواهرالفکر و جواهرالفقر* نیز نام برده‌اند (بغدادی، *ایضاح*، ۶۱۵/۱؛ همو، هدیه، ۱۴۴/۲؛ GAL, S, II/331 که به شمه ESC², 520 ارجاع داده است). چون تاریخ فراغت از تألیف این کتاب را ۷۲۱ق ثبت کرده‌اند، محتمل است که آن نیز جزئی از کتاب *تشویق‌الارواح* بوده باشد، ولی در نسخه‌ای از این کتاب که در کتابخانهٔ اسکوریال (اسپانیا) محفوظ است عنوان آن چنین آمده است: «*زواهر الفکر و جواهر الفقرای مجموع من خطب و اشعار حکماء اندلس*، جمع محمدبن علی‌بن عبدالرحمن المرادی الاشبیلی». نسبت «مرادی الاشبیلی» این شک را ایجاد می‌کند که مؤلف این مجموعه شخص دیگری جز ابن سراج بوده و مشابهت اسمی باعث این انتساب شده باشد. ابن‌سراج همچنین دارای اثری به نام *کتاب الالتماس* بوده است که آن را در ۶۹۷ق / ۱۲۹۸م تألیف کرده بوده، اما اکنون اثری از آن در دست نیست (نک: *آلوارت*، همانجا).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ نیز: Ahlwardt; ESC²; GAL,S.

حسین لاشی

اِبْنِ سَرافیون، یحیی، نک: ابن سرابیون.

اِبْنِ‌سُراقه، ابوالحسن محمدبن یحیی عامری بصری (د ح ۴۱۰ق / ۱۰۱۹م)، محدّث، فقیه و رجالی شافعی. از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. همین اندازه می‌دانیم که در فقه شافعی و حدیث بسیار توانا بوده و در این میان به حدیث دلبستگی وافر داشته و به قصد فراگیری حدیث به فارس، اصفهان، دینور و اهواز مسافرت کرده و مدتی نیز درآمِد (دیار بکر) اقامت گزیده است (ذهبی، ۲۸۱/۱۷؛ سبکی، ۲۱۱/۴). وی از ابن‌داسه، ابواسحاق هُجَیْمی و ابن‌عبّاد روایت کرده است (ذهبی، همانجا). از دیگر استادانش می‌توان ابوالفتح اَزْدی موصلی (د ۳۷۴ق / ۹۸۴م) که در موصل از او استفاده کرده، ابوالحسین ابن‌لبّان، وابوالحسن دارقُطْنی (د ۳۸۵ق / ۹۹۵م) را نام برد (عبادی، ۱۰۰؛ ذهبی، همانجا؛ اسنوی، ۲۷/۲). ملقب بودن او به حافظ (ذهبی، همانجا) حکایت از مهارتش در حدیث و پایگاه روایی او دارد. ابن‌سراقه پانزده تألیف در فقه، حدیث، فرایض، سجلاّت (عهود و احکام) و علم اعداد پدید آورده که نسخ آنها در دست نیست، و آنها عبارتند از کتاب *مالایسع المکلّف جهله*، *الاعجاز*، *الأدب الشاهد وما یثبت به الحق علی الجاحد*، *ادب القضاة*، *الأعداد* که ابن‌الصّلاح از آن فواید و غرایبی نقل کرده است، *کتاب التّلقین*، *کتاب الحیل*، *الکشف عن اصولِ الفرائض بذکر البراهین والدّلائل* که کتابی قطور است، *الشّافی* که در باب وصیت و ارث است، *شرح مختصرالمزنی*، و نیز کتابی دربارهٔ شهادات است (سبکی، ۲۱۲/۴؛ اسنوی، ۲۷/۲؛ ابن‌قاضی شهبه، ۱۹۴/۱ ـ ۱۹۵؛ طاش کوپری‌زاده، ۴۸۲/۲ ـ ۴۸۸؛ حاجی خلیفه، ۱۶۳۵/۲). زرکلی (۱۳۶/۷) گوید: یکی از آثار ابن‌سراقه را با عنوان *التفّاحة فی مقدمات المساحة* (رساله‌ای در یک برگ) در واتیکان دیده است.

مآخذ: ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشّافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۸م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۹۸۵م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ‌سَرایا، نک: صفی‌الدین حلی.

اِبْنِ سَرْج، ابوجعفر محمدبن سِنان بن سرج بن ابراهیم تَنوخی شَیْزَری (۲۱۲ ـ ۲۹۳ ق/ ۸۲۷ ـ ۹۰۶ م)، مقری، محدّث و قاضی حنفی شام. اگرچه تاریخ تولد او در منابع تصریح نشده، ولی با توجه به اینکه ابن عساکر (۴۰۵/۱۵) وفات او را در ۲۹۳ ق و در ۸۱ سالگی ضبط کرده، می‌توان تاریخ ولادت او را به دست آورد. براساس پاره‌ای قراین می‌توان نتیجه گرفت که او عمدتاً در شیزر (شام) اقامت داشته (مثلاً نک: اندرابی، ۱۲۷)، ولی برای استماع از برخی مشایخ دمشق به آنجا رفته است (نک: ابن عساکر، ۴۰۳/۱۵). او از قرائت کسائی از

قاریان هفتگانه، شیبة بن نصاح از قاریان شاذّ مدینه و احتمالاً قرائت دیگر قاریان را نزد مشایخی چون احمد بن جُبیر انطاکی، میمون بن حفص کوفی و به خصوص ابوموسی عیسی بن سلیمان شیزری که هر سه از شاگردان کسائی بوده‌اند، فرا گرفت (نک: اندرابی، ابن عساکر، همانجاها؛ ابن جزری، *غایة*، ۱۵۰/۲). روایت او به خصوص از کسائی در سده‌های ۵ و۶ ق/ ۱۱ و ۱۲ م مورد عنایت مقریانی چون ابوعمرو دانی، هُذَلی، اندرابی، ابن سِوار، و سبط خیاط قرار داشته و در آثار ایشان ثبت گردیده، ولی در آثار متأخر متروک شده است (قس: ابن جزری، *النشر*، ۱۶۷/۱ ـ ۱۷۲). از مهم‌ترین راویان او در قرائت ابن شنبوذ شایان ذکر است (برای فهرستی از آنان نک: ابن عساکر، ۴۰۴/۱۵؛ ابن جزری، *غایة*، همانجا).

در حدیث نیز وی از مشایخی چون هشام‌بن عمار، مسیّب بن واضح، عبدالوهاب بن نجدهٔ حوطی و عیسی بن سلیمان شیزری استماع و روایت کرده است (نک: طحاوی، ۲۸۸/۲، ۳۶۹، ۱۴۶/۳، ۱۷۶، جم؛ برای فهرستی از آنان نک: خطیب بغدادی، ۳۶۰/۱؛ ابن عساکر، همانجا). در میان کسانی که از او روایت حدیث کرده‌اند، نیز می‌توان از محدّثان برجسته‌ای چون ابوجعفر طحاوی و سلیمان بن احمد طبرانی یاد کرد (نک: طحاوی، همانجاها؛ طبرانی، ۴۴/۲؛ برای فهرستی از آنان نک: خطیب بغدادی، ابن عساکر، همانجاها). برخی از احادیث او را می‌توان در مطاوی کتب حدیث چون *مشکل الآثار* طحاوی یافت. ابن عساکر (۴۰۴/۱۵ ـ ۴۰۵) نیز شماری از احادیث وی را گرد آورده است. در قرائت، ابن جزری (*غایة*، ۱۵۰/۲) او را ضابط (دقیق) شمرده، اما در حدیث، ذهبی روایت او را به گونه‌ای ضعیف دانسته است (نک: *المغنی*، ۵۹۰/۲؛ قس: همو، *میزان*، ۵۷۵/۳). البته دلیلی وجود ندارد که این گفته را طعنی در شخص ابن سرج بدانیم. جز قاری و محدّث، ابن سرج تا حدودی به عنوان یک فقیه نیز مطرح بوده است. او فقه حنفی را از استادش عیسی بن سلیمان شیزری و او از محمدبن حسن شیبانی فرا گرفت (ابن جزری، *غایة*، ۶۰۸/۱ ـ ۶۰۹، ۱۵۱/۲). ابن سرج یکی از مشایخی است که طحاوی فقیه بزرگ حنفی فقه محمدبن حسن شیبانی را از ایشان فرا گرفته است (نک: همان، ۱۵۱/۲). در منابع به مذهب فقهی ابن سرج تصریح نشده، ولی اولاً از نقش او در انتقال مذهب حنفی از محمدبن حسن به طحاوی و ثانیاً چون نزدیک‌ترین استاد ابن سرج که بیشترین تأثیر را بر او گذاشته، یعنی عیسی بن سلیمان شیزری، حنفی بوده (نک: همان، ۶۰۸/۱)، چنین می‌نماید که او نیز حنفی بوده است. ابن سرج مدتی قاضی شیزر بوده (همان، ۱۵۰/۲؛ قس: ابن ماکولا، ۴۵۳/۴) و به رغم اینکه مذهب حنفی در شام رواج چندانی نداشت، ظاهراً اعطای منصب قضا به حنفیان امری متداول بوده است (قس: مقدسی، ۱۸۰).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ همو، *النشر فی قراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، مصر، دارالنّشر؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القرّاء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تلخیص المتشابه*، به کوشش سکینة شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ طحاوی، احمدبن محمد، *مشکل الآثار*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ق؛ مقدسی، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ سَرّی، نک: ابن صلاح.

اِبْنِ سُرَیْج، ابوالحسین اسحاق بْن یحیی بن سریج نصرانی (۳۰۰ ـ پس از ۳۷۷ ق/۹۱۳ ـ پس از ۹۸۷ م)، مشهور به کاتب نصرانی، از دانشمندان و دبیران سدهٔ ۴ ق/۱۰ م. یاقوت (۸۷/۶) نام او را به صورت ابن شُرَیْح ضبط کرده و این اشتباه در آثار برخی از مؤلفان معاصر نیز راه یافته است (نک: کحاله، ۲۳۹/۲). او در سال تألیف *الفهرست* ابن ندیم (۳۷۷ ق/۹۸۷ م) در قید حیات بوده است. ابن سریج در کارهای دیوانی دستی توانا داشت واز علم نجوم نیک آگاه بود. وی ظاهراً در دستگاه خلفای عباسی سمت دبیری داشته است (ابن ندیم، ۱۵۱؛ صفدی، ۴۲۸/۸). از زندگانی او بیش از این آگاهی در دست نیست. ابن ندیم (همانجا) شماری از آثار او را به این شرح نام برده است: کتاب *الخراج الکبیر* که آن را به دو جزء و شش منزل تقسیم کرده بوده است؛ کتاب *صناعة الخراج الصغیر*؛ کتاب *عمل المؤامرات بالحضرة*، کتاب *تحویل سنی الموالید* که در حدود ۱۰۰ ورق داشته است؛ کتاب *جمل التاریخ*. نام این آثار را کسانی همچون یاقوت (۸۸/۶) و صفدی (همانجا) عیناً تکرار کرده‌اند. قلقشندی از کتاب دیگری در نجوم به نام *مجموع ابن سریج* نام برده است (۴۷۵/۱) که محتملاً باید از همین اسحاق ابن سریج بوده باشد. ظاهراً از نوشته‌های او امروزه اثری در دست نیست (سزگین، VII/169-170) و کسانی که پس از ابن ندیم آثار او را معرفی کرده‌اند، به کتابهای ابن سریج دسترسی نداشته و به نقل اطلاعات ابن ندیم بسنده کرده‌اند.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۱ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

سید علی آل داود

اِبْنِ سُرَیْج، ابوالعباس احمدبن عمر (۲۴۸ ـ ۳۰۶ ق / ۸۶۲ ـ ۹۱۸م)، فقیه و متفکر شافعی، ملقب به «باز اشهب». وی از نوادگانَ سریج بن یونس مروزی (د ۲۳۵ ق / ۸۴۹م)، زاهد و محدث نامی بود (یافعی، ۲۴۸/۲). ابن سریج عمدهٔ عمر خود را در بغداد، که ظاهراً در همانجا به دنیا آمده بود، سپری کرد و در همانجا نیز درگذشت و در حجره‌ای در بازارچهٔ غالب (سویقة غالب) در بخش غربی بغداد دفن شد و مقبرهٔ او از زیارتگاه مردم گردید (قرطبی، ۷۶؛ خطیب، ۲۹۰/۴؛ ابن

خلکان، ۶۷/۱). ابن سریج بسیار کم سفر می‌کرد. تنها مورد گزارش شده، سفری است به شیراز که برای تصدی قضای آن دیار کرده است (ابواسحاق، ۱۱۸). ابن سریج اگر چه بیشتر به عنوان یک فقیه معروف است، لیکن از سایر علوم اسلامی چون کلام و حدیث نیز بهرهٔ بسیار داشته است. ابن‌ندیم (ص ۲۶۶) او را از متکلمین شافعی شمرده، و ضیاءالدین، پدر فخر رازی او را سرآمد اصحاب شافعی در کلام دانسته است (سبکی، ۲۲/۳). با وجود این وی با خلط کلام و فقه شدیداً مخالف بود و از قراین مختلف از جمله از پاسخی که در زمینهٔ صفات الهی داده، برمی‌آید که در عقاید، مشرب سنتی داشته و پیرو سلف بوده است (ذهبی، ۸۱۲/۳ ـ ۸۱۳). در زمینهٔ حدیث اگرچه احادیث زیادی روایت نکرده (خطیب، ۲۸۷/۴)، ولی طبقهٔ روایی وی عالی بوده و از نکات فنی حدیث اطلاع بسیار داشته است (ذهبی، ۸۱۱/۳ ـ ۸۱۲). از مشایخ بنام ابن سریج در حدیث می‌توان حسن بن محمد زعفرانی و ابوداوود سجستانی را نام برد (خطیب، ۲۸۷/۴ ـ ۲۹۰)؛ نیز از جملهٔ راویان وی می‌توان پسرش ابوحفص عمر، سلیمان ابن احمد طبرانی و ابواحمد ابن غطریف‌جرجانی‌راذکرکرد(طبرانی، ۴۴/۱؛ خطیب، ۲۸۷/۴ ـ ۲۸۸؛ اسنوی، ۲۱/۲). ابن سریج گاه در مجالس درس جنید نیز حضور می‌یافت و گفته شده که موفقیت خود را در فقه از برکت شرکت در مجالس وی می‌دانست (انصاری، ۱۸۴ ـ ۱۸۵، ۳۱۲؛ ابن ملقن، ۱۳۰ ـ ۱۳۱). همچنین در آغاز تفتیش امر حلاج در حدود ۲۹۷ ق / ۹۰۹م از ابن سریج فتوایی دربارهٔ حلاج خواستند، لیکن وی اظهار داشت که حلاج مردی حافظ قرآن، عالم به فقه و حدیث و عابد است و سخنی می‌گوید که من درک نمی‌کنم، پس نمی‌توانم به کفر وی حکم نمایم (اخبار حلاج، ۵۵، ۵۶). شرکت وی در مجلس جنید و تمایل به جنید، خودداری از محکوم کردن حلاج، مضاف به اینکه سه تن از شاگردان او، ابن القاص، رودباری و ثقفی زبانی صوفیانه داشته‌اند، نشان‌دهندهٔ گرایش او به تصوف و عرفان است (قس: ماسینیون، I/423, 424). ابن سریج را در فقه عالم‌ترین و استوارترین فقیه مذهب شافعی در زمان خود دانسته‌اند (قرطبی، همانجا). در منابع شافعی، او به عنوان مدافع، حافظ و گاه منجی مذهب شافعی معرفی شده است (قس: عبادی، ۶۲). ابن سریج فقه را نزد ابوالقاسم انماطی آموخت و آن را توسط ابواسحاق مروزی به آیندگان انتقال داد (جعدی، ۸۵؛ نووی، ۱۸/۱ ـ ۱۹، ۲۵۱/۲). تسلط او در فقه شافعی چنان بود که او را «شافعی دوم» لقب داده‌اند (شریشی، ۲۰۵/۱). یکی از شیوخ معاصر ابن سریج این حدیث نبوی را که «در هر قرنی مجدّدی در جهان اسلام ظاهر می‌شود» بر وی تطبیق داده و او را پس از عمربن عبدالعزیز، و امام شافعی، مجدّد قرن سوم دانسته است (حاکم، ۵۲۲/۲، ۵۲۳). این تطبیق بعدها مورد پذیرش برخی از علمای شافعی قرار گرفته است (ابن اثیر، ۲۲۱/۱۲؛ نووی، ۲۱۰/۲). ابن سریج در عالم فقه نه صرفاً به عنوان تبیین‌کنندهٔ آرای شافعی، بلکه در مواردی مجتهدی صاحب‌نظر نیز به‌شمار می‌رود. استفادهٔ وسیع از قیاس، چنانکه از ردیهٔ وی بر ابن‌داوود برمی‌آید (قس: سبکی، ۳۸/۳)، پذیرش یک سلسله اصول ثابت و تأویل نصوصی که با اصول مزبور توافق نداشته باشند (نووی، ۲۵۲/۲) و دقتهای نحوی ـ منطقی در عبارات و گاه بازی لفظی با آنها (قس: عبادی، ۶۲ ـ ۶۳؛ نیز مسألهٔ سریجیّه در همین مقاله) همگی از خصوصیات بارز روش فقهی او بوده و ابن سریج را در نقطهٔ مقابل مکتب ظاهری که در همان روزگار در بغداد شکل گرفته بود، قرار داده است. همین اختلافات عمیق در روش فقهی او با ظاهریان موجب بروز مناظرات سخت بین او و محمد بن داوود، فرزند داوود اصفهانی بنیان‌گذار مکتب ظاهری گردید که در برخی از منابع به آنها اشاره شده است (ابن ندیم، ۲۶۶؛ خطیب، ۲۸۸/۴؛ شریشی، همانجا). به گفتهٔ خطیب بغدادی (۲۹۰/۴) ابن سریج با شخص داوود نیز مناظره داشته است، لیکن این مطلب از لحاظ زمانی درست به نظر نمی‌رسد. وی گاه برخلاف مشهور مذهب امام شافعی اجتهاد کرده است (نووی، ۲۵۱/۲؛ سبکی، ۲۲/۳، ۲۵). از جمله مسائل مزبور مسألهٔ معروف «سریجیّه» یا «دور طلاق» است، بدین شرح که هرگاه مردی به زنش بگوید «اگر من تو را طلاق بدهم، بدین معنی است که تو را اصلاً سه‌طلاقه کرده‌ام» و بعد او را با طلاق ساده از خود براند، برای این مسأله ۳ راه‌حل متصور است: ۱. یک طلاق ساده و نامشروط واقع شده، ۲. طلاق مزبور با نظر به شرط در حکم سه طلاق است، ۳. صیغهٔ مزبور لغو بوده و اصلاً طلاقی واقع نشده است. ابن سریج قول سوم را انتخاب کرد و دلیل وی که بر رد دو احتمال اول مبتنی است، این است که اگر طلاق بی‌شرط واقع شده باشد، معنایش این است که پیش از آن، سه طلاق وقوع یافته، ولی در این صورت ازدواجی در بین نبوده که طلاق سادهٔ بعدی در آن مؤثر شده باشد، و در این صورت سه طلاق که متعاقب آن وقوع یابد نیز مؤثر نتواند بود، پس اصلاً طلاقی واقع نشده است. به احتمال قوی ابن سریج نخستین کسی است که این نوع استدلال کرده و بعید است که ــ چنانکه برخی گفته‌اند ــ عنوان‌کنندهٔ این مسأله و راه‌حل اخیر آن شخص شافعی یا مزنی باشد (عمیره، ۳۵۷/۳؛ شربینی، ۳۲۴/۳). در هر حال جمعی از متقدمین فقهای شافعی در نسبت این مسأله به ابن‌سریج تصریح نموده‌اند (ابن هبیره، ۳۴۸/۲). دارقطنی در این مورد گفته که بهتر بود ابن سریج مسألهٔ دور طلاق را در عالم اسلام مطرح نمی‌کرد (ابن تغری بردی، ۱۹۴/۳). در هر صورت در سده‌های بعدی صحت انتساب این مسأله به ابن سریج یا نفی آن همیشه مطرح بوده و گاه در این زمینه رساله‌های مستقلی تألیف شده است (قلیوبی، ۳۵۷/۳؛ ابن حجر هیتمی، ۱۱۵/۸؛ زیو، شم 1203). با توجه به فحوای کلام سبکی می‌توان گفت که ابن سریج به رغم جرأت در اقدام به اجتهاد و در نحوهٔ استفاده از نصوص، در عمل به مسائل فقهی به شدت دچار وسواس بوده است (۳۰/۳). وی به عنوان مدافع مذهب شافعی در بغداد با ظاهریان و حنفیان (چنانکه از فهرست کتب وی برمی‌آید) و حتی مالکیان (همانجا) درگیر بوده و مناظره داشته است. قدرت شخصیت ابن سریج

و ظرافت استدلال وی تا حدی بوده که ضرب‌المثل شده است، چنانکه عبارت «استدلالات سریجی» (الحجج السریجیّة) در سدهٔ ۵ ق /۱۱م به عنوان مثلی برای استدلالات ظریف و مُسکِت به کار می‌رفته است (حریری، ۸۳). ابن سریج به مقامات حکومتی، از جمله وزیر علی بن عیسی، کم توجه بود و همین امر موجب دلگیری وزیر شده بود، لیکن علی بن عیسی پس از مشاهدهٔ وسعت اطلاع ابن سریج در جریان مناظرات مختلف به او متمایل شد و با اصرار و حتی تهدید از وی خواست تا منصب قضا را بپذیرد، ولی ابن سریج آن را نپذیرفت (سبکی، ۳/۳۰ ـ ۳۱)؛ با اینهمه، چنانکه در پیش گفته شد، ابن سریج ظاهراً در فاصلهٔ سالهای ۲۸۰ ـ ۲۹۰ ق به دلیلی نامعلوم مدتی منصب قضای شیراز را پذیرفت (قس: ماسینیون، همانجا) و به همین جهت در برخی منابع متقدم، به وی لقب قاضی داده شده است (قرطبی، ۷۶؛ عبادی، ۶۲؛ خطیب، ۲۸۷/۴). اما دانسته نیست چرا شاگردش ابن غطریف او را «امیر» نامیده است (خطیب، ۲۸۸/۴).

آثار: ابوالحسن شیرجی فهرستی از آثار ابن سریج راذکرکرده که بالغ بر ۴۰۰ عنوان بوده (ابو اسحاق، ۱۱۸)، ولی همهٔ این آثار جز اندکی در طول زمان مفقود شده است:

خطی: ۱. *الاقسام والخصال* (آربری، شم 5115)؛ ۲. جزئی که در آن ابن سریج جوابهایی در مورد اصول دین داده است (GAS, I/495)؛ ۳. *الودائع لنصوص الشرائع*، جزئی کوچک است که نسخه‌ای از آن ضمن یک مجموعه در خزانهٔ رباط موجود است (زرکلی، ۱۸۵/۱).

منسوب: بجز سه اثر مذکور آثار متعدد دیگری در گذشته از ابن سریج موجود بوده که امروزه از بین رفته و یا بر ما ناشناخته مانده است. این آثار را ابن ندیم، دارقطنی و ابوحامد اسفراینی در سدهٔ ۴ ق /۱۰م، سبکی و اسنوی در سدهٔ ۸ ق /۱۴م، ابن حجر هیتمی و حاجی خلیفه در سدهٔ ۱۰ و ۱۱ ق /۱۶ و ۱۷م دیده و یا حتی در اختیار داشته‌اند. از جملهٔ آنها می‌توان به *الرّد علی محمد بن الحسن*، *الرّد علی عیسی بن ابان* (عالم حنفی متوفی ۲۲۱ ق /۸۳۶م)، *الرّد علی ابن داوود* من *القیاس* و کتاب دیگری در رد بر ابن داوود در مسائلی که مورد اختلاف او و شافعی بود، اشاره کرد (در مورد آثار منسوب نک: ابن ندیم، ۲۶۶؛ خطیب بغدادی، ۲۹۰/۴؛ سبکی، ۲۳/۳، ۳۸؛ اسنوی، ۲۱/۲؛ ابن حجر هیتمی، ۱۱۴/۸؛ حاجی خلیفه، جم).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق /۱۹۵۱م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر هیتمی، احمدبن محمد، *تحفة المحتاج*، بولاق، ۱۲۹۰ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ *اخبار حلاج*، به کوشش عبدالحفیظ هاشم، قاهره، مکتبه الجندی؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالله حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جعدی، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۳۷۶ ق /۱۹۵۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، *مستدرک الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ ق /۱۹۰۶م؛ حریری، قاسم بن علی، *مقامات*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۵م؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، بیروت، دارالفکر؛ شریشی، احمدبن عبدالمؤمن، *شرح مقامات حریری*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۲م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عمیرة، شهاب‌الدین احمد، *حاشیة علی شرح منهاج الطالبین جلال‌الدین محلی*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة؛ قرطبی، محمدبن احمد، *صلة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قلیوبی، احمدبن احمد (نک: عمیرة در همین مآخذ)؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۳۴۵ ق /۱۹۲۷م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز:

Arberry; GAS; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansur Hallâj*, Paris, 1975; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

احمد پاکتچی

اِبْنِ سُرَیْج، ابویحیی عبید، یا عبیدالله، یا عبدالله (د پس از ۱۰۵ ق / ۷۲۳م)، خواننده و آهنگ ساز قرن ۱ ق / ۷م حجاز، از عوامل گسترش موسیقی عرب پس از اسلام و از مبتکرین وزن (ریتم) سبک در موسیقی عربی.

نخستین منبع موجود در شرح زندگی او *اغانی* ابوالفرج اصفهانی است، که سرچشمهٔ اطلاعات نویسندگان بعدی به شمار می‌رود. گرچه پیش از آن از دو اثر دربارهٔ ابن سریج آگاهیم: کتاب *اخبار معبد و ابن سریج و اغانیهما* از اسحاق موصلی، و کتاب *ابن سریج* از ابو ایوب سلیمان مدینی (نک: ابن ندیم، ۱۵۸، ۱۶۵). اما پیداست که ابوالفرج اصفهانی از هیچ یک از این دو کتاب استفاده نکرده است، زیرا تمام مطالب خود را از طریق سلسلهٔ راویان به دست می‌دهد. او علاوه براختصاص بخش مفصّلی به اخبار ابن سریج، کتاب *اغانی* را با ترانه‌های برگزیدهٔ سه گانه، یعنی شعر سه شاعر معروف عرب و سه خواننده که برای اشعار آنان آهنگ ساخته و آنها را خوانده‌اند، آغاز می‌کند. یکی از این سه خواننده ابن سریج است که اشعار عمربن ربیعه (د ۹۲ ق / ۷۱۱م) غزل سرای بزرگ عرب را با آواز می‌خوانده است (فروخ، *تاریخ الادب*، ۴۹۱/۲).

ابن سریج از پدری ترک نژاد و مادری از موالی قریش (آل مطلب) در مکه متولد شد (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۲ ـ ۵۳). دربارهٔ تولد او در زمان عمربن خطاب روایاتی که مأخذ *اغانی* بوده‌اند، اتفاق دارند، اما تاریخ وفاتش، به علت ابتلاء به بیماری جذام، با اختلاف نقل شده است. مطابق روایتی که درست به نظر می‌رسد، وی در زمان خلافت هشام بن عبدالملک اموی (۱۰۵ ـ ۱۲۵ ق) وفات یافت (همو، ۱ (۲) / ۵۵). اگر در هنگام مرگ ۸۵ ساله بوده باشد (همو، ۱ (۲) / ۵۲)، تولدش در ۳ سال آخر خلافت عمر و مرگش بین ۱۰۵ تا ۱۰۸ ق واقع شده است. بنابراین، روایتی که مرگ او را در زمان سلیمان بن عبدالملک اموی

(حک ۹۶ ـ ۹۹) و یا پس از قتل ولیدبن یزید اموی (۱۲۶ ق) یاد کرده، نباید صحیح باشد (همانجا؛ نویری، ۲۶۲/۴) و همچنین ذکر سال ۱۰۸ ق به عنوان سال قطعی مرگ او (فروخ، *تاریخ العلوم*، ۱۸۳) نیز مأخذی ندارد.

دربارهٔ ولای ابن سریج نیز در *اغانی* اخبار گوناگون آمده است که از میان آنها ولایت بنی نوفل بن عبد مناف از قریش (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۱، ۵۲) از همه مقبول‌تر است (قس: همو، ۱ (۲) / ۸۴، که ولیدبن عبدالملک اموی او را نوفلی خطاب کرده است). به هر حال ابن سریج که به تأثیر از شرایط اجتماعی زمان، خود را به حامی قدرتمندی نیازمند می‌دید، سرانجام به عبدالله بن جعفر پیوست (همو، ۱ (۲) / ۵۲) که مردی معروف به جود و کرم و دوستدار موسیقی بود (نک‍: ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۳۴/۳ ـ ۱۳۵؛ همو، *الکامل*، ۱۳/۴). ابن سریج را گندمگون و سرخ رو، کوسه و لوچ، با بینایی ضعیف و سری بی مو وصف کرده‌اند. به همین جهت اغلب و به ویژه در هنگام خواندن صورت خود را در پوششی مخفی می‌ساخت (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۲). اگر چه شاید برخی از رفتارهای ابن سریج خاصه در آن زمان مناسب مردان شمرده نمی‌شد، مثلاً استفاده از نوعی موی ساختگی برای پوشاندن طاسی سر که در آن بسیار زیبا جلوه می‌کرد (همانجا)، اما نسبت مخنّث ظاهراً در غیر معنای رایجش، و یا دست کم با ایهام به او اطلاق شده است. زیرا این واژه گاه مترادف با مغنّی (خواننده) یا صنف خاصی از مباشران هنر موسیقی به کار رفته است (مثلاً، نک‍: ذهبی، ۱۶۵/۱؛ ابن عساکر، ۶۱۵). بنابراین قول ابراهیم موصلی (ه‍ م) که آواز ابن سریج را بهترین آواز زنان به شمار آورده (ابوالفرج، ۱(۲) / ۵۳ ـ ۵۴)، ناظر بر نوع صدای اوست که آن را «رقیق الصوت» وصف کرده‌اند (همو، ۱ (۲) / ۷۲) و این بیانگر صدایی از نوع زیر و بالا می‌باشد و نظریهٔ اسحاق موصلی (ه‍ م) که بهترین آواز مردانه را، آوازی شبیه به آواز زنان توصیف می‌کند (همو، ۱ (۲) / ۹۰)، نیز مؤیّد همین معنی است.

ابن سریج مردی ادیب و شعر شناس نیز بود، گرچه از تحصیل او در ادب گزارشی در دست نیست. وی در انتخاب اشعار برای آوازهایش استادی و هنرمندی خاصّی به کار می‌برد، به طوری که در شنوندگانش سخت مؤثّر واقع می‌شد و از سوی دیگر با آشنایی به حال و مقام مخاطبان خود، سخن را مناسب ادا می‌کرد، چنانکه ولیدبن عبدالملک او را خطیب، ادیب و ظریف خطاب کرد (همو، ۱ (۲) / ۵۶ ـ ۵۷، ۶۴، ۶۷ ـ ۶۸، ۷۶، ۸۲ ـ ۸۴). ابن سریج از خلق و خوی نیکویی نیز برخوردار بود و تحمل بسیار داشت، تا آنجا که چون با توجه به زشتی صورت، او را به طعنه و کنایه «وجه الباب» می‌خواندند، برافروخته نمی‌شد (همو، ۱ (۲) / ۵۲، ۷۶). به هر حال حسن خلق ابن سریج حتی نزد ادیبان نیز مشهور بود، چنانکه ابوحیّان توحیدی (۳ (۱) / ۱۱۸)ــ گر چه در عبارتی هزل‌آمیزــ اشاره‌ای به این معنی کرده است (قس: ابن عبد ربّه، ۳۸۸/۶).

ابن سریج آواز و موسیقی را از استادانی همچون طویس، ابن مِسجَح (ه‍ م) و سائب خاثر فرا گرفت (همو، ۲۷/۶، ۲۹؛ ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۳؛ نویری، ۲۴۰/۴، ۲۴۴؛ قس: ضیف، ۱۹۸، که نشیط ایرانی را نیز از استادان او شمرده است). وی در آغاز به نوحه خوانی (نیاحة) اشتغال می‌ورزید و شهرتی نداشت تا آنکه در اندوه و عزای کشتار فجیع مدینه به دست مسلم بن عقبه در ۶۳ ق / ۶۸۳ م که به واقعهٔ حرّه معروف شد (برای گزارش این واقعه نک‍: دینوری، ۲۶۴ ـ ۲۶۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۱۱/۴ ـ ۱۲۰)، نوحهٔ مؤثّری ساخت و خواند که او را مورد توجه مردم قرار داد (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۵). ابن سریج در این هنگام در حدود ۴۰ سال داشت و اندک اندک در هنر نوحه‌گری شهرتی به دست می‌آورد و حتی گفته شده که وی در همین سالها بر روی شعری در وصف شهیدان کربلا با مطلع زیر نوحه‌ای ساخت:

یا ارض ویحک اکرمی امواتی فلقد ظفرت بسادتی و حماتی

(ای زمین! وای بر تو که بر سروران و حامیان من پیروز شدی، درگذشتگان مرا نیکو بدار). این نوحه به قدری هنرمندانه بود که اهل مکّه و مدینه ابن سریج را برتمام نوحه سرایان مکّه و مدینه و طائف مقدم گردانیدند (همانجا). اما از آن پس از نوحه‌خوانی دست کشید و فقط دوبار دیگر در سراسر عمر خود نوحه خواند: یک بار در سوگ یکی از عزیزانش و دیگر بار در مرگ یزید بن عبدالملک اموی (همو، ۱ (۲) / ۵۶). نوشته‌اند که رقابت وی با شاگردش غریض و پیشی گرفتن شاگرد از استاد سبب روی برتافتن او از نیاحه و پرداختن به آواز و موسیقی بوده است (همو، ۱ (۲)/ ۵۵ ـ ۵۶)، اما علّت اصلی را البته باید در تحلیل شرایط تاریخی عصر وی جست و جو کرد.

تکامل هنر موسیقی و آواز عرب در چهار مرحله انجام پذیرفته است: ۱. دوران جاهلیت: آواز شتربانان و نیز اشعاری در بحر خفیف همراه دف و مزمار برای رقص؛ ۲. دوران فتوحات و گسترش اسلام: ترک برخی از فنون غنا و اکتفاء به قرائت *قرآن* و ترنّم به شعر؛ ۳. دوران پس از فتوحات و مرحلهٔ توانگری و تجمل خواهی: ورود خنیاگران و نوازندگان ایرانی و رومی به حجاز و اقتباس شاعران عرب از اشعار آنان و نیز اقتباس اعراب و موالی از آهنگهایشان، سپس آموختن نسل بعدی از آنان و گسترش آنها (که ابن سریج از همین گروه است)؛ ۴. دوران تکامل و تدوین: روزگار عباسیان و ظهور ابراهیم بن مهدی (ه‍ م) و ابراهیم و اسحاق موصلی (ابن خلدون، ۳۳۸/۱ ـ ۳۳۹). با توجه بدانچه گفته شد، ابن سریج که در روزگار عثمان به نوحه خوانی آغاز کرده بود (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۲)، با داشتن صدای مناسب و استعداد بسیار، اندک اندک به موسیقی روی آورد و به سهم خود نقش مهمی در انتقال موسیقی عربی از مرحلهٔ اقتباس تا تکامل آن ایفا کرد.

ابن سریج در نخستین دورهٔ خوانندگی، آواز خود را با حرکات متوالی و منقطع یک چوبدستی تنظیم می‌کرد که مقایسه آن با چوب رهبری ارکستر که بعدها معمول گشت، قابل توجه است. او پس از آنکه

عود ایرانی را نزد بنایان ایرانی که برای ساختمان کعبه در مکه به سر می‌بردند، دید، نواختن آن را با مهارت بسیار آموخت و پس از آن آواز خود را با آن همراه ساخت (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۲ ـ ۵۳). بنابراین، گفتهٔ فارمر («تاریخ...[1]»، 79) که استفاده از چوبدستی را به دورهٔ نوحه خوانی ابن سریج نسبت می‌دهد، درست به نظر نمی‌رسد (قس: EI² که می‌نویسد: «آوازخود را با نای ایرانی جواب می‌داد»، در این عبارت، ممکن است «قضیب» به معنای چوبدستی، با «قصیب» که یکی از معانی آن می‌تواند نای باشد، اشتباه شده باشد و یا ترکیب persian lute به معنی عود ایرانی، در اثر اشتباه چاپی به persian flute یعنی نای ایرانی تبدیل، و به همین صورت نیز ترجمه شده باشد، نک: *دانشنامه*). به گفتهٔ فارمر، عود ابن سریج نوع خاصّی از این ساز بوده است، چرا که سابقهٔ عود عراقی در حجاز به ۸۰ سال قبل از آن می‌رسید («خاستگاه...[2]»، II/104, 106 - 107).

ابن سریج در دوران خوانندگی شهرت و حرمت بسیار کسب کرد و به دربارها فرا خوانده شد. داستانهای دلچسبی از بردن جایزهٔ سلیمان ابن عبدالملک، که در دوران پیش از خلافتش اتفاق افتاد (ابوالفرج، ۱(۲) / ۹۵؛ قس: فارمر، « تاریخ ... »، 62)، و ملاقاتش همراه با عمر ابن ابی ربیعه با یزید بن عبدالملک (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۵۷ ـ ۶۰) و نیز حضورش در دربار ولیدبن عبدالملک (همو، ۱ (۲) / ۸۲ ـ ۸۴) که او و هنرش را بیش از شاعران دربارش و شعر آنان ارج می‌نهاد (ضیف، ۲۰۰)، خبر از شهرت و محبوبیت بسیار او می‌دهد. از سوی دیگر مراعات حاکم سختگیر مکه نافع بن علقمهٔ کنانی نسبت به او (نویری، ۲۵۸/۴ ـ ۲۵۹) و نیز برخورد تند عطاء بن ابی رباح (د ۱۱۴ ق / ۷۳۲م)، تابعی مشهور و مفتی مکه با ابن سریج، که پس از گفت و گویی دیگر متعرض او نشد (ابوالفرج، ۱ (۲) /۵۶ ـ ۵۷)، نشان دهندهٔ قدر و حرمت او نزد بزرگان ونیز حاکی از قدرت نفوذ هنری و ادبیش در آن روزگار است. به هر حال ابن سریج آنقدر آوازه یافت که بعدها خوانندگان معروف، حتی با خواندن آهنگهای او به محبوبیت و جایزه دست می‌یافتند (نک: ابن طیفور، ۱۷۲) و کسانی چون ابن رومی و علی ابن جهم به مناسبت در شعر خود اورا می‌ستودند یا ممدوح خود را به وی تشبیه می‌کردند (نک: فروخ، *تاریخ الادب*، ۳۵۱/۲؛ رفاعی، ۴۲۸/۲).

آنچه ابن سریج را در تاریخ موسیقی عرب به عنوان شخصیت هنری ممتازی مطرح می‌سازد، نقش او در ترویج و گسترش سبک جدیدی در آواز و موسیقی است که به وسیلهٔ طویس، ابن مسجح، سائب خاثر و نشیط ایرانی، با تأثیر پذیرفتن و اقتباس از آهنگهای ایران و روم و اختلاط آن با شعر و سلیقهٔ عربی به وجود آمده بود (نویری، ۲۳۹/۴، ۲۴۴؛ ضیف، ۱۹۸؛ فروخ، *تاریخ العلوم*، ۱۸۳). از مشخصات این سبک، تمایل به موسیقی شاد و ریتمهای سبک در آواز و موسیقی را می‌توان نام برد (فارمر، «تاریخ ...»، 111). گرچه شهرت طرب‌انگیزی آواز ابن سریج به جایی رسید که گفته می‌شد برای به طرب آوردن یک قریشی آواز ابن سریج با شعر عمر بن ابی ربیعه را بخوانید (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۷۴)، با اینهمه آواز او کیفیتهای متفاوت داشت: برخی طرب‌انگیز، بعضی حزن انگیز و گونهٔ سوم استادانه و استوار بود. به همین جهت دربارهٔ آن گفته شده است که آواز هر خواننده‌ای تنها از قلب یک تن برمی‌خیزد، ولی آواز ابن سریج از قلب همهٔ مردم (همو، ۱ (۲) / ۷۸). از سوی دیگر عمر بن عبدالعزیز دربارهٔ صدای او گفته بود: چه زیبا می‌شد، اگر این صوت با قرآن مزیّن می‌گشت (همو، ۱ (۲) / ۶۲).

ابن سریج آهنگهای خود را بدیهتاً یا در مدتی بسیار کم می‌ساخت (همو، ۱ (۲) / ۵۲، ۶۸). این توانائیها، تنها مبتنی بر ذوق او نبود، بلکه گفتار کوتاهی که از او در برشمردن ویژگیهای فنّی آواز خوب و صحیح نقل شده است (همو، ۱ (۲) / ۹۳ ـ ۹۴)، بیانگر تحصیل مراتب مختلف موسیقی و ممارست و تأمّل عمیق او در این هنر است و اینکه بعد از طویس، وی را به آوردن «غناء متقن» در حجاز وصف کرده‌اند (همو، ۱ (۲) / ۵۵)، از به کار گرفتن قوانین صحیح و محکم این هنر به وسیلهٔ او خبر می‌دهد. از این رو او را یکی از چهار رکن موسیقی عرب شمرده‌اند (همو، ۱ (۲) / ۵۳). با اینهمه آواز او از انتقاد مصون نماند. شاگرد مشهورش غریض، پس از آنکه ابن سریج به موسیقی سبک و اشعاری متناسب با آن در بحر رمل و هزج روی آورد، در یک محل عمومی اجرای موسیقی در اطراف مکه، او را به خراب کردن آواز و موسیقی متهم ساخت. پاسخ ابن سریج با خواندن آوازی به غایت سنگین (همو، ۱ (۲) / ۶۹) نشان داد که روی آوردنش به موسیقی شاد از ناتوانی نیست، بلکه به منظور ابداع سبکی جدید است. با اینکه اسحاق موصلی به برتری ابن سریج برخود اذعان داشته است، امّا چنانکه ابوالفرج می‌گوید: الحان ابن سریج، جز پیرزنان، خواهانی نداشته است (همو، ۱ (۲) / ۵۴)، در حالی که موسیقی نیز مانند هر هنر دیگری تابع زمان و سلیقهٔ زمان است. ابراهیم بن مهدی و اسحاق موصلی این انتقاد را به ابن سریج وارد ساختند که آهنگ واحدی را با اشعار مختلف می‌خوانده است که با توجه به عادت ابن سریج به بدیهه سازی می‌توان این انتقاد را پذیرفت (همو، ۱ (۲) / ۶۳ ـ ۶۴).

گفته شده است که داماد ابن سریج بیشتر آوازهای پدر زنش را به نام خود کرد (نویری، ۲۶۲/۴)، با اینهمه ابراهیم بن مهدی و اسحاق موصلی در جست وجو و شمارش ترانه‌های ساختهٔ او، بر روی ۶۳ ترانهٔ مانده از او، توافق دارند (ابوالفرج، ۱ (۲) / ۶۳).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن خلدون، مقدمة، بیروت، دارالفکر؛ ابن طیفور، احمدبن طاهر، کتاب بغداد، به کوشش عزّت عطّار حسینی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ ابن عبدربّه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق (عامربن یحیی ـ عبدالله بن عباس)، نسخه عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیّان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذّخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق /

1. A *History*...
2. «The Origin...»

۱۹۶۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ *دانشنامه*؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطِّوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المامون*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸م؛ ضیف، شوقی، *الشعر و الغناء فی المدینة و مکّة لعصر بنی امیّة*، قاهره، دارالمعارف؛ فرّوخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *تاریخ العلوم عندالعرب*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ نیز:
EI²; Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; id, "The Origin of the Arabian Lute and Rebec", *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986.
بخش هنر و معماری

اِبْنِ سَعاده، ابو عبدالله محمد بن یوسف بن سعادهٔ مُرسی (۴۹۶ ـ ۵۶۵ ق/۱۱۰۳ ـ ۱۱۷۰ م)، خطیب، عارف، محدث، فقیه مالکی و از قضاة اندلس. وی در مُرسیهٔ اندلس متولد شد و تحصیلات مقدماتی را نزد ابوعلی صَدَفی آموخت و همزمان در درس فقه و حدیثِ ابومحمد ابن ابی جعفر شرکت جست. سپس به غرب اندلس سفر کرد و از ابومحمد بن عتاب، اوبحر اسدی، ابوالولیدبن رشد (پدر بزرگ ابن رشد معروف)، ابوعبدالله بن حاج و ابوبکر بن العربی حدیث شنید (ضبی، ۱۳۲؛ ابن ابار، ۲/۵۰۵ ـ ۵۰۶).

ابن سعاده در ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م به مشرق مسافرت کرد ودر اسکندریه فقه و کلام را نزد ابوالحاج بن نادر مَیورَقی فرا گرفت. سال بعد به حج رفت و در مکه با ابوالحسن رزین بن معاویهٔ عبدری ــ امام مالکیه در آنجا ــ و ابومحمد بن صدقه معروف به ابن غزال ملاقات و از آنان استماع حدیث کرد. به علاوه، بخشی از تصنیف ابوحامد غزالی را نزد ابوالحسن علی بن سند بن عیاش غسانی (شاگرد غزالی) فرا گرفت و مجدداً به مصر بازگشت و در اسکندریه از برخی علمایِ دیگر حدیث شنید و تا هنگام درگذشت میورقی در آنجا اقامت کرد (ابن ابار، ۲/۵۰۶) و ظاهراً در همین سفر بود که با افکار صوفیان آشنا و تا حدی بدانان گرایش یافت (نک: ضبی، همانجا). در ۵۲۶ ق در راه بازگشت به دیار خویش در شهر مهدیه باابوعبدالله مازری دیدار کرد و قسمتی از کتاب *المعلم بفوائد مسلم* او را از وی فرا گرفت و پس از آن به زادگاه خویش بازگشت و به تعلیم فقه و حدیث پرداخت. وی خطیب جمعه در شهرهای مرسیه، بَلَنسیه و شاطبه نیز بود و پس از سقوط دولت لمتونیان (۵۳۹ ق/۱۱۴۴ م) در مرسیه و سپس در شاطبه عهده‌دار منصب قضا شد و سرانجام بعد از کناره‌گیری از این سمت در شاطبه درگذشت. ابن سعاده گذشته از تبحر در فقه و حدیث، با تفسیر و کلام نیز کاملاً آشنا بود. برخی از شاگردان وی اینانند: ابوالحسن بن هذیل، محمد بن عبدالسلام مرادی، محمد بن محمد قیسی مقری، محمد ابن یوسف بن مفرج معروف به ابن خبّاز و محمد بن محمد بن موسی تجیبی (ابن ابار، ۲/۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۴۳، ۵۵۳، ۵۸۰). کتاب *شجرة الوهم المترقیة الی ذروة الفهم* تنها اثر منسوب به اوست که به گفتهٔ ابن ابار تألیفی بی‌سابقه بود (۲/۵۰۷؛ سیوطی، ۱/۲۷۷؛ بغدادی، ۲/۹۶)

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ سیوطی، *بُغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بُغیة الملتمس*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴ م.
محسن عابدی

اِبْنِ سَعْد، ابوعبدالله محمدبن سعد بن منیع، مشهور به کاتب واقدی (۱۶۸ ـ ۲۳۰ ق / ۷۸۴ ـ ۸۴۵م)، مورخ و سیره نویس مشهور بغداد. او از موالی حسین بن عبدالله نوادهٔ عباس عموی رسول اکرم بود (ابن سعد، ۷ (۲) / ۹۹)، ولی ابن خلکان (۳۵۱/۴) بنا به مستندی نامعلوم او را «زهری» شمرده است. همو (همانجا) از وی تعبیر به «بصری» کرده، چنانکه زاخائو (ص 30) و برخی دیگر بصره را محل تولد او دانسته‌اند. ابن سعد از نخستین سیره نویسانی است که در غیر مدینه نشأت یافته بود، چه آنکه غالب نویسندگان سیرهٔ پیش از او چون ابن اسحاق و واقدی مدنی بودند. او از جمعی از برجسته‌ترین مشایخ بصره، کوفه و بغداد چون هُشَیم بن بشیر (د ۱۸۳ ق)، اسماعیل بن عُلَیّه (د ۱۹۳ ق)، وکیع بن جراح (د ۱۹۷ ق)، سفیان بن عُیینه (د ۱۹۸ ق)، هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۶ ق)، هیثم بن عدی (د ۲۰۷ ق) و ابونعیم فضل بن دکین (د ۲۱۹ ق) روایات تاریخی و حدیث فرا گرفت (ابن سعد، ۱ (۱)/۲، ۴، ۵، ۸، ۷۸، ۱ (۲) / ۱۹). ابن سعد مدتی نیز در مدینه اقامت گزید و از مشایخ آن دیار چون معن بن عیسی (د ۱۹۸ ق)، محمدبن اسماعیل بن ابی فدیک (د ۱۹۹ ق) و ابوضمره انس بن عیاض (د ۲۰۰ ق) استماع نمود (همو، ۱ (۱)/۲، ۳، ۱ (۲) / ۱۲). او همچنین از برخی مشایخ مکّی چون احمد بن محمد ازرقی (د ۲۱۲ ق) و سعید بن منصور (د ۲۲۷ ق) حدیث شنیده است (همو، ۱ (۱) / ۴، ۸۰). زمان دقیق حضور او در حجاز دانسته نیست، قدر مسلم این است که او در ۱۸۹ ق در مدینه بوده (همو، ۳۱۴/۵) و پیش از ۲۱۰ ق به عراق بازگشته است (همو، ۷ (۲) / ۵۱). بجز افراد یاد شده نام دهها تن دیگر ازمشایخ ابن‌سعد در اسانید کتاب *طبقات* دیده می‌شود. او حتی از روایت از رجال هم طبقهٔ خود چون یحیی بن معین (د ۲۳۳ ق) ابا نداشته است (همو، ۱ (۱) / ۳، ۶۳، جم؛ ذهبی، ۴۲۵/۲). او در بغداد به حلقهٔ درس محمدبن عمر واقدی (د ۲۰۷ ق) پیوست و از خواص شاگردان او گشت، و تا آنجا در نوشتن آثار و روایات استاد پیش رفت که به کاتب الواقدی شهرت یافت (ابن خلکان، ۳۵۱/۴؛ ابن طیفور، ۶۳؛ طبری، ۶۴۳/۸). با توجه به خروج واقدی در ۱۸۰ ق از مدینه به عراق (نک: ابن سعد، ۷ (۲) / ۷۷) و سنّ ابن سعد در آن زمان، بعید به نظر می‌رسد که سابقهٔ آشنایی ابن سعد با او به مدینه برگردد. او آثار و مرویّات استادش واقدی را در تاریخ و غیر آن در اختیار داشت و مهم‌ترین راوی آن آثار بود (نک: خطیب، ۳۲۱/۵). او برای تدوین آثار خود از آنها بهرهٔ بسیار گرفت (نک: ابن ندیم، ۱۱۱) وبسیاری از آنها را در *طبقات* خود گنجانید. البته ابن سعد بجز آثار واقدی از دیگر منابع چون آثار کلبی، هیثم بن عدی و مداینی در جای جایِ *طبقات* سود جسته است (قس: همو، ۱۱۲). ابن سعد غالباً روایات را باسند کامل

نقل می‌کند، ولی بنابر روش معمول از عنوان مأخذ یاد نمی‌کند. او تنها از یک مأخذ با عنوان نسب *الانصار* اثر عبدالله بن محمد بن عمارهٔ انصاری نام برده است (نک: ابن سعد، ۳ (۲) / ۷۰، جم). پس از درگذشت مورخان برجسته‌ای چون کلبی، واقدی و هیثم بن عدی طبیعی است که ابن سعد به عنوان مورخی که چنین مشایخی را درک کرده، مورد توجه طالبان روایات تاریخی قرار گیرد. از مهم‌ترین شاگردان ابن سعد می‌توان از ابوالعباس احمدبن یحیی بلاذری، حارث ابن محمد بن ابی اُسامه صاحب مسند، حسین بن محمد بن عبدالرحمن ابن فهم و ابوبکر بن ابی الدنیا یاد کرد (بلاذری، *انساب*، ۵/۱، جم؛ همو، *فتوح*، ۲۸، جم؛ خطیب، همانجا؛ در مورد دیگر راویان نک: همانجا؛ مزی، ۱۶ / ۲۶۲).

از نظر رجالی برخلاف استادش واقدی که مورد تضعیف قرار گرفته (نک: ابن عدی، ۲۲۴۵/۶)، ابن سعد مورد اعتماد رجالیان بوده است. ابوحاتم به صدق او در روایت اشاره کرده (ابن ابی حاتم، ۳ (۲) / ۲۶۲). خطیب (همانجا) او را از اهل عدالت شمرده، و برخی چون ابن ندیم (ص ۱۱۱) او را ثقه دانسته‌اند. گفته شده است احمدبن حنبل به فرا گرفتن روایات او علاقه نشان می‌داد (نک: خطیب، ۳۲۲/۵) و مزی (۲۶۱/۱۶) او را در زمرهٔ رجال سنن ابو داوود آورده است. با اینهمه از یحیی بن معین عبارتی نقل شده که در بردارندهٔ طعنی برصدق گفتار اوست (نک: خطیب، همانجا). افزون براین ابن سعد راوی در قرائت نیز بوده است. او قرائات مختلف، به خصوص قرائات قاریان مدینه چون نافع، ابوجعفر وشیبه را از واقدی فرا گرفت، و خود آن را به حارث بن ابی اسامه آموخت، و او آن را به ابن مجاهد انتقال داد (نک: ابن جزری، ۱ /۲۰۱، ۲/ ۱۴۲، ۲۱۹، به نقل از *کامل* هذلی). ابن سعد همچنین در درس یعقوب بن اسحاق حضرمی قاری بصره از قاریان دهگانه حاضر می‌شده (نک: ابن سعد، ۱ (۲) / ۹۴، جم) و بسیار دور از ذهن است که قرائت او را از وی فرا نگرفته باشد.

ابن سعد در ۲۱۸ ق / ۸۳۳م در مجلس «محنه» ای که مأمون ترتیب داد و در آن از جماعتی از بزرگان فقها و محدثین خواست تا به «خلق قرآن» اقرار کنند، ناگزیر از پذیرفتن خلق قرآن شد (ابن طیفور، ۳۴۳؛ طبری، ۶۳۴/۸) و دعوت او به این مجلس نشانهٔ اعتبار و اهمیت مقام اجتماعی وی بوده است. ابن سعد در ۶۲ سالگی در بغداد وفات یافت (ابن سعد، ۷ (۲)/۹۹؛ قس: خطیب، ۳۲۲/۵).

آنچه تاکنون نام ابن سعد را زنده نگاه داشته، تألیف مفصل و کم نظیر او *الطبقات الکبیر* است. این کتاب با سیرهٔ پیامبر (ص) آغاز می‌شود و با شرح احوال صحابه، عالمان مدینه و دیگر شهرهای حجاز، شام و مصر ، کوفه، بصره، بغدادو برخی دیگر از مراکز علمی آن روزگار ادامه می‌یابد و با مجلدی در شرح احوال زنان ختم می‌شود. *طبقات* را در ضمن می‌توان گنجینه‌ای در نسب‌شناسی عرب پیش از اسلام دانست. ابن سعد در این اثر بزرگ نسب اصحاب و تابعین و دیگر کسان را، از سوی پدر، مادر و خویشاوندان نزدیک، به یک فرد شاخص و سرشناس قبیله رسانده است و گاه سلسله انساب یک شخص را به دهها نسل قبل از وی پیوند می‌دهد. به عنوان مثال اجداد زیدبن حارثه تا ۳۱ نسل پیش از او معرفی شده‌اند (۲۷/۳؛ قس: گوتشالک، 113-111). مؤلف در طبقه‌بندی جغرافیایی تابعین، که پس از فتوحات اولیه در منطقهٔ وسیعی پراکنده بودند و حیات علمی آنان در برخورد با مسائل جدید و محدود محلی شکل می‌گرفت، توجه خاصی به گسترش علم حدیث در بلاد اسلامی، به ویژه در شهرهای جدید التأسیسی، همچون بصره و کوفه، داشته است. این کتاب بین سالهای ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۸م تحت سرپرستی ادوارد زاخائو، و با همکاری جمعی از مستشرقین در ۸ مجلد در لیدن منتشر شد و مجدداً در بیروت براساس همان نسخه در فاصلهٔ ۱۹۵۷ ـ ۱۹۶۰م به چاپ رسید. مقایسهٔ متن چاپ شدهٔ لیدن با نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های استانبول و دیگر مراکز علمی جهان نشان می‌دهد نسخی که اساس چاپ لیدن بوده، افتادگیهایی در طبقات صحابه و طبقات تابعین اهل مدینه داشته است. بخش جا افتاده از تابعین مدینه در ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م به کوشش زیاد محمد منصور در بیروت به چاپ رسیده، و بخش مربوط به شرح حال امامان حسن و حسین (ع) را عبدالعزیز طباطبائی در ۱۴۰۸ ق در مجلهٔ *تراثنا* (شم ۱۰ و ۱۱) منتشر کرده است (در مورد نسخه‌های خطی از بخشهای چاپ نشدهٔ *طبقات*، نک: GAS, I/300-301؛ برای نظرات اصلاحی دربارهٔ چاپ لیدن، نک: دخویه، LIX/377-412؛ همو، LXI/441-485؛ شولتس، LXX/403-416؛ در مورد افتادگیهای *طبقات*، نک: ریتر، XVIII/196-199؛ در مورد بررسیهای صورت گرفته بر روی متن *طبقات*، نک: لوت، XXIII/593-614؛ ووستنفلد، IV/187-197). ترجمهٔ فارسی بخشی از *طبقات* به قلم محمد عبدالحمید در ۱۸۹۱ ق در اگره به چاپ رسیده، و ترجمهٔ دیگری توسط محمود مهدوی دامغانی از بخشی از سیرهٔ *طبقات* صورت گرفته که در ۱۳۶۹ ش در تهران منتشر شده است.

کتاب *طبقات* را شاگردان مختلف ابن سعد از او روایت کرده‌اند. نسخهٔ چاپی لیدن چنانکه از مقدمهٔ آن برمی‌آید، روایت ابن حیویه از حارث بن ابی اسامه است (ابن سعد، ۱ (۱) / ۱). طبری نیز روایت حارث را مستقیماً از خود وی گرفته و در اثنای *تاریخ* خود از آن استفاده کرده است (۱۲۰/۱، جم). روایت مشهور دیگر روایت ابن فهم است که مورد استفادهٔ ابن عساکر در *تاریخ دمشق* قرارگرفته‌است (نک: ابن عساکر، «ترجمة الامام الحسین (ع)»، ص ۷، جم). مقایسهٔ آنچه خطیب بغدادی (۳۲۲/۵) از ابن فهم روایت کرده، با زیادهٔ موجود در *طبقات* (چاپ لیدن، ۷ (۲)/۹۹) در مورد شرح حال خود ابن سعد که ظاهراً توسط یکی از راویان بدان افزوده شده است، از نظر بررسی رابطهٔ بین دو روایت حارث و ابن فهم قابل مطالعه است. نجاشی (ص ۴) نیز از نسخه‌ای از *طبقات* استفاده کرده که روایت هر دو بوده است. بجز این دو روایت، ابن عبدالبر روایت ابن ابی الدنیا را در سه جزء در اختیار داشته است (نک: ابن خیر، ۲۲۴ ـ ۲۲۵؛ قس: ابن عبدالبر،

۱۱/۱). بلاذری نیز در *فتوح البلدان* و *انساب الاشراف* از *طبقات* ابن سعد بهرهٔ بسیاری برده است. ابن سعد اثر دیگری تحت عنوان *الطبقات الصغیر* نیز داشته (نک‍: ابن ندیم، ۱۱۲) که نسخه‌ای از آن در موزهٔ باستان‌شناسی استانبول نگهداری می‌شود (نک‍: GAS, I/301). در مورد رابطه بین کتاب *اخبار النبی* (نک‍: ابن ندیم، ۱۱۱) و *طبقات* نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد. همو (همانجا) اثر دیگری را با عنوان «الحیل» (شاید *الخیل*) نیز در زمرهٔ آثار ابن سعد آورده است. بجز آنچه ذکر شد، در حال حاضر دو اثر منسوب به ابن سعد وجود دارد که صحت انتساب آنها به وی مورد تردید است. اول اثری با عنوان *فوائد الاعراب* که در ۱۲۸۳ ق در ۱۴ صفحه در استانبول به چاپ رسیده، و دیگر منظومه‌ای با عنوان *القصیدة الحلوانیة فی افتخار القحطانیین علی العدنانیین* است که شرحی بر آن توسط غازی بن یزید در دارالکتب قاهره یافت می‌شود (نک‍: GAS, I/301).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، مصر، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *الفهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش جمعی از مستشرقین، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۸م؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، *کتاب بغداد*، به کوشش هانس کلر، لیپزیک، ۱۹۰۸م؛ ابن عبدالبر، ابوعمر، *الاستیعاب*، در حاشیهٔ *الاصابة* ابن حجر، مصر، ۱۳۲۸ ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، «ترجمة الامام الحسین (ع)»، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، مصر، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، مصر، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، مصر، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، شمس‌الدین، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ مزی، جمال الدین، *تهذیب الکمال*، عکس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، استانبول؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نیز:

De Goeje, M.J., "Anzeigen", ZDMG, vol. LIX; id, "Anzeigen, Fortsetzung...", ibid, vol. LXI; GAS; Gottschalk, W., "Über den dritten Teil...", ZDMG, vol. CV; Loth, O., "Ursprung und Bedeutung der Ṭabaḳât"; ibid, vol. XXIII; Ritter, H., "Die Lücken in Ibn Saʿd V", *Der Islam*, 1929; Sachau, E., *Einleitung zu Ṭabaḳât III*, Leiden, 1904; Schulthess, F., "Zu Ibn Saʿd's Biographien", ZDMG, vol. LXX; Wüstenfeld, F., "Über das Kitâb al-Ṭabaḳât al-Kabîr", ibid, vol. IV.

عبدالکریم گلشنی

اِبْنِ سَعْد، عمربن سعدبن ابی‌وقاص مالک بن وهیب بن عبدمناف بن زهرة بن کلاب بن مرّهٔ زهری مدنی معروف به ابن‌سعد (مق ۶۵ یا ۶۶ یا ۶۷ق / ۶۸۴ یا ۶۸۵ یا ۶۸۶م)، امیر سپاه عُبیدالله‌بن زیاد در کربلا. تاریخ تولد وی به درستی روشن نیست. برخی نوشته‌اند که در زمان پیامبر اسلام (ص) و به قولی در سال کشته شدن عمربن خطاب (۲۳ق / ۶۴۴م)، زاده شده است (ابن‌حجر، *تهذیب*، ۴۵۱/۷). با توجه به اینکه به گفتهٔ طبری (۵۳/۴) وی در ۱۷ق / ۶۳۸م همراه پدرش سعدبن ابی‌وقاص در فتح عراق شرکت داشته و آن زمان نوجوان بوده و حتی از طرف پدرش مأمور فتح رأس‌العین گردیده است، باید قول اول در تولد وی درست باشد. ابن‌سعد از پدر خود سعد (عجلی، ۳۵۷) و ابوسعید خدری روایت کرده است (ابن‌حجر، *تهذیب*، ۴۵۰/۷)، و کسانی چون ابراهیم پسر وی، ابوبکر بن حفص نوهٔ او، ابوالخطاب بصری، قتادة‌بن دعامهٔ سدوسی، محمدبن مسلم بن شهاب زهری، ابواسحاق سبیعی همدانی، عمروبن عبدالله از او روایت کرده‌اند (ابن ابی‌حاتم، ۱۱۱/۳؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، همانجا). عجلی او را در شمار ثقات آورده است (همانجا)، اما ابن ابی‌حاتم رازی (۱۱۱/۳ ـ ۱۱۲) نقل می‌کند که یحیی‌بن معین گفته است: چگونه می‌توان قاتل حسین‌بن علی (ع) را ثقه دانست؟ ابن‌حجر ضمن اینکه در *تقریب* (۵۶/۲) او را «صدوق» شمرده، در *تهذیب* (۴۵۱/۷) نوشته است که محدثانی که از عمربن‌سعد روایت نقل می‌کرده‌اند مورد اعتراض دیگر راویان قرار می‌گرفته‌اند. وی در ۳۷ق / ۶۵۷م، زمانی که داستان حکمیت میان علی (ع) و معاویه‌بن ابی‌سفیان در دومة الجندل اتفاق افتاد، در آنجا بود و پس از مشاهدهٔ اختلافات میان سران سپاه علی (ع) و معاویه، نزد پدرش رفت و او را تشویق به ادعای خلافت کرد، اما پدرش نپذیرفت (طبری، ۶۷/۵). در ۵۱ق / ۶۷۱م به درخواست ابن‌زیاد به همراه کسان دیگری بر ضد حجربن عدی گواهی داد که حجر به فتنه‌انگیزی برخاسته و کافر شده است. این گواهی دستاویزی برای معاویه شد تا حجر و یارانش را در مرج عذراء به شهادت برساند (همو، ۲۶۹/۵، ۲۷۲ ـ ۲۷۶). خوارزمی به نقل از ابن‌اعثم کوفی (در تاریخ موجود ابن اعثم این موضوع وجود ندارد، گویا نسخه‌ای که در اختیار خوارزمی بوده با نسخه‌های موجود اختلاف داشته است) می‌گوید هنگامی که حسین‌بن علی (ع) به علت خودداری از بیعت با یزیدبن معاویه از مدینه مهاجرت کرد و به مکه پناه برد، عمربن سعد امیر (یا شاید امیر الحاج) مکه بود. و چون تمایل و استقبال حجاج خانه خدا را از حسین (ع) مشاهده کرد به مدینه رفت و برای یزید نامه نوشت و او را از آمدن حسین (ع) به مکه آگاه ساخت (۱۹۰/۱). در ۶۰ق / ۶۸۰م آنگاه که مسلم‌بن عقیل نمایندهٔ امام حسین (ع) به کوفه رفت تا از مردم به نفع امام بیعت بگیرد، ابن‌سعد نیز چون برخی از اشراف کوفه به یزید نامه نوشت و توصیه کرد که اگر می‌خواهد کوفه از دستش خارج نشود، نعمان‌بن بشیر حاکم وقت کوفه را برکنار سازد (طبری، ۳۵۶/۵). مسلم‌بن عقیل پس از آنکه به دستور عُبیدالله‌بن زیاد دستگیر شد در مجلس عبیدالله، پنهان از دیگران به عمربن سعد وصیت کرد، اما ابن‌سعد وصیت مسلم را برای عبیدالله بازگو کرد و به مسلم خیانت ورزید (دینوری، ۲۴۱). شهرت ابن‌سعد در تاریخ اسلام بیشتر به دلیل شرکت وی در واقعهٔ خونین کربلاست که در آن امام حسین (ع) و یارانش شهید شدند. این حادثه ابن‌سعد را جزء چهره‌های منفور تاریخ درآورد.

پس از آمدن عُبیدالله‌بن زیاد به کوفه، ابن‌سعد که به حکومت ری و دَسْتَبی (معرب دشتپی، دشتی پهناور میان ری و همدان که بعدها به قزوین ملحق گردید: ابن‌فقیه، ۲۸۲ ـ ۲۸۳) منصوب و به سرکوبی شورش دیلمیان مأمور شده بود (همو، ۲۵۳) با ۴۰۰۰ سپاهی در بیرون

کوفه اردو زده و آماده حرکت به سوی ری بود، اما خبر حرکت امام حسین (ع) به سوی کوفه، عبیدالله‌بن زیاد را واداشت تا ابن‌سعد را برای مقابله با امام به کربلا بفرستد. وی ابتدا از این کار سرباز زد، اما وقتی عبیدالله‌بن زیاد او را تهدید کرد که یا باید به مقابله با حسین (ع) برود و یا فرمان حکومت را بازپس دهد، ابن‌سعد مأموریت جدید را پذیرفت و با سپاهیان تحت امر خود (بلاذری، ۱۷۶/۳ ـ ۱۷۷) به سوی کربلا حرکت کرد و روز جمعه دوم یا سوم محرم‌الحرام ۶۱ق / ۶۸۰م وارد کربلا شد و قرة‌بن قیس حنظلی را به نزد امام حسین (ع) فرستاد تا از امام بپرسد که برای چه به عراق آمده است؟ امام در جواب پاسخ داد که مردم کوفه از من دعوت کرده‌اند، از این روی به عراق آمده‌ام، حال اگر نمی‌خواهند برمی‌گردم. ابن‌سعد پاسخ امام را به عبیدالله نوشت، اما اطرافیان عبیدالله مانند شمربن ذی‌الجوشن و دیگران که طرفدار جنگ با امام حسین (ع) بودند، عبیدالله را از نشان دادن نرمش در مقابل امام منع کردند و عبیدالله برای ابن‌سعد که ابتدا می‌خواست این موضوع را با صلح فیصله دهد، نوشت که یا با حسین (ع) جنگ کند و یا فرماندهی سپاه کوفه را به شمربن ذی‌الجوشن واگذارد (همو، ۱۷۷/۳ ـ ۱۸۷، ۴۱۱ ـ ۴۱۵؛ طبری، ۴۰۹/۵ ـ ۴۱۷؛ مفید، ۴۳۴ ـ ۴۳۹)، اما ابن‌سعد در پاسخ این نامه به شمر گفت که او خود امیر سپاه خواهد بود و با حسین (ع) جنگ خواهد کرد. آنگاه برای آنکه نشان دهد در عزم خود در جنگ با امام راسخ است، نخستین تیر را به سوی حسین (ع) و یارانش رها کرد (طبرسی، ۲۳۹). او پس از شهادت امام حسین (ع) و یارانش دستور داد که بر بدن آنان اسب بتازند (بلاذری، ۲۰۴/۳) و در ۱۲ محرم‌الحرام پس از دفن اجساد کشته‌های سپاه خود با خاندان حسین (ع) که اسیر شده بودند به سوی کوفه حرکت کرد (همو، ۲۰۶/۳ ـ ۲۰۷) و هنگامی که به نزد عبیدالله ابن زیاد به کوفه رفت عبیدالله از او خواست تا نامهٔ وی را پس بدهد. ابن‌سعد گفت آن نامه از بین رفته است و عبیدالله گفت که آن را از تو خواهم گرفت (طبری، ۴۶۷/۵). ابن‌سعد که دیگر دستش از همه جا کوتاه شده بود حالت خویش را چنین وصف کرده است: هیچ کس بدتر از من به خانهٔ خویش بازنگشت، زیرا از امیری فاجر و ظالم اطاعت کرده و عدالت را پایمال و قرابت را قطع کرده‌ام (بلاذری، ۲۱۱/۳). ابن‌سعد به هنگام قیام سلیمان‌بن صُرَد خزاعی کوفی به خونخواهی از قاتلان امام حسین (ع) در ۶۵ق / ۶۸۴م از بیم کشته شدن به دست مردم شبها در دارالاماره می‌خوابید (طبری، ۵۸۷/۵) و آنگاه که مختاربن ابی‌عُبیدهٔ ثقفی در ۶۶ق / ۶۸۵م به خونخواهی آن حضرت قیام کرد و بر کوفه مسلط شد همراه با محمدبن اشعث که او نیز از شرکت‌کنندگان اصلی جنگ کربلا بود، فرار کرد (دینوری، ۲۹۸)، اما به وقت خروج مردم کوفه بر ضد مختار، به کوفه بازگشت و با دیگر سران مخالف مختار، رهبری مردم را به دست گرفت، ولی با شکست کوفیان بار دیگر از کوفه گریخت و به سوی بصره حرکت کرد تا بـه مُصعب‌بن زبیر پناهنده شود. مختار یکی از فرماندهان خود را به نام ابوقلوص شبامی به تعقیب آنان فرستاد. وی ابن‌سعد را دستگیر کرده به نزد مختار آورد و ابن‌سعد و پسرش حفص که او نیز در مجلس مختار بود به دستور مختار کشته شدند و وی پس از آتش زدن بدن آنان سرهای آن دو را برای محمدبن حنفیه به مدینه فرستاد (همو، ۳۰۰ ـ ۳۰۱؛ یعقوبی، ۲۵۹/۲)، اما در روایتی دیگر آمده است که ابتدا مختار، ابن‌سعد را به شفاعت عبدالله‌بن جَعدة بن هُبیرهٔ مخزومی امان داد (خوارزمی، ۲۲۰/۲)، زیرا خواهر مختار یا به قولی دختر مختار همسر عمربن سعد بود (همانجا)، اماّ پس از اعتراض محمدبن حنفیه به مختار وی به یکی از فرماندهان سپاه خویش دستور داد تا ابن‌سعد را در خانه‌اش دستگیر کرده سر از تنش برگیرد. چون سر عمر را به مجلس مختار آوردند، پسر وی حفص را که نزد مختار بود، نیز به قتل رساندند (ابن‌عبدربه، ۴۰۴/۴ ـ ۴۰۵).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌حجر، احمد بن علی، *تقریب‌التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ همو، *تهذیب‌التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق / ۱۹۰۷م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *عقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌فقیه، احمدبن محمد، *مختصرالبلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق / ۱۸۸۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب‌الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ خوارزمی، موفق‌بن احمد، *مقتل‌الحسین*، به کوشش محمد السماوی، قم، ۱۳۷۶ق / ۱۹۵۷م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *اعلام‌الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ مفید، محمدبن محمد، *ارشاد*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ یعقوبی، احمدبن واضح، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق.

علی رفیعی

اِبْنِ سَعْدان، ابوجعفر، محمد ضَریر (۱۶۱ ـ ۲۳۱ ق/۷۷۸ ـ ۸۴۶ م)، قاری و نحوی نابینا. وی در بغداد زاده شد و همانجا مسکن گزید. در نحو پیرو مکتب کوفه بود و از همراهان و همنشینان کسایی به شمار می آمد و در مجالس بحث وی شرکت می‌جست و نیز در قضیهٔ معروف «زنبوریه» که موضوع بحث و اختلاف میان سیبویه و کسایی بود، دخالتی داشت. با این حال او را از اصحاب ابوزکریا فَرّاء شمرده‌اند (زبیدی، ۶۹ ـ ۷۰).

ابن سعدان در علم قرائات تبحر داشت و قرآن را ابتدا به قرائت حمزه می‌خواند، سپس برای خود قرائت خاصی برگزید، اما به قول ابن ندیم (ص ۷۶) سرانجام این دو قرائت را در هم آمیخت و تمایز بین اصل و فرع را از دست داد.

ابن ندیم از او به عنوان معلم عامهٔ مردم یاد کرده است. خطیب بغدادی (۳۲۴/۵) و نیز یمانی (ص ۳۱۴) او را ثقه دانسته است، اما به گفتهٔ ابوعمرو دانی گاهی وی به نام کسایی تدلیس می‌کرد (ابن جزری، ۱۴۳/۲). بعضی از متأخرین مانند حسن صدر (ص ۳۴۵) او را از علمای شیعه در علوم قرآن دانسته‌اند (قس: امین، ۳۴۱/۹؛ مدرس، ۵۶۳/۷). صدر سبب این نسبت را آمدن نام ابن سعدان ذیل قراء شیعه

در *الفهرست* ابن ندیم ذکر کرده است، ولی در این کتاب چنین چیزی دیده نشد. در هر حال معلوم نیست که وی از چه روی به تشیع منسوب شده است.

ابن سعدان قرائت را از یحیی بن مبارک یزیدی، اسحاق بن محمد مُسَیّبی، معلی بن منصور و دیگران آموخت. برخی گویند که وی قرائتهای مختلف را از قراء مکه، مدینه، شام، کوفه و بصره فرا گرفت (یاقوت، ۲۰۲/۱۸؛ ذهبی، ۱۷۷/۱؛ ابن جزری، همانجا) و از استادانی چون عبدالله بن ادریس، ابو معاویه ضریر، ابو تمیله یحیی بن واضح، مسیب بن شریک، عبدالعزیز بن ابان و غیره مطالب ادبی و حدیث روایت کرد (خطیب بغدادی، همانجا).

از شاگردان برجستهٔ وی در قرائت می‌توان از محمد بن احمد بن واصل نام برد (یاقوت، همانجا). محمد بن سعد واقدی، عبدالله بن احمد بن حنبل، ابن مرزبان نیز از او حدیث روایت کرده‌اند (خطیب بغدادی، ابن جزری، همانجاها؛ ذهبی، ۷۷/۱، ۱۷۸).

چند کتاب به ابن سعدان نسبت داده‌اند که همه در علم قرائت و نحو است. ابـن ندیم (صص ۷۶، ۸۷) فهرست آنهـا را چنین آورده است: ۱. *القراءات*،که کتابی بزرگ بوده است؛ ۲. *مختصر النحو* یا *المختصر فی النحو*،که در مآخذ بعد از ابن ندیم به شکلهای دیگری آمده است (نک: خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۱۷)، ۳. *الحدود*،که همانند حدود فراء بود و مردم چندان رغبتی به آن نداشته‌اند. ابن ندیم در جای دیگر (ص ۳۸) کتاب *الوقف و الأبتداء* را به مؤلفی موسوم به ابن سعدان نسبت می‌دهد که شاید همین ابن سعدان باشد. ابن جزری (همانجا) وی را مؤلف کتاب *الجامع* و کتاب *المجرد* دانسته که محتمل است همان کتاب *القراءات* وی باشد، زیرا *الجامع* در علم قرائت معمولاً به کتابی گفته می‌شود که مؤلف آن قرائتهای گوناگون را گرد آورده باشد، در حالی که *المجرد* معمولاً شامل یک قرائت خاص است.

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن محمد، *طبقات النحاة و اللغويين*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد ابن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحويين و اللغويين*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ذهبی، محمد ابن احمد، *معرفة القراء الكبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ صدر، حسن، *تأسيس الشيعة*،عراق، شرکة النشر و الطباعة العراقیة المحدودة؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، *ادباء*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعيين فی تراجم النحاة و اللغويين*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م.

احمد بادکوبه هزاره

اِبْنِ سَعْدان، ابوعبدالله حسین‌بن احمد (مق ربیع‌الاول ۳۷۵ / ژوئیهٔ ۹۸۵)، دیوانسالار و وزیر صمصام الدولهٔ بویهی. از جزئیات زندگی ابن‌سعدان و چگونگی ورود او به دستگاه دولت آل بویه اطلاعی در دست نیست. هندوشاه ظاهراً تنها کسی است که از تولد او به سال ۳۳۷ ق / ۹۴۸م در شیراز یاد کرده است (ص ۲۴۶). در منابع بررسی شده، نخستین بار در وقایع ۳۶۹ ق / ۹۸۰م از او به عنوان یکی از دو عارض الجیش (بازرس نظامی و مأمور رسیدگی به مقرری و عرضهٔ لشکریان به امیر) عضدالدولهٔ بویهی (ابوشجاع، ۴۰) که سپاه به دفع کردان به میبین می‌برد، سخن رفته است (همو، ۹؛ قس: مارگلیوث، II/382). به نظر می‌رسد که ابن‌سعدان در اواخر روزگار عضدالدوله، منصب مهم‌تری داشته و به امیر بسیار نزدیک بوده است، زیرا در آزادی ابواسحاق صابی از زندان عضدالدوله، در ۳۷۱ ق کوشید (ابوشجاع، ۲۴) و در جای دیگر خشم امیر را نسبت به قاضی تنوخی (تنوخی، ۹۶/۴، ۹۷) خاموش کرد. همچنین در نخستین روز پس از مرگ عضدالدوله در شوال ۳۷۲ که ابوالریان احمدبن محمد، از دیوانسالاران امیر توقیف شد و ابن‌سعدان همهٔ مشاغل او را خود بر عهده گرفت (ابوشجاع، ۷۸)، از او به مثابهٔ مردی با حشمت و دستگاه و حاجب یاد شده است (همو، ۳۹). گویا ابن‌سعدان از جمله کسانی بود که مرگ عضدالدوله را یک چند پنهان داشتند تا پسر او ابوکالیجار مرزبان را بـا لقب صمصام‌الـدوله بـر تخت نشاندند (همو، ۷۸). صمصام‌الدوله چون امارت یافت، ابن‌سعدان را به وزارت برداشت. او در منصب جدید، روی از مردم می‌پوشانید، ولی دست به بخشش و اسراف گشود و بر مقرری کارگزاران دولت، مالیاتی معادل ده درصد درآمد آنها وضع کرد و درآمدها را به تجمل‌خواهی مصروف داشت (ابوشجاع، ۸۵)، چندان که قوت روزانهٔ مردم رو به گرانی نهاد و غله گران شد و خزاین تهی گشت و کارها از قاعده بیفتاد (هندوشاه، همانجا). از این رو مردم بر آشفتند و زورق او را سنگسار کردند و خواستند به خانه‌اش هجوم برند که صمصام‌الدوله آنان را مانع آمد (ابوشجاع، همانجا؛ قس: ابوحیان، *الامتاع*، ۲۶/۲).

از وقایع مهم روزگار ابن‌سعدان، بازگشت مجدد فخرالدوله به پایمردی صاحب‌بن عباد به حکومت بود و ابن‌سعدان نیز در اصلاح کار میان فخرالدوله و صمصام‌الدوله کوشید تا خلیفه خلعت و منشور و رایت برای وی فرستاد و خود شخصی به نام ابوموسی یا محمدبن موسی را به رسالت نزد فخرالدوله گسیل داشت (نک: آل بویه، هـ د؛ ابن جوزی، ۱۲۳/۷؛ مارگلیوث، II/387). در این میان حسین‌بن دوستک معروف به باد از اکراد حمیدیه، موصل را تسخیر کرد و فتح بغداد در سر می‌پرورانید. صمصام‌الدوله به رایزنی با ابن‌سعدان، لشکری به سرداری زیاربن شهراکویه بدان سوی فـرستاد و او در صفر سال ۳۷۴ باد را درهم شکست. چنین می‌نماید که نامهٔ ابن سعدان به فخرالدوله به انشای صابی دربارهٔ همین فتح بوده است، نیز مقارن همین پیروزی بود که وزیر حکومت دیاربکر را به سعدالدولهٔ حمدانی داد (ابن خلدون، ۴(۳)/۵۳۸ ـ ۵۳۹؛ قلقشندی، ۱۳۷).

در اواخر سال ۳۷۴ ق، ابن‌سعدان کوشید تا پدر خود ابونصر احمد را به جای ابوالحسن علی‌بن احمد عمانی، کاتب مادر صمصام الدوله که در گذشته بود، به کار بر گمارد، اما ابوالقاسم عبدالعزیزبن یوسف از دیوانسالاران معروف و رئیس دیوان رسایل عضدالدوله، که از پیش

با ابن‌سعدان دشمنی داشت و وزیر خود نزد ابوحیان از این دشمنی سخن گفته بود (*الامتاع*، همانجا)، به سعایت برخاست و صمصام الدوله را از این کار که به گفتهٔ او موجب می‌شد همهٔ کارها به دست ابن‌سعدان و پدرش افتد، سخت برحذر داشت (ابوشجاع، ۱۰۲، ۱۰۳). در پی همین سعایتها و کوششهای مادرِ صمصام الدوله بود که به دستور صمصام‌الدوله، وزیر و برخی از یاران او را دستگیر کردند و به زندان افکندند و امیر بویهی، ابوالقاسم‌بن یوسف و ابوالحسن‌بن برمویه را در یک زمان به وزارت برداشت (همانجا). در این میان اسفاربن کردویه بر صمصام‌الدوله شورید و لشکریان را به اطاعت از شرف‌الدوله خواند (ابن‌اثیر، ۴۱/۹). ابوالقاسم‌بن یوسف که هنوز با ابن‌سعدان کینه می‌ورزید، فرصت را غنیمت شمرد و وزیر معزول را متهم کرد که شورش اسفار به تدبیر و اشارهٔ او بوده است. بدین ترتیب بلافاصله پس از شکست اسفار، به دستور صمصام الدوله، سر ابن سعدان رااز تن جداکردند(ابوشجاع، ۱۰۶، ۱۰۷) و به دجله افکندند (هندوشاه، همانجا).

روزگار وزارت ابن‌سعدان اگر چه چندان نپایید و همچون بیشتر وزیرانِ آل بویهٔ بغداد فرجامی شوم داشت، اما به سبب حمایت این وزیر از دانشمندان معاصر خود و مباحثات علمی با برخی از آنان، اهمیت خاصی یافته است. در حالی که هندوشاه در یک جا او را کاتبی ماهر شمرده که در حساب نیز مهارت تمام داشت (همانجا)، در جای دیگر آشکارا بیزاری خود را از ابن‌سعدان به شکل مبالغه‌آمیزی نشان داده است که «این مرد هیچ فضیلت نداشت و همه شر و بهتان و سوء خلق بود و به توسل شر به وزارت رسید» (ص ۲۴۷)؛ ولی ابوحیان توحیدی او را بسیار ستوده (*الامتاع*، ۲۱/۱، ۲۲، ۲۰۹/۳ ـ ۲۱۰) و صاحب‌بن عباد وزیر نامدار رکن‌الدوله او را به بخشندگی و آزادمنشی توصیف کرده (ابوحیان، *اخلاق الوزیرین*، ۳۱۳؛ قس: همو، *مثالب الوزیرین*، ۲۰۸)، و ابوالوفای بوزجانی ریاضی‌دان مشهور عصر و از ندیمان ابن‌سعدان، او را وزیری خوانده که دولت به نظر و امر و نهی او نیازمند است (همو، *الامتاع*، ۵/۱). این ابوالوفا (با ابوالوفا طاهربن محمد، از امیران دولت آل بویه که ابن سعدان پس از مرگ عضدالدوله به قتل وی فرمان داد، نباید اشتباه شود: صابی، ۲۱۷) که ابوحیان از او با عنوان «الشیخ» یاد کرده (*الامتاع*، ۲/۱، ۵۰، ۵۱؛ قس: مارگلیوث، II/381) از نزدیکان ابوحیان و هم از دانشمندانی بود که با ابن‌سعدان، قبل از وزارتش دوستی داشت و همو بود که ابوحیان را به «ابوعبدالله عارض» (= ابن سعدان: ابوشجاع، ۴۰) نزدیک کرد. ابن‌سعدان در ۳۷۰ ق از ابوحیان خواست کتاب *الحیوان* جاحظ را برای او کتابت کند (*الامتاع*، ۵/۱). سپس نیز در ۳۷۱ ق ابوحیان کتاب *الصداقة و الصدیق* (صص ۹ ـ ۱۰) را به درخواست ابن‌سعدان برای او نوشت (قس: امین، ۱/ «و»). ابن‌سعدان چون به وزارت نشست، دانشمندان بزرگی چون ابوعلی عیسی‌بن زرعه فیلسوف و منطقی، ابوالخیر خمار پزشک، ابوعلی‌بن سمح منطقی، ابوعلی مسکویهٔ مورخ، یحیی‌بن عدی فیلسوف و منطقی، ابوالوفای بوزجانی ریاضی‌دان و گروه دیگر را گرد خود فراهم آورد و با آنها مجلسها می‌ساخت و به بحث و مناظره می‌پرداخت (ابوحیان، *الامتاع*، ۳۱/۱ ـ ۳۲). او خود به برپایی این انجمنها فخر می‌فروخت و دانشمندان و یاران فرزانهٔ مجالس صاحب‌بن عباد و ابن عمید و مهلبی، وزیران نامدار بویهیان را در مقایسهٔ با آن به چیزی نمی‌گرفت (همو، *الصداقة والصدیق*، ۸۳). ابن‌سعدان خاصه با ابوحیان توحیدی انس داشت و شبها با او در ابواب مختلف ادب و لغت و فلسفه و الهیات و اخلاق، که خود در آن دانشها اطلاعات بسیار داشت و این معنی از پرسشهای او از ابوحیان آشکار است، به گفت‌وگو می‌پرداخت. ابوحیان شرح این گفت‌وگوها و مباحثات شبانه را در کتاب مشهور *الامتاع و المؤانسة* که آن را به ۴۰ شب تقسیم کرده، گرد آورده است. این مباحثات بدین طریق بود که وزیر مسأله‌ای مطرح می‌کرد و ابوحیان به درخواست وزیر به صراحت و خاطری آسوده به پاسخ می‌پرداخت (*الامتاع*، ۱۹/۱) و در ضمن پاسخ، پرسشهای دیگر پیش می‌آمد و به همین روش در مباحث مختلف گفت‌وگو می‌شد. در پایان بیشتر شبها، ابن‌سعدان از ابوحیان می‌خواست لطیفه یا سخن نغزی که خود آن را «ملحة الوداع» یا «خاتمة المجلس» می‌نامید، بگوید. گاه نیز از ابوحیان می‌خواست که پاسخ مسألهٔ مطرح شده را طی نامه‌ای برای او تمام کند، یا در موضوعی رساله‌ای بنویسد ودر مجلس آینده بخواند (*الامتاع*، جم). چنانکه از مقدمهٔ ابوحیان بر این کتاب بر می‌آید، وی آن را به خواهش ابوالوفای بوزجانی گرد آورد (همان، ۲/۱، ۱۲، ۱۳، ۵۰، ۵۱)، اما معلوم نیست که چرا ابن قفطی نگارش آن را به درخواست ابوسلیمان منطقی که ابوحیان از شاگردان و اصحاب او بوده، دانسته است (ص ۲۸۳).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکما*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، دمشق، ۱۹۶۵م؛ همو، *الامتاع والمؤانسة*، به‌کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، *الصداقة والصدیق*، به کوشش علی متولی صلاح، قاهره، ۱۹۷۲م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ ابوشجاع روذ راوری، ظهیرالدین، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶م؛ امین، احمد، مقدمهٔ *الامتاع* (نک: ابوحیان توحیدی در همین مآخذ)؛ تنوخی، محسّن‌بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبودالشالجی، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ صابی، محمدبن هلال، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح الاشتر، فاس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ هندوشاه‌بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:
Margoliouth, D.S., "Some Extracts from the Kitab al-Imtāʿ wal-Muʾānasah of Abū Hayyān Tauḥīdī", *Islamica*, Leipzig, 1926.

صادق سجادی

اِبْنِ سُعُود، نک: آل سعود.

اِبْنِ سعید، نک: یحیی بن سعید.

اِبْنِ سَعیدِ مَغْرِبی، نورالدین ابوالحسن علی بن ابو عُمران

موسی بن محمد بن عبدالملک ابن سعید العَنْسی مَذْحِجی غَرناطی قَلعی (۶۱۰ ـ ۶۸۵ ق/۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۶ م)، ادیب، شاعر، تاریخ‌نگار، جهانگرد و جغرافی‌نویس اندلسی. وی را به جهت انتساب به صحابی معروف عمّار یاسر عَمّاری نیز گفته‌اند (ابن فضل‌الله، ۳۸۲/۸؛ زبیدی، ذیل ماده «عمر»)، هرچند در بعضی از مآخذ این نسبت را غُماری (مثلاً صفدی، ۲۵۳/۲۲؛ ابن رافع، ۱۴۵) و گاه عمادی (حاجی خلیفه، چ. فلوگل، ۵۲۴/۳) ضبط کرده‌اند.

نسبت قَلعی ابن سعید به سبب زاده شدن او در قلعهٔ بنی سعید، نزدیکی غرناطه، یا اقامت خاندان او از زمانهای دور در آن مکان بوده است (نک: ابن فضل‌الله، ۳۸۲/۸؛ پتیرون، 3-2).

نخستین کس از نیاکان ابن سعید که در قلعهٔ مذکور اقامت گزید عبدالله بن سعید بن عمار، فرمانده جند یمنی دمشق بود که با استفاده از آشفتگی اوضاع اندلس بر قلعهٔ اَسْطَلیر در منطقهٔ غرناطه چیره شد و استقلال آن را اعلام کرد تا به دستور عبدالرحمن بن معاویه (حک ۱۳۸ ـ ۱۷۲ ق/ ۷۵۶ ـ ۷۸۸ م) کشته شد (پتیرون، 5-4؛ عبادی ۴۱ ـ ۴۲). از آنگاه باز اخلاف عبدالله بر آن مکان استوار حکمروایی داشتند و آن قلعه به قلعهٔ بنی یَحْصُب (از نام قبیلهٔ یمنی) یا بنی سعید معروف شد و اکنون آلکالا لارئال[1] نام دارد (عبادی، همانجا؛ EI²). از این دودمان مردان قلم و شمشیر چندی برخاستند (برای مشاهیر بنی سعید، نک: پتیرون، 14-4؛ عبادی ۴۹ ـ ۶۶). ظاهراً او تنها فرزند خاندان بود و از کمال توجه پدر در تربیت و تعلیم برخوردار شد، به قسمی که از آغاز جوانی شعر می‌سرود و در آن سن، شاعری از او شگفت می‌نمود (ابن خطیب، ۱۵۴/۴). از کودکی با مناقب خانواده آشنا و در مجالس پدر حاضر می‌شد (عبادی، ۶۹). در غالب سفرهای پدرش همراه او بود و به این ترتیب بسیاری از مناطق اندلس را دید و با بزرگان علم و ادب آن سامان آشنا شد (همو، ۷۷ ـ ۸۹). ابن سعید در ۶۳۱ ق جای پدر را در حکومت جزیرة الخضراء گرفت (ابن خلیل، ۲). به علت تبدل سریع اوضاع در اندلس آن روزگار، ابوالحسن نیز ناگزیر با فواصل کوتاه موضع سیاسی خود را عوض می‌کرد و گاه، به رسم روزگار، حتی به تهنیت قاتل ممدوح پیشین خود برمی‌خاست (قاضی، ۱۴). پس از فوت متوکل بن هود (۶۳۵ ق/ ۱۲۳۷ م) تحمل وضع موجود در اندلس بر ابوالحسن و پدرش دشوار شد. از این رو آن دو نیز مانند بسیاری از اهل علم و قلم اندلس در آن زمان به آن سوی دریا در جنوب یعنی به مغرب رفتند (عنان، ۴۵۳). این سفر در ۶۳۶ ق صورت گرفت. شاید پیش از این، در سالهای میان ۶۲۷ و ۶۲۹ ق ابوالحسن از سَبته دیدن کرده بود (عبادی، ۸۹ ـ ۹۰). آن دو ۳ سال در قسمتهای مختلف مغرب (مراکش)، مغرب میانی (الجزایر) و افریقیه (تونس) به‌سربردند. در تونس، ابوالحسن به دربار ابوزکریا یحیی اول حَفصی (حک ۶۲۵ ـ ۶۴۷ ق/ ۱۲۲۸ ـ ۱۲۴۹ م) پیوست و از نزدیکان سلطان شد و منصب قرائت مظالم یافت (همو، ۹۳ ـ ۹۴). ظاهراً در آن هنگام پدر او موسی هم در خدمت والی سبته، پسر ابوزکریا بود و ابوعبدالله محمد بن حسین، نوهٔ عموی ابوالحسن (نک: پتیرون، 7-6) از نزدیکان سلطان تونس شمرده می‌شد. بدگویی عده‌ای از حاسدان، که گویا ابو عبدالله نیز از زمرهٔ آنان بود، موجب گردید که پدر و پسر هر دو از مناصب خود برکنار شوند (عبادی، همانجا) و راه مشرق پیش گیرند. آن دو در ربیع‌الاول ۶۳۹ در اسکندریه بودند. موسی برای تدارک سفر حج در اسکندریه ماند، که در آن سال موفق به این امر نشد (همو، ۹۸ ـ ۹۹)، امّاابوالحسن به قاهره رفت و در آنجا بود تا از درگذشت پدر در اسکندریه (شوال ۶۴۰) آگاهی یافت و برای عزای او به اسکندریه آمد (ابن سعید، *المغرب*، ۱۷۲/۲؛ قاضی، ۱۴). موسی هنگام حرکت پسرش به قاهره وصیت نامه‌ای به نظم و نثر برای وی نوشته و در آن، با استفاده از دانش و تجربهٔ خود، بهترین صفات اخلاقی لازم و رفتار مطلوب را به فرزندش توصیه کرده بود تا در غربت راهنمای او باشد (مقری، ۳۵۲ ـ ۳۶۱). در بعضی مآخذ متأخر این وصیت‌نامه را اشتباهاً به خود ابوالحسن نسبت داده‌اند که گویا برای پسرش نوشته است (قمی، ۶۲؛ مدرس، ۵۶۴/۷). به موسی کتابی به نام *واجب الادب* که تلخیصی است از *تاریخ* رقیق قیروانی و یک معجم در تراجم نسبت داده‌اند (پتیرون، 14). ابوالحسن از معجم پدرش نقل کرده است (مقری، ۱۳۰/۳).

ابن سعید در ۶۴۰ ق مجدداً به قاهره بازگشت (ابن سعید، *المغرب*، ۱۷۱/۲). او که آوازه‌اش پیشاپیش به مصر رسیده بود، خواه به علت اشتهار خود به شعر و نویسندگی یا بر اثر معروفیت پدر و خانواده‌اش، در محافل علمی و ادبی قاهره به خوبی پذیرفته شد و به زودی پیوندهای دوستی بسیاری با مشاهیر عصر در آن سرزمین بر قرار کرد که جمال‌الدین ابوالحسن جزّار مصری (د ۶۷۹ ق)، ابن مطروح (د ۶۵۴ ق) و بهاء زُهیر (د ۶۵۶ ق) از آن جمله بودند (ابن خطیب، ۱۵۵/۴). اگرچه ابن سعید به دربار سلطان مصر الملک الصالح نجم‌الدین ایوب (حک ۶۳۷ ـ ۶۴۷ ق/ ۱۲۴۰ ـ ۱۲۴۹ م) نپیوست، اما با مشاور و نایب سلطان در شام، جمال‌الدین احمدبن موسی بن یَغمور (د ۶۷۳ ق) شاعر معروف مصری مأنوس شد (ابن خطیب، ۱۵۵/۴؛ ابن‌هُذیل، ۱۹۶؛ ابن سعید، *رایات*، ۳۲). ابن سعید تا ۶۴۴ ق در مصر ماند. در این سال او با کمال‌الدین عمر مشهور به ابن عدیم که از سوی الملک الناصر یوسف حکمران ایوبی حلب (حک ۶۳۴ ـ ۶۵۸ ق/ ۱۲۳۷ ـ ۱۲۶۰ م) برای سفارت به قاهره آمده بود، آشنا شد. شیفتگی آن دو نسبت به یکدیگر موجب شد که وقتی ابن عدیم به حلب بازگشت، ابن سعید هم به همراه او رفت. ابن عدیم ابن سعید را به الناصر معرفی کرد (ابن سعید، *المغرب*، ۱۷۱/۲، ۱۷۲؛ ابن خطیب، همانجا). ظرافت در سخن، شعر شناسی و آواز خوش ابن سعید ناصر را خوش آمد و او را لقب «بلبل» داد (همو، ۱۵۷/۴) و ابن سعید چندین کتاب خود را به نام این سلطان کرد (عبادی، ۱۱۱). او سه سال در ملازمت دربار حلب

---

1. Alcalá la Real

ماند (قاضی، ۱۵) و با بزرگان علم و ادب آن خطه دیدار کرد (ابن خطیب، ۱۵۷/۴). از آن جا به دمشق رفت و به مجلس انس الملک المعظم توران شاه (حک ۶۴۷ ـ ۶۴۸ ق) پسر سلطان مصر درآمد. در اواخر ۶۴۸ ق از دمشق به موصل و بغداد رفت و تا نواحی بصره و در ایران تا أرَّجان (در غرب فارس و نزدیک بهبهان) سفر کرد (همانجا؛ عیادی، ۱۱۲ ـ ۱۱۵). شاید یکی از انگیزه‌های او به سفر در مشرق و دیدار دوردستهای آن، افزون بر نیاز به گردآوری اطلاعات لازم برای تدوین تاریخ ادبی مشرق (EI^2) و نیز توصیفهای گیرای مشرق دیدگانی چون ابوالعباس احمد بن مُفَرِّج اشبیلی معروف به ابن رومیه (د ۶۳۱ ق)، که آرزوی دیدار آن سرزمینها را در ابن سعید جوان برمی‌انگیخت (ابن خلیل، ۱۸۱)، پیشینهٔ چنین سفری در خانوادهٔ او بوده باشد. در واقع، عموی ابوالحسن، عبدالرحمن بن محمد در پی سفر حج به شام و عراق و ایران تا بخارا رفته و به هنگام استیلای مغول بر آن شهر در ۶۱۶ ق/ ۱۲۲۰ م کشته شده بود (پتیرون، 12-11). ابن سعید از عراق به دمشق و حلب رفت و از آنجا عزم سفر حج کرد و پس از ادای فریضه به حلب بازگشت (عیادی، ۱۲۱ ـ ۱۲۴). او آنگاه در ۶۵۲ ق/ ۱۲۵۵ م به افریقیه در مغرب مراجعت کرد (ابن خطیب، ۱۵۷/۴ ـ ۱۵۸) و به این ترتیب مرحلهٔ نخست سفر مشرق ابن سعید پایان یافت. به گفتهٔ خود وی، او گاه در جامهٔ توانگران و گاه در خرقهٔ درویشان سفر می‌کرد (ابن خلیل، ۲). در ترتیب و تاریخ سفرهای او پس از اقامت در مصر تشویش و اختلاف وجود دارد. از میان رفتن بسیاری از نوشته‌های خود ابن سعید، بازسازی درست و دقیق این جابه‌جاییها را ناممکن می‌سازد. در مآخذ کهن این سفرها را یکسان ذکر نکرده‌اند.

در بعضی مراجع آمده است که ابن سعید از مصر به عراق رفت و از آنجا به شام آمد (مثلاً نک: صفدی، ۲۵۳/۲۴؛ ابن رافع، ۱۴۵؛ ابن تغری بردی، ۳۵۲/۴). این روایت در نوشته‌های متأخران نیز دیده می‌شود (نک: EI^2؛ عربی، ۱۲؛ بستانی *ف*). با توجه به تصریح ابن سعید به ملاقات با کِتانی قادسی در بیت‌المقدس در ۶۴۳ ق (ابن خلیل، ۲۱۳) گمان می‌رود که وی پیش از رفتن به حلب به همراه ابن عدیم، سفری به نواحی شام داشته است (عیادی، ۱۲۴). به همین گونه، بعضی مآخذ سفر حج و بازگشت او را به مغرب درپی گشت و گذارش در حدود عراق و ایران، بدون اشاره به مراجعت به شام، آورده‌اند (ابن خطیب، ۱۵۷/۴؛ بغدادی، ۷۱۴/۱). گاه در همان سفر نخستین مشرق، دو مسافرت به عراق نیز به او نسبت داده‌اند که سفر حج در پی دومین آنها بوده است (بستانی *ف*). این سفر احیاناً حج دوم او تلقی شده است (EI^2). او خود عزیمت به حج را در ۶۴۷ ق ضبط کرده است (*المغرب*، ۱۷۳/۲).

ابن سعید پس از بازگشت به افریقیه در ۶۵۲ ق به خدمت ابوعبدالله محمد المستنصر حفصی (حک ۶۴۷ـ۶۷۵ ق/ ۱۲۴۹ـ۱۲۷۷م) در آمد و مورد توجه قرار گرفت (ابن خطیب، ۱۵۸/۴). یک بار به سبب اختلاسی که در اموال دولتی روی داد، ابن سعید مورد بی‌مهری قرار گرفت، اما اندکی بعد به دنبال سرودن قصیده‌ای و پوزش‌خواهی از سلطان بخشوده شد. در این هنگام پسر عم او ابوعبدالله محمد بن حسین وزیر سلطان بود (عیادی، ۱۲۵ـ۱۲۶). ابن سعید در تونس به حشر و نشر با عالمان و ادیبان آن خطه و مکاتبه با دوستان مشرقی خود ادامه داد (همو، ۱۲۶ـ۱۲۹). از گفتهٔ ابن خطیب چنین برمی‌آید که ابن سعید تا پایان عمر در تونس ماند و همانجا درگذشت (۱۵۸/۴)، اما از گفتهٔ مقری با استناد به *عُدّة المُستنجز* ابن سعید چنین برمی‌آید که او در ۶۶۶ ق/ ۱۲۶۹م، پس از ۱۴ سال اقامت در تونس، مجدداً بار سفر به سوی مشرق بست (۳۹۸/۲) و در اسکندریه بود که شنید مخدومش الملک الناصر به دست مغولان کشته شده است. وی ویرانی حلب به دست مغولان را نقل کرده است. ابن سعید سپس درصدد برآمد که حکمران مغول، هولاکو را از نزدیک ببیند. از این رو از طریق حلب به سوی ارمنستان رفت و خان مغول را دریافت و مهمان او شد (۳۶۸/۲ـ۳۷۰). وی پس از آن به ایران سفر کرد و به گفتهٔ خودش میان آبادان و قزوین و عمان و تُصیبین را در نوردید (ابن خلیل، ۲) و تا خراسان نیز رفت (همو، ۹). لحن او در وصف بعضی جاهای آذربایجان به گونه‌ای است که نشان می‌دهد او این سرزمین را دیده است (ابن سعید، *کتاب الجغرافیا*، ۱۷۲). از این پس زندگانی ابن سعید در ابهامی شگفتی‌آور فرو رفته است و معلوم نیست چه زمانی از سفر دوم مشرق و نیز به کجا بازگشت و عمرش چه وقت و در کجا به پایان آمد؟ اینها پرسشهایی است که متقدمان و متأخران به آنها پاسخهای متفاوت داده‌اند. با توجه به تحقیقات اخیر می‌توان احتمال داد که ابن سعید در حدود ۶۷۵ ق/ ۱۲۷۶م به تونس بازگشته است. در این زمان ابوزکریای دوم حفصی الواثق (حک ۶۷۵ـ۶۷۸ ق) در تونس حکمرانی می‌کرد و ابن سعید کتاب *القدح المُعَلّیٰ* را به او اهدا کرد (عیادی، ۱۳۱). ظاهراً او اواخر عمر را دور از غوغای زندگی اداری و درباری به تألیف گذراند و در تونس درگذشت (همو، ۱۳۲ـ۱۳۴). آنگونه که از مآخذ برمی‌آید ابن سعید در عمر خود تأهل اختیار نکرد و خود وی در قطعه‌ای از سروده‌های خویش به امتیازات زندگی بی‌زن و فرزند اشاراتی دارد (مقری، ۲۶۸/۲؛ قس: عیادی، ۶۸).

از خود ابن سعید نوشتهٔ مستقلی در بیان برنامه‌های آموزشی او در جوانی و فهرست کتابهایی که در پیش استادان زمان خوانده است، سراغ نداریم. از مجموع اشارات او در نوشته‌های مختلفش و از بعضی اشارات ترجمه‌نویسان او چنین برمی‌آید که او با توجه به امکانات و موقعیت خانواده‌اش آموزشهای رایج زمان را فرا گرفته و نزد شمار بسیاری از عالمان عصر شاگردی کرده است (همو، ۷۲). نخستین و مهم‌ترین استاد او پدرش موسی بود که مقدمات علم و معرفت را به او آموخت (همو، ۶۹). جز دوستان و دانشمندانی که ابن سعید در مغرب و مشرق از آنان بسیار چیزها فرا گرفت، این چند عالم بزرگ اشبیلیه به عنوان استادان رسمی او یاد شده‌اند: ابوعلی عمربن

محمد الشَلَوبین، ابوالحسن بن جابرالدَبّاج و ابوالحسن بن عُصفور (ابن خطیب، ۱۵۳/۴). گذشته از آنان ابوالحسن بن مالک، ابواسحاق ابراهیم بن قاسم أعلم بَطَلیوسی، ابوعمران موسی بن علی طَریانی، ابوالمتوکل هیثم بن احمدبن هیثم اشبیلی، ابوالعباس النیار اشبیلی، ابوالحسن حازم بن محمد قَرطاجنی وابوالعباس احمدبن الحاج اشبیلی را از استادان او یاد کرده‌اند (قاضی، ۱۳؛ عیادی، ۷۳). ابوبکر ابن البناء محمدبن احمد اشبیلی نیز از استادان او بوده است (ابن خلیل، ۱۱۸ـ۱۱۹).

ابن سعید تعلیم و تدریس را ظاهراً تجربه نکرد و از این رو کسی را به نام شاگرد او نمی‌شناسیم، اما طبعاً همان گونه که در روابط بسیار گسترده‌اش او خود از دیگران می‌آموخت، کسانی هم از محضر دانش او فایده می‌بردند. مثلاً شرف‌الدین ابوالعباس احمد تیفاشی (تونسی)، که مانند ابن سعید سفرهای درازی در مشرق کرده بود، در قاهره از وی اجازهٔ روایت *المغرب* گرفت (فروخ، ۱۸۳/۶). ابن سعید این اجازه را به غلام تیفاشی، جمال‌الدین ابوعبدالله محمد فارسی اُرموی نیز داده بود (مقری، ۳۳۲/۲). ظاهراً ابن سعید در همهٔ مدت عمر پس از بیرون آمدن از اندلس اوقات فراغت را به تألیف گذراند و در فرصتهای دیگر هم عملاً به دنبال جمع‌آوری مواد و مطالب تألیفات متعدد خود بود و ضمن سفرهای خود به هر شهر مهمی که می‌رسید، به سراغ کتابخانه‌های شخصی و عمومی آنجا می‌رفت.

آثار: شمار آثار ابن سعید را به نقل از مقری ۴۰۰ عدد نوشته‌اند (عربی، ۱۴)، اما در هیچ مأخذی نام همهٔ نوشته‌های او نیامده است. ابن خطیب با کمتر از یک سده فاصلهٔ زمانی از روزگار ابن سعید اشاره می‌کند که شماری از این آثار به دست او نرسیده است (۱۵۳/۴). حاجی خلیفه ۱۲ اثر (چ فلوگل، ۱۰۳/۲، ۱۵۱، ۵۲۴/۳، ۳۱۱/۴، ۱۲۷/۵، ۳۰۹، ۴۹۸، ۵۵۶، ۱۰۸/۶، چ استانبول، ۱۹۲۵/۲) و بغدادی ۱۹ اثر (۷۱۵/۱) از او را یاد کرده است. بروکلمان ۷ عنوان (GAL, I/411; GAL, S, I/576)، قاضی در مقدمهٔ *رایات* (صص ۱۶ـ۱۷) ۲۶ اثر و عیادی در تحقیق خود (صص ۱۷۲ـ۲۶۲) از آثار بازمانده یا تنها یاد شدهٔ ابن سعید در نوشته‌های دیگران بیش از ۴۰ عنوان را برشمرده است. توجه به آثار ابن سعید از سدهٔ گذشته در اروپا آغاز و اجزایی از بعضی آثار او به وسیلهٔ خاورشناسان منتشر و احیاناً به زبانهای اروپایی برگردانده شد (عقیقی، ۲۷۹/۱، ۵۹۴/۲، ۶۱۰، ۶۱۵، ۶۳۳، ۱۰۴۲/۳؛ عیادی، ۱۷۲ـ۱۷۳) و پس از جنگ دوم جهانی محققان عرب به تصحیح و انتشار دیگر آثار او برخاستند (همو، ۱۷۳ـ۱۷۴). آثار ابن‌سعید را می‌توان درموضوعات مربوط به تاریخ و ادب عربی، جغرافیا و سفرنامه دسته‌بندی کرد.

الف ـ آثار او در تاریخ و ادب عربی:

۱. مهم‌ترین و مشهورترین کار ابن سعید اتمام تألیف طولانی کتاب *المغرب* است. احتمالاً همین کتاب بوده است که موجب شناخته شدن ابن سعید در سفر نخستین او در مصر و بازشدن راه او به محافل علم و ادب شده است و شاید *المغرب* پیش‌تر از رسیدن ابن سعید به قاهره در آنجا شناخته شده بود (EI²). ابن سعید بعضی کارهای معروف دیگر خود را با اتکا براین اثر عظیم و در پی آن و به نحوی در ارتباط با آن پرداخته است. اجمال داستان طولانی تألیف این کتاب همان عباراتی است که ابن سعید در آغاز هر جزء از آن آورده است: «جزء... از کتاب *المُغرب فی حلی المغرب* که در طول ۱۱۵ سال شش نفر یکی بعد از دیگری به تألیف آن پرداخته‌اند». نخستین مؤلف این کتاب ابوعبدالله محمدبن ابراهیم الحجاری بود که در ۵۳۰ ق / ۱۱۳۵ م به تشویق عبدالملک بن سعید به تألیف آن پرداخت و نامش را *المُسْهِب فی غرائب المَغرب* گذاشت (نک: ابن خطیب، ۴۳۵/۳). موضوع آن، احوال ادبای اندلس از فتح عرب تا ۵۳۰ ق بود. عبدالملک آن را پسندید و پیوسته به مطالعهٔ آن می‌پرداخت و به خاطرش گذشت که فروگذاشته‌های حجاری را برآن بیفزاید و موارد غیر لازم را کوتاه کند. پس از عبدالملک دو پسرش احمد (د ۵۵۸ ق / ۱۱۶۳ م) و محمد (د ۵۹۱ ق / ۱۱۹۵ م) همین شیوه را ادامه دادند تا نوبت به موسی بن محمد رسید و او از حاصل مطالعات فراوان وشنیده‌های خود برآن افزود و آن را تحویل فرزندش ابوالحسن علی داد (EI²) و وی احوال سخن سرایان مغرب را تا سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م در آن درج کرد و کتاب را به صورت نهایی آن به پایان برد (ابن فضل الله، ۱۷۱/۱۱؛ ضیف، ۱/۱ـ۲). ابن سعید در خلال این اثر، خود را به عنوان تکمیل کنندهٔ این نوشته یاد کرده است (*المغرب*، ۱۷۲/۲، *النجوم الزاهرة*، ۹۸، ۱۰۶). گفته شده است که ابن سعید این کتاب را در ۶۴۱ ق در مصر به پایان برد. واقعیت این است که تألیف و تکمیل اجزای مختلف این اثر تا سالها پس از آن ادامه داشته و ظاهراً نسخهٔ نهایی آن در میان سالهای ۶۴۵ و ۶۴۷ در حلب تنظیم شده است (ضیف، ۲۱/۱). به گفتهٔ حاجی خلیفه (چ استانبول، ۱۷۴۷/۲) *المغرب* در حدود ۱۵ مجلد بوده است. هنوز همهٔ اجزای این کتاب به دست نیامده است. این اثر به سه قسمت کلی منقسم شده است: «الاکلیل فی حلی وادی النیل»، مربوط به مصر، شامل ۶ کتاب اول؛ «نفحات العنبر فی حلی بلاد البربر»، دربارهٔ بلاد شمال افریقا در غرب مصر، شامل ۳ کتاب بعدی؛ «وَشی الطِّرس فی حُلی جزیرة الاندلس»، ۶ کتاب آخر (عیادی، ۲۰۹). هر قسمت به اجزایی بخش شده است و هر جزء هم تقسیماتی دارد. مؤلف در بحث از هر شهر و دیار ابتدا توضیحاتی جغرافیایی می‌آورد، آنگاه به تاریخ منطقه می‌پردازد و پس از ذکر ابنای ملوک از طبقات پنجگانهٔ امرا، رؤسا، علما، شعرا و لفیف (نکته پردازانی از هر صنف که صاحب نظم نیستند)، سخن به میان می‌آورد (ضیف، ۹/۱، ۱۲). در تدوین مطالب این اثر از سه نوع مأخذ استفاده شده است: دیده‌ها (مخصوصاً در توصیفهای جغرافیایی)، شنیده‌ها (به ویژه در نقل اشعار و سروده‌ها) و نوشته‌های دیگران. در مآخذ نوع اخیر، *المغرب* مستند به کتابهای بسیار زیادی است که در خلال متن از آنها یاد شده است (همو، ۱۳/۱ـ۱۶). بعضی اجزای *المُغرب* را ابن سعید شخصاً تألیف کرده

است، مانند اجزای مربوط به تاریخ اخشیدیان و ایوبیان (عبادی، ۲۰۷). این اثر به رغم عظمت و اشتهارش با نامهای مختلف یاد شده است. خود ابن سعید نام آن را *المُغرب فی حُلی المَغرب* (*النجوم الزاهرة*، ۳۹۸) و *المغرب فی حلی اهل المغرب* (*عنوان المُرقصات*، ۳) آورده است (برای موارد دیگری از این اختلافها در تسمیهٔ کتاب نک: عبادی، ۱۸۶). سخاوی از *المغرب فی حلی المغرب* و *المغرب فی محاسن المغرب* به صورت دو کتاب مجزا و هر دو را از ابن سعید یاد کرده است (ص ۲۷۹). حاجی خلیفه بجز *المُغرب* کتابی با عنوان تاریخ مغرب (چ فلوگل، ۱۰۳/۲) و اثری دیگر با نام *المغرب عن سیرة ملوک اهل المغرب* (همان، ۱۵۱/۲) به نقل از ابن خلکان به ابن سعید نسبت داده است.

در اواخر سدهٔ گذشته نخستین بار فولرس[1] قسمتی از *المغرب* را در مورد طولونیان مصر با عنوان *الدّر المکنون فی حُلی دولة بنی طولون*، با ترجمهٔ آلمانی آن و در پی او تالکیست[2] متن و ترجمهٔ آلمانی قسمت مربوط به اخشیدیان را با عنوان کتاب *العُیون الدُعج فی حُلی دولة بنی طُغج* منتشر کرد. به مناسبت جشن صدمین زادروز آماری[3] خاورشناس ایتالیایی، موریتس[4] قسمت مربوط به جزیرهٔ سیسیل را با عنوان *الالحان المُسَلّیة فی حلی جزیرة صقلیة* به طبع رسانید (GAL,S, I/576؛ عبادی، ۱۷۲). جزء اول قسمت مصری *المغرب* را زکی محمد حسن با همکاری شوقی ضیف و سیدة کاشف در ۱۹۵۳ م در قاهره به چاپ رساند. شوقی ضیف قسمت مربوط به اندلس را در ۲ مجلد (۱۹۵۳م و ۱۹۵۵م) در قاهره منتشر کرد. جزء قاهره از *المغرب* با عنوان *النجوم الزاهرة فی حلی حضرة القاهرة* به وسیلهٔ حسین نَصّار به مناسبت جشن هزارهٔ بنای قاهره تصحیح و در ۱۹۷۰م در آن شهر چاپ شده است. با اینهمه کار در مورد *المغرب* هنوز نسخه‌ای از برخی اجزای آن به دست نیامده است. مثلاً از قسمت دوم کتاب که مربوط به بلاد بربر است، چیزی شناخته نشده است. همچنین از بعضی اجزای قسمت مِصری کتاب تنها عنوان آن شناخته است (نصار، ۹). جزء آغازین قسمت اندلس (قسمت سوم کتاب) هنوز مفقود است (عبادی، ۱۸۷؛ برای نسخه‌های خطی از این اثر، نک: GAL,S، همانجا). از نسخه‌ای به خط مؤلف که به کتابخانهٔ ابن عدیم در حلب اهدا شده است و از دست کسانی چون صفدی و ابن دُقماق گذشته، بخشهای پراکنده‌ای مانده که در ۴ مجلد بزرگ در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود. بخشی از آن هم با برگهای نامنظم در کتابخانهٔ بلصفورة در نزدیکی سوهاج مصر وجود دارد. این نسخه‌ها اساس کارهای اخیر در انتشار اجزای *المغرب* قرار گرفته است (نک: ضیف، ۲۱/۱-۲۳). با آنکه یکی از محققان متأخر لحن ابن سعید را در *المغرب* بیش از حد خودستایانه و متوجه بزرگ کردن خود و خانواده‌اش شمرده و ادعاهای او را بزرگ‌تر از محتوای اثرش دانسته است (اهوانی، ۲(۱)/۳۱۲-۳۱۴)، اما ابن فضل الله عمری (د ۷۴۹، که مسالک خود را بسیار بزرگ‌تر و پرمغزتر از *المغرب* می‌داند) ابن سعید مکمل *المغرب* را به ابداع و دانایی بسیار ستوده است (۳۸۲/۸، ۱۱/۱۷۱).

۲. *المُشرق فی حلی المَشرق*، دومین اثر بزرگی است که ابن سعید اتمام آن را چون میراثی از پدر یافت. در واقع موسی به خاطرش رسیده بود که *المغرب* را با نظیر آن در مورد اخبار مشرق تکمیل کند و برای این منظور در عرض مطالعهٔ مستمر و سفرها و جست‌وجوی خود در کتابخانه‌ها در صدد فراهم آوردن مواد مربوط به چنین طرحی برآمد. ابوالحسن طرح پدر را به اتمام رساند و خود اقرار کرده است که در این مورد هم پیرو بوده است، نه آغازگر (عبادی، ۱۷۵-۱۷۶، به نقل از مقدمهٔ *المشرق* ابن سعید). طرح و تقسیمات و روش کار در این کتاب هم مانند *المغرب* است (همو، ۱۷۶-۱۷۷). این اثر هنوز به صورت خطی در مصر باقی است و هیچ جزء از آن چاپ نشده است (برای مشخصات نسخه، نک: GAL, S، همانجا؛ عبادی، ۱۷۵). *المشرق* مشتمل بر ۸ کتاب است که به نام سرزمینهای بزرگ مشرق اسلامی از جزیرة العرب تا سند و هند تقسیم شده است و پایان نسخهٔ تیموریهٔ مصر تاریخ صفر ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵م دارد. این نسخه با توجه به طرح مقدمهٔ کتاب ناقص است. توقیع دانشمندان بنامی چون ابن حجر عسقلانی (د ۷۹۷ ق) بر کتاب سوم این نسخه دیده می‌شود (همو، ۱۷۸-۱۸۲). صفدی اشاره کرده که از *المشرق* ابن سعید سه مجلد به خط خود او داشته است (۲۵۳/۲۲). ابن تغری بردی از این کتاب نقل کرده است (۱۷۲/۳-۱۷۳). ابن سعید در دیدار اول خود با الناصر در حلب به تألیف این اثر و*المغرب* اشاره کرده، (عبادی، ۱۱۰) و در مقدمهٔ *عنوان المرقصات* آن را با عنوان *المشرق فی حلی اهل المشرق* یاد کرده است (ص ۳). نام این کتاب هم مانند عنوان *المغرب* به صورتهای مختلف ضبط شده است. حاجی خلیفه در ذیل عنوان *المشرق فی محاسن اهل المشرق* آن را در ۶۰ مجلد توصیف کرده (چ استانبول، ۱۶۹۳/۲) و این عنوان را جدا از دو عنوان دیگر *المشرق فی اخبار المشرق* و *المشرق فی حلی المشرق* آورده است (همانجا). نکتهٔ قابل ملاحظه ضبط نام یگانه‌ای برای هر دو کتاب *المُغرب* و *المُشرق* در اثر بروکلمان به صورت *فَلَک الاَرَب (الادب؟) المحیط بحلی لسان العرب المحتوی علی کتابی المُشرق فی حُلی المَشرق والمُغرب فی حلی (محاسن اهل) المَغرب* است (GAL,I/411;GAL,S I/576). این عنوان در مراجع پیش از بروکلمان دیده نمی‌شود. حمیده به این عنوان اشاره کرده، اما مأخذی در این مورد به دست نداده است. به گفتهٔ او ابن سعید مقدمه‌ای جغرافیایی برای این مجموعه ترتیب داده و نام آن را *فلک الارب* گذاشته است (ص ۴۹۰).

ابن سعید از آگاهیهای گوناگون و گسترده‌ای که در تألیف دائرة المعارف گونهٔ *المغرب* و *المشرق* فراهم آورده بود، بـرای تألیف آثار

1. K.Vollers, *Fragment aus dem Mughrib des Ibn Saʿīd...*, Berlin, 1892. 2. K.L.Tallquist, *Geschichte der ihšiden und fusṭāṭensische Biographien...*, Leiden, 1899. 3. M. Amari 4.B.Moritz, *Ibn Saʿīd's Beschreibung von Sicilien*, Palermo, 1910.

مختصر دیگر و وسیله ساختن آنها برای تقرب به بزرگان یا سهل التناول نمودنشان برای اهل ادب سود جسته است.

۳. کتاب *رایات المُبَرّزین وغایات المُمَیّزین*، که ابن‌سعید به هنگام اقامت در مصر به صورت گزیده‌ای از اشعار سخن‌سرایان یاد شده در *المغرب* تنظیم و با اهدا به جمال‌الدین احمدبن موسی‌بن یَغمور (ابن‌سعید، *رایات*، ۳۱ ـ ۳۲) پیشنهاد کرد که اگر وی اراده کند، نظیر این گزیده را از کتاب *المشرق* هم می‌تواند در کمترین زمان ترتیب دهد (همانجا). این اثر در ۶۴۱ق پایان یافته است (همان، ۱۵۱) و حاوی اشعاری از ۱۴۰ شاعر اندلس و شمال افریقا (مغرب) و سیسیل، از هنگام انقراض خلافت قرطبه (۴۲۲ق / ۱۰۳۱م) تا زمان خود ابن‌سعید است. تقسیم نخستین کتاب، جغرافیایی و بعد برحسب طبقات اجتماعی و ترتیب زمانی است. ابن‌سعید در این اثر نمونه‌هایی از شعر خود را نیز آورده است (صص ۹۸ ـ ۱۰۳). نخستین بار خاورشناس اسپانیایی گارسیا گومز[1] در کتابخانهٔ احمد زکی پاشا به نسخه‌ای از آن دست یافت که از روی نسخهٔ استانبول عکس گرفته شده بود. گومز این نسخه را تصحیح و با ترجمهٔ اسپانیایی چاپ کرد. آربری آن را به انگلیسی برگردانده است (عیادی، ۲۱۸؛ EI²). نعمان عبدالمتعال قاضی به تصحیح مجدد و چاپ این اثر در ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۲م در قاهره برخاست. ظاهراً این چاپ بر اساس همان نسخهٔ مورد استفادهٔ گومز، اما با مقایسه با متنهای اندلسی دیگر صورت گرفته است.

۴. *عنوان المُرقصات والمُطربات*. به گفتهٔ ابن‌سعید هنگامی که خبر سرگرمی او به تألیف کتاب *جامع المرقصات والمطربات* (جامع دو اثر بزرگ مؤلف: *المغرب والمشرق*) در دهانها افتاد، علاقه‌مندان زیادی به طلب و پرسش برخاستند و او این کتاب را پرداخت تا مقدمه و مدخلی بر آن جامع باشد و در آن نمونه‌هایی از بلاغت در نظم و نثر هر دو آورد (*عنوان المرقصات*، ۳). اینکه برخی کتاب *جامع المرقصات والمطربات* را به محمدبن معلی الازدی نسبت داده و *عنوان المرقصات والمطربات* ابن‌سعید را مقدمه و مدخلی بر آن تصور کرده‌اند، سند قابل اثباتی ندارد (عیادی، ۲۲۲ ـ ۲۲۳). از زمان تألیف این اثر اطلاعی نداریم. از مقدمهٔ اثر چنین برمی‌آید که در خلال نخستین سفر مشرق ابن‌سعید میان ۶۴۷ و ۶۵۱ق صورت گرفته است (همو، ۲۳۲). این کتاب یک بار در ۱۲۸۶ق در مصر و بار دوم در ۱۹۴۹م در الجزایر به چاپ رسیده است (عیادی، ۲۳۲؛ برای نامهای مختلف این اثر، نک: همو، ۲۲۱؛ برای ارزیابی کار ابن‌سعید در این اثر، نک: عباس، ۵۳۲ ـ ۵۳۷).

۵. *المُقْتَطَف من آزاهِر الطُّرَف*، گزیده‌ای از یادداشتهای ابن‌سعید برای *المغرب* و *المشرق* است. مطالب کتاب در ۴ فصل مربوط به گزیده‌های نثر، نظم، حکایات و اشعار نو (اوزان جدید) شرق و غرب ترتیب یافته است. مهم‌ترین بخش کتاب «خَمیله» آخر (دوازدهم) کتاب و مربوط به مُوَشّحات و زَجَلهای (دو فن شعر مردمی) اندلس است (عیادی، ۲۳۳). آخرین قسمت مقدمهٔ ابن‌خلدون در مورد موشحات و ازجال اندلس (ابن خلدون، ۱۱۱۵/۱ و بعد) مأخوذ از *المقتطف* ابن‌سعید است (اهوانی، XIII/2-4؛ آل طعمه، ۱۸ ـ ۱۹). ابن‌سعید این کتاب را در بازگشت از بغداد به حلب و برای الناصر نوشته و در مقدمهٔ آن (بنابر نسخهٔ مصر) به گفت‌وگوی خود با سلطان ایوبی و به فصل‌بندی کتاب اشاره کرده است (اهوانی، 4-10). باتوجه‌به‌ذکر نام المستنصر حفصی در مقدمهٔ کتاب احتمال می‌رود که تاریخ تألیف آن در آغاز سلطنت این سلطان تونس و در ۶۴۷ق بوده باشد (عیادی، ۲۳۴). این کتاب هنوز چاپ نشده است و نسخه‌هایی از آن در سوهاج مصر و اسکوریال وجود دارد (همو، ۲۳۲).

۶. *القدح المُعَلّیٰ فی التاریخ المُحَلّی*، نام اثر تاریخی و ادبی دیگر ابن‌سعید است. ابن‌رشید و ابن‌خطیب از این اثر یاد کرده‌اند (ابیاری، مقدمه بر *اختصار*، ۵). نسخه‌هایی از این اثر که برای المستنصر حفصی نوشته شده، در پاریس و پَتنه نگهداری می‌شود (GAL, I/411). بروکلمان این اثر را، که شامل تراجم شعرای نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق / ۱۳م اندلس است، با کتاب *المحلّی بالاشعار* مورد اشارهٔ مقری، که نسخه‌ای در پاریس دارد، یکی می‌داند (همانجا)، اما ظاهراً این دو اثر یکی نیست (قاضی، ۱۶). از این اثر نسخه‌ای در تونس وجود دارد. در پاریس نسخه‌ای تلخیص شده از این اثر با عنوان *اختصار القدح المعلی* (ابیاری، همان، ۶، ۱۶) وجود دارد که توسط ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن خلیل فراهم آمده است. ابیاری این اثر را بر پایهٔ دو نسخهٔ تونس و پاریس در ۱۴۰۰ق در قاهره چاپ کرده است.

مقایسهٔ آنچه ابن‌خطیب از *القدح* نقل کرده با آنچه در همان موضوع در *اختصار القدح* هست، یکی بودن دو متن را اثبات می‌کند (ابیاری، همان، ۱۶ ـ ۲۹). به علت یکی بودن مقدمهٔ کتاب در هر دو نسخه، ابیاری دلیل زکی محمدحسن را در انتساب *اختصار القدح* به ابوعبدالله بن خلیل نفی می‌کند (ص ۳۲). در مقدمهٔ کتاب *نَشْوَة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب* منسوب به ابن‌سعید که به خط خود او در توبینگن محفوظ است (GAL, I/411; GAL, S, I/576) مؤلف اشاره می‌کند که این اثر جزیی از کتاب *القدح المُعَلّی فی التاریخ المُحلّی* است که مشتمل بر دو جزء است: یک جزء با همین نام *نشوة الطرب* مربوط به پیش از اسلام در سه قسمت، و جزء دوم با عنوان *مَصابیح الظلام فی تاریخ ملة الاسلام* است (زایبولد[2]، 5-4؛ عیادی، ۲۳۶ ـ ۲۳۸). از جزء دوم کتاب نسخه‌ای شناخته نیست. احتمالاً *اختصار القدح* چاپ شده قسمتی از این جزء دوم و مربوط به شعرای اندلس معاصر ابن‌سعید است. در این صورت، جای این پرسش هنوز باقی است که ابن‌سعید چگونه بر خلاف اجزای دیگر نوشته‌هایش، به این قسمت اخیر نام ویژه‌ای نداده است (ابیاری، همان، ۱۵).

۷. *الغُصون الیانعة فی محاسن شعراء المائة السابعة*، ظاهراً جزء هشتم از اثر بزرگی است جامع طبقات شعرا با نام *الحُلّة السِّیَراء* (ابن‌سعید، *الغصون*، ۱). در این جزء ترجمهٔ ۲۶ تن از ادبای سدهٔ هفتم

---

1. E. Garcia Gomez 2. Seybold.

از مشرق و مغرب آمده است (عیادی، ۲۴۹). از این اثر در مآخذ گذشته یادی نشده و نسخهٔ خطی آن در اسکوریال هم فاقد نام مؤلف است. ابیاری، که این اثر را در ۱۹۴۵م در قاهره به چاپ رسانده است، به دلیل لحن محتوای بسیاری از تراجم مندرج در آن، شیوهٔ بیان مطلب و اشارهٔ ابن‌رشید به کتابی از ابن‌سعید با عنوان *الحلة السیراء*، مؤلف *الغصون* را ابن‌سعید دانسته است (مقدمه بر *الغصون*،«ل ـ ن»). او همچنین با توضیحاتی *الغصون* را با *الغُرّة الطالعة فی فضلاء (شعراء) المائة السابعة*، که به ابن‌سعید نسبت داده شده است (بغدادی، ۷۱۵/۱)، یکی می‌داند (ابیاری، همان، «ن ـ س»؛ قاضی، ۱۶). از *الغرة الطالعة* نسخه‌ای در اسکوریال موجود است (GAL, S, I/577).

۸. *الطالع السدید فی تاریخ بنی‌سعید*، اثری است در تاریخ خانوادهٔ مؤلف، اما نسخه‌ای از آن به زمان ما نرسیده است. مؤلفان گذشته از آن نقل و یاد کرده‌اند (ابن‌خطیب، ۴۳۲/۱، ۵۰۴/۲؛ نک: عیادی، ۳۵۱).

دیگر آثار تاریخی و ادبی ابن‌سعید، که فعلاً نسخه‌ای از آنها شناخته نیست، به شرح زیر است: *الادب الغض*؛ *تاریخ مرتب علی السنین*؛ *تفریج الظلام وترصیع العالم بالاعلام*؛ *الحُلّة السِیَراء فی طبقات الشعراء*؛ *حلی الرسائل*؛ *حیا المَحْل وجَنی النَحل*؛ *الخدود المورّدة فی محاسن اوزان المولّدة*؛ *رقم الحُلل (وَشی الحلل) فی معرفة الملل والدول*؛ *روح الادب*؛ *ریحانة الادب*؛ *السحر المذاب (المغراب) فی طبقات الخطباء والکتاب*؛ *الشجرة المثمرة بالاعلام المشتهرة*؛ *الغُرامیات*؛ *غنج المحاضرة*؛ *کنوزالادب*؛ *کنوز المطالب فی آل ابی‌طالب*؛ *کنوز المعانی*؛ *لذة الاحکام (الاحلام) فی تاریخ امم الاعجام*؛ *اللمعة البرقیة*؛ *المُحَلّی بالاشعار*؛ *الملتقط من السلک فی حُلی العروس الاندلسیة* (احتمالاً جزئی است از *المُغرب*)؛ *ملوک‌الشعر*؛ *ملوک‌الکلام*؛ *نتائج القرائح فی مختار المراثی والمدائح*؛ *وَشی الحسب فی حُلی النسب* (نک: عیادی، ۲۵۲ ـ ۲۶۲؛ قاضی ۱۶ ـ ۱۷).

ب ـ آثار جغرافیایی و سفرنامه‌های ابن‌سعید:

۱. کتاب *البَدء*، که در مآخذ گذشته از آن یاد نشده، کتابی در جغرافیای عمومی است و نسخه‌ای از آن در بودلیان آکسفورد وجود دارد (GAL, I/411). آماری جزئی از آن را در مورد جزیرهٔ سیسیل نقل کرده (صص ۱۳۶ ـ ۱۳۷).

۲. *بسط الارض فی طولها و العرض*، نسخه‌هایی از آن در پاریس و موزهٔ بریتانیا وجود دارد (GAL, I/411; GAL, S, I/576).

۳. کتاب *الجغرافیا*، یا *الجغرافیا فی الاقالیم السبع*، نسخه‌هایی از آن در پاریس و لنینگراد نگهداری می‌شود (GAL,S,I/577) و *بسط الارض* موجود در اکسفورد خلاصه‌ای از این اثر است (همانجا؛ عربی، ۲۵). ابن سعید در این اثر بیشتر بر ادریسی و سفرنامهٔ ابن فاطمه تکیه کرده و بر اقلیمهای هفتگانه دو اقلیم دیگر با عنوان ماوراء اقالیم افزوده و هر اقلیم را به ده جزء تقسیم کرده است. با توجه به اشارات ابن سعید در مورد سقوط حلب به دست مغولان و دیگر اطلاعات مربوط به این قوم در این کتاب، احتمال می‌رود که او مطالب کتاب را در خلال سفر دوم به مشرق، یعنی پس از ۶۶۶ ق و در ۱۵ سال آخر عمر خود تنظیم کرده باشد (همو، ۲۶ ـ ۲۷). ابن سعید با وجود تکیه بر ادریسی، در مواردی به صورتی مستقل عمل کرده و عرض و طول شهرها را دقیق‌تر یافته و به گفته‌های ادریسی افزوده است (کراچکوفسکی، ۳۵۸/۱). البته او عرض و طول همهٔ شهرها را محاسبه نکرده و موقعیت بسیاری از بلاد را نسبت به شهرهای مهم دیگر بدون ذکر درجات آنها معرفی کرده است (کندی، مقدمه، 30). جغرافیای ابن سعید در مورد هندوستان و مناطق شرقی‌تر آسیا و پیوندهای مهاجرتی آن با سرزمینها وجزایر شرقی افریقا اطلاعات با ارزشی دارد (نک: فِران، 317-316). ابوالفداء بر این اثر ابن سعید اعتماد کرده و آن را از اسناد کار خود شمرده است (*تقویم البلدان*، ۷۴، *المختصر*، ۱۱/۱)، اما پس از آگاهی بر اشتباهات وی دیگر به او تکیه نکرده است. محققان جغرافیای تاریخی این قضاوت ابوالفداء را درست نمی‌دانند (کراچکوفسکی، ۳۵۸/۱ ـ ۳۵۹). در اینجا ضروری است یادآور شویم که به رغم جدایی دو عنوان *بسط الارض* و *جغرافیا* در طرز معرفی بروکلمان و عنوان نسخه‌های جغرافیایی چاپ شدهٔ ابن سعید، محتوای این نسخه‌ها یکی است. نخستین بار خوان ورنت خینس[1] این کتاب را بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ ملی پاریس با مقابله با نسخهٔ موزهٔ بریتانیا و نسخهٔ اکسفورد با عنوان *بسط الارض فی الطول و العرض* در ۱۹۵۸ م در تطوان به چاپ رساند و بعدها اسماعیل عربی بر اساس همان نسخهٔ کامل پاریس آن را تصحیح و به عنوان رسالهٔ دکترا به زبان فرانسوی ترجمه کرد و متن عربی تصحیح شده را با تعلیقات در ۱۹۷۰م در بیروت منتشر کرد. اثر جغرافیایی که زیدان با عنوان *وصف الکون* به ابن سعید منسوب ساخته ونسخه‌های آن را در اکسفورد و موزهٔ بریتانیا نشان داده است (۲۲۲/۳)، همین *جغرافیا* یا *بسط الارض* است.

۴. *المِهاد فی اوضاع البلاد*.

۵. *عدة المُستَجز و عُقلَةُ المُستَوفِز*، سفرنامهٔ سفر دوم ابن سعید به مشرق است.

۶. *النَفحة المِسکیة فی الرحلة المکیة*، سفرنامهٔ حج ابن سعید (در بارهٔ سه اثر اخیر نک: عیادی ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰).

جز این آثار مجموعهٔ بزرگی از یادداشتها و اطلاعات با عنوان *المَرزمه* به ابن سعید نسبت داده شده که حاوی نکات تاریخی و ادبی بسیار بوده است (ابن خطیب، ۱۵۲/۴). گذشته از عنوانهای یاد شده، بغدادی دو اثر دیگر نیز به ابن سعید نسبت داده است: *الشُهُب الثاقبة فی الانصاف بین المشارقه و المغاربة* و *الصُبیحة الغراء فی حلی حضرة الزهرا*. عنوانهای اخیر ظاهراً نام اجزایی از کتابهای ابن سعید بوده است، نه نام اثرهایی مستقل. به ابن سعید *دیوان* شعری هم نسبت

1. J.V. Ginés

داده‌اند (عیادی ۲۵۹). محمد عبدالغنی حسن گزیده‌هایی از اشعار او را آورده است (ص ۱۵۷ ـ۱۸۵).

به این ترتیب، ابن سعید میراث فرهنگی بزرگی از خود برجای گذاشته و در انتقال فرهنگ عصر خود و پیش از خود به آیندگان گام بزرگی برداشته است. او به غنای آگاهی خود واقف بود و از این رو خود را گاه «علامة الاعلام» و «مالک عنان البیان» خوانده است (ابن خلیل، ۱). ابن فضل الله عمری او را ادیبی مبتکر و دانایی فیض‌بخش خوانده (۳۸۲/۸) و صفدی از پیشوایان ادب و مورخان و مصنفان شمرده است (۲۵۴/۲۲). ابن خطیب او را بهترین گوهر خانوادهٔ خود دانسته و بسیار ستوده است (۱۵۳/۴). مورخان و ادیبان بعدی، چون ابن خلدون و مقری از آثار او بهرهٔ بسیار گرفته‌اند. اگر نوشته‌های بسیار او به زمان ما می‌رسید، آشکار می‌شد که کمتر نویسنده‌ای در تاریخ اسلامی و ادب عربی با او برابری می‌کند (عیادی، ۱۳۷).

مآخذ: آل طعمه، عدنان محمد، *موشحات ابن بقی الطلیطلی و خصائصها الفنیة*، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلیل، محمد بن عبدالله، *اختصار القدح المعلی فی التاریخ المحلی*، اثر ابن سعید، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد المسمی منتخب المختار (ذیل تاریخ ابن النجار)*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق؛ ابن سعید، علی بن موسی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸ م؛ همو، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال القاضی، قاهره، ۱۳۹۲ ق؛ همو، *عنوان المرقصات و المطربات*، مصر، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *الغصون الیانعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ همو، *کتاب الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ ـ ۱۹۵۵ م؛ همو، *النجوم الزاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، *نشوة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن قاضی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ ابن هذیل غزاری، علی بن عبدالرحمن، *عین الادب و السیاسة و زین الحسب و الریاسة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ابیاری، ابراهیم، مقدمه بر *اختصار القدح* (نک: ابن خلیل در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *الغصون* (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ اهوانی، عبدالعزیز، «نقد المغرب فی حلی المغرب»، *مجلة معهدالمخطوطات العربیة*، ۱۳۷۵ ق؛ بستانی ف؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۳۷ ـ ۱۸۵۲ م؛ حسن، محمد عبدالغنی، *ابن سعید المغربی، المورخ ـ الرحّاله ـ الادیب*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ حمیده، عبدالرحمن، *اعلام الجغرافیین العرب و مقتطفات من آثارهم*، بیروت، دارالفکر؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ الآداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر *المغرب*، (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ عربی، اسماعیل، مقدمه بر *کتاب الجغرافیا*، (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایةالاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ عیادی، محسن حامد، *ابن سعید الاندلسی، حیاته و تراثه الفکری و الادبی*، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ قاضی، نعمان عبدالمتعال، مقدمه بر *رایات المبرزین*، (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ قمی، شیخ عباس، *هدیة الاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ گنون، عبدالله، «تعریف و نقد المغرب فی حلی المغرب» (ج ۱)، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۳ ق، ۲۹(۱)/ ۵۸۰ ـ ۵۹۳؛ همو، «تعریف و نقد المغرب فی حلی المغرب»، (ج ۲)، همان مجله، ۱۳۷۷ ق، ۳۳(۱)/ ۱۱۲ ـ ۱۲۴؛ همو، «تعریف و نقد کتاب الغصون الیانعة فی محاسن شعراء المائة السابعة»، همان مجله، همان شم؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نصار، حسین، مقدمه بر *النجوم الزاهرة*، (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ نیز:

Al-Ahwāni, ʿA. M., "El ketāb-al-muqtataf min azahir al-turaf de Ibn Saʿid", *Al-Andalus*, 1944, XIII/1 - 15; EI²; Ferrand, G., "Ibn Saʿid", *Relation de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l, Extrême Orient du VIII*ᵉ au XIIIᵉ siècle, Paris, 1986; GAL; GAL,S; Kennedy, E.S.&M.H., *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*, Frankfurt, 1987; Lévi - Provençal, E., "Le Zağal hispanique dans le Mugrib d'Ibn Saʿid", *Arabica*, Leiden, 1954, vol. I; Potiron, G., "Éléments de biographie et de généalogie des Banu Saʿid", *Arabica*, Leiden, 1965, vol. XII; Seybold, Ch., "Kitâb našwat alṭaraɔ fi ta'rih ĝâhilijat alʿArab" *Beiträge zur Erschliessung der arabiscnen Handschriften in deutschen Bibliotheken*, ed. F. Sezgin, Frankfut, 1987.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ سُفْیان، ابوعبدالله محمدبن سفیان قیروانی (د اول صفر ۴۱۵/ ۱۴ آوریل ۱۰۲۴)، مقری و فقیه مالکی. از جزئیات زندگی او اطلاعی در دست نیست. همین مقدار می‌دانیم که در قیروان زاده شد و پیش از ۳۸۰ ق/ ۹۹۰ م جهت فراگیری قرائت و فقه به مصر مسافرت کرد و بدون اینکه به حج رود به وطن بازگشت. او در ۴۱۳ ق عازم مکه شد و حدود یک سال در آنجا مجاور شد؛ سپس به مدینه رفت و در آنجا بیمار شد و درگذشت و در قبرستان بقیع مدفون گردید (ابن جزری، *غایة*، ۱۴۷/۲). او اشتهار خودرا مرهون کتاب *الهادی* در قرائات هفتگانه است که مورد استفادهٔ مقریان پس از وی قرار گرفته است (نک: ابن جزری، همانجا؛ همو، *النشر*، ۶۶؛ قسطلانی، ۱۰۸/۱).

از مشایخ مصری وی در قرائت می‌توان ابوطیب عبدالمنعم بن غلبون و اسماعیل بن محمد مهری را نام برد. او همچنین از یعقوب بن سعید هواری و کردم بن عبدالله نیز قرائت آموخته است (ابن جزری، *غایة*، همانجا). از جملهٔ راویان وی در قرائت عبدالملک بن داوود قسطلانی، ابوالعباس مهدوی و ابوالحسن عجمی هستند (همانجاها). به گفتهٔ ذهبی (۳۰۵/۱) حاتم بن محمد، دلاء و دیگران نیز از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند. ابن سفیان، افزون بر قرائت در فقه نیز دستی داشت و آن را نزد ابوالحسن علی بن محمدبن خلف قابسی آموخت و در فقه مالکی صاحب نام گردید (ذهبی، همانجا؛ ابن فرحون، ۳۰۴/۲). ابوعمرو دانی مدتی با ابن سفیان همدرس بوده و او را به فهم، حافظه و عفاف ستوده است (ذهبی، ابن جزری، *غایة*، همانجاها).

تنها اثری که از وی به ما رسیده *الهادی فی القراءات* است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول (شم ۶۱) نگهداری می‌شود (نک: پرتسل، 21 ;GAL, S, I/718). ابن جزری (*النشر*، ۶۶/۱ ـ ۶۷) ضمن اینکه با سلسلهٔ اسناد، این کتاب را روایت کرده، در جای جای

النشر مطالب آن را آورده است.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ قسطلانی، احمدبن محمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامرسید عثمان وعبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ نیز:

GAL,S; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934.

حسن صفری نادری

اِبْنِ سُکَّرِه، نک: ابوعلی ابن سکّرهٔ صدفی.

اِبْنِ سُکَّرِه، ابوالحسن محمدبن عبدالله هاشمی (د ۱۱ ربیع الآخر ۳۸۵/ ۱۵ مه ۹۹۵)، شاعر فکاهه‌سرا و هزل‌گو و نکته‌پرداز عهد عباسی. او به ابن رائطه (خطیب بغدادی، ۴۶۵/۵) یا ابن رابطه (ابن تغری بردی، ۱۷۳/۴) نیز شهرت داشته است. برخی (تنوخی، ۲۵۸) جد او را سکره و بعضی (ثعالبی، ۳/۳) محمد ضبط کرده‌اند که احتمالاً محمد نام و سکره لقب او بوده است. ابن سکره از اعقاب مهدی، خلیفهٔ عباسی است (خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۱۵/۹). وی در روزگاری ظهور کرد که محیط فسادآلود و اشرافی بغداد، شعر مجالس عیش و نیز کوچه و بازار و حتی آنچه را به «سخف» و مجون مشهور بود، بسیار می‌پسندید. در آن فضای شگفت بود که شاعری چون ابن حجاج از شعر سخف مکتبی ساخت و ده پانزده جلد از دیوان خود را سراسر به آن موضوع اختصاص داد. ابن سکره که به همان مکتب می‌گرایید و همان معانی را به شعر درمی‌آورد، هرگز نتوانست از سایهٔ سنگینی ابن حجاج سربرکشد و در تاریخ نامور گردد. با اینهمه، بسیاری شعر او را ستوده‌اند (مثلاً نک: ثعالبی، خطیب بغدادی، ابن تغری بردی، همانجاها؛ ابن خلکان، ۴۱۰/۴، ۴۱۳). در برابر، نویسندگانی که هرگز جانب وقار و خردمندی را فرو نمی‌نهادند، در وی به چشم تحقیر نگریسته‌اند؛ مثلاً ابوحیان (۱۳۷/۱) او و ابن حجاج را از عقل بی‌بهره خوانده و گرفتار گمراهی و زبانکاری دانسته است. هیچ یک از مآخذ موجود سرگذشت زندگی ابن سکره را ضبط نکرده‌اند. برخی از اشعار او حکایت می‌کند که در ایام وزارت مهلّبی مورد عنایت او بوده و در رفاه و آسایش به سر می‌برده است (نک: ثعالبی، ۲۳/۳ ـ ۲۴). احتمالاً در همین روزگار آسایش بود که نیابت نقابت هاشمیان یافت (ابن کثیر، ۳۱۸/۱۱). به مدح اعیان بغداد پرداخت و بخشندگیشان را ارج نهاد (ثعالبی، ۲۶/۳). با ابراهیم بن هلال صابی و فرزندش مُحسِّن دوستی یافت (یاقوت، ۸۸/۱) و دربارهٔ قاضی القضاة ابوسائب عتبة بن عبیدالله (د ۳۵۰ ق) قصایدی سرود (همدانی، ۱۷۹/۱).

زمانی که متنبی به بغداد آمده و از مدح مهلّبی وزیر خودداری کرده بود، گروهی از شعرای درگاه وزیر به هجو او پرداختند و موجب گریز او از بغداد شدند. یکی از این شاعران ابن سکره بود و دیگری رقیبش ابن حجاج (نک: ثعالبی، ۹۹/۱). بدین سان ملاحظه می‌کنیم که این دو شاعر، در بارگاه امیر، لاجرم همنشین یکدیگر بوده‌اند، به یک شیوه شعر می‌سروده‌اند و عاقبت به مهاجات پرداخته‌اند. بغدادیان آنان را از دیدگاه هنر شاعری در یک صف می‌نهادند و باجریر و فرزدق قیاس می‌کردند (ثعالبی، ۳/۳). ابن سکره را گویا به حضرت امام علی (ع) و خاندان وی میلی نبود (نک: ابن اثیر، همانجا) و شاید هم گاه پای از حد ادب بیرون می‌نهاد؛ به همین سبب در شعری که در مدح امام علی (ع) سروده شده و به ابن حجاج منسوب است، ابن سکره از آن جهت که نسبت به خاندان آن حضرت بی‌حرمتی روا داشته، سخت مورد هجو و شماتت قرار گرفته است (نک: هـ د، ابن حجاج). نیز شاید به همین سبب باشد که چون دیلمیان شیعی مذهب بر بغداد چیره شدند و در پناه ایشان، شیعیان چندی قدرت یافتند، وی از حمایت بزرگان دولت محروم گردید و بی‌نوایی و تنگدستی گریبانگیرش شد. احتمالاً دو قطعهٔ کوتاه، ولی بسیار پرمعنایی که ثعالبی (۲۲/۳ ـ ۲۳) نقل کرده، در همین دوران سروده شده است: در قطعهٔ نخست می‌پندارد که اصل و نسبش در روزی را بر وی بسته و از این‌رو، حسرت «کُستیج» زردشتیان و صلیب‌ترسایان را می‌خورد؛ در قطعهٔ دوم به فرا رسیدن عیدی اشاره می‌کند، اما می‌گوید: «عید و سرور از آنِ من هاشمی نیست، بلکه از آنِ اهل قم و کاشان و کرج است». وی همین معنی را در قطعهٔ دیگری (همو، ۲۵/۳) تکرار کرده و گفته است که اقبال هرگز به او روی نمی‌آورد، زیرا پدرش «ابطحی نژاد» است و به قم و کرج انتساب ندارد. اما این اشعار نکته‌آمیز سودی به بار نمی‌آورد و فقر همچنان بر وی غالب بود (همو، ۲۳/۳ ـ ۲۴). از این‌رو خطاب به وزیری که ندانستیم کیست، شعری سرود و از تنگی روزگار نالید و در وصف فقر خویش با وی گفت که حتی مردار بر وی حلال گشته است (همو، ۲۴/۳، ۲۵).

از مجموعهٔ آثار ابن سکره، اینک جز آن ۴۱۰ بیتی که ثعالبی آورده و چند قطعه‌ای که در منابع دیگر گردآمده، چیزی در دست نیست، اما گویند: دیوان وی مشتمل بر بیش از ۵۰ هزار بیت بوده که بیش از ۱۰ هزار بیت آن دربارهٔ کنیزک سیاه‌پوستی به نام خمره سروده شده بود (ثعالبی، ۳/۳). حکایتی که دربارهٔ خمره و اشعار هزل‌آمیز ابن سکره آورده‌اند، کثرت اشعاری را که دربارهٔ این کنیزک سروده شده، توجیه می‌کند: همسر شاعر که دختر ابوتحفهٔ هاشمی بود، از توجه شوی به کنیزک سیاه‌پوست دچار حسد شد و شکایت بر نقیب هاشمیان برد، و سرانجام شاعر ناگزیر گردید که برای ارضای خاطر همسر، هر روز خمره را هجو گوید (نک: صابی، ۳۷۷ ـ ۳۷۸). با اینهمه چنان که دیدیم، ابن سکره نتوانست شعر خود را سراسر در خدمت مکتب «سخف» نهد و به راستی رقیب ابن حجاج گردد؛ ما به نمونه‌هایی از اشعار مدیح و عتاب او که به شیوهٔ دیگر شاعران سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م سروده شده و از

«سخف» نیز تهی است، اشاره کردیم. علاوه بر این ثعالبی (۳/۳ به بعد) نمونه‌هایی از تغزل و خمریه نیز آورده است. یافعی (۴۲۸/۲ ـ ۴۲۹) هم شعری اندرزگونه، همراه با ستایش پیامبر (ص) از او نقل کرده است (برای نمونه‌های دیگر شعر او نک: جرجانی، ۲۹۸؛ حریری، ۲۵۷؛ همدانی، ۱۸۴/۱؛ ابن شجری، ۲۸۱؛ شریشی، ۳۹/۳)، اما بیشتر اشعار او ــ مانند نمونه‌هایی که دربارهٔ تنگدستیش ذکر کردیم ــ هزل‌آمیز است و می‌تواند برای بررسی جامعهٔ آن روزگار سودمند باشد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شجری، هبة الله بن علی، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدالزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *جامع التواریخ*، به کوشش د. س. مارگلیوث، قاهره، ۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۱ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرارالبلاغة*، به کوشش محمد رشیدرضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ حریری، قاسم بن علی، مقامات، قاهره، المکتبة التجاریة الکبری؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ شریشی، احمدبن عبدالمؤمن، *شرح مقامات الحریری*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ صابی، محمدبن هلال، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

ابومحمد وکیلی

اِبْنِ سُکَّری، عمادالدین عبدالرحمن بن عبدالعلی بن علی (۵۵۳ ـ شوال ۶۲۴/۱۱۵۸ ـ اکتبر ۱۲۲۷) فقیه و قاضی‌القضاة شافعی مصری.

از زندگانی او اطلاع دقیقی در دست نیست جز این که نوشته‌اند وی نزد شهاب‌الدین طوسی و ظافر بن حسین فقه آموخته و از کسانی چون ابراهیم بن سماقه و ابوالحسن علی بن خلف کوفی و دیگران روایت کرده است (ذهبی، ۱۹۳/۳؛ سبکی، ۱۷۰/۸). ابن سکری در قاهره مقام قاضی‌القضاتی داشت و خطیب جامع‌الحاکم در آن شهر بود (ذهبی، سبکی، همانجاها). وی یکی از قضات را به نام عبدالرحمن نویری، از آن جهت که در محاکمات قضایی بر اساس مکاشفات خود عمل می‌کرد از مقام قضا برکنار کرد. او خود نیز پس از مدتی از منصب قاضی‌القضاتی برکنار شد و گفته شده که علت آن امتناع وی از درخواستی بود که راجع به قرض گرفتن اموال ایتام از او شد (سبکی، همانجا). وی به همراه فخرالدین ابن معلم از جانب الملک الناصر محمد بن قلاون صالحی (حاکم مصر) مباشرت مخارج تعمیرات مسجد جامع ناصری را به عهده داشت و در مدرسهٔ تقویّه تدریس می‌کرد (ابن دقماق، ۷۶/۱، ۹۴). از شاگردان وی در هیچ یک از مآخذ سخنی نیست. سبکی یکی از نظرات فقهی او را که ابن رفعه در کتاب *المطلب* خود نوشته، بیان کرده است (۱۷۱/۸).

آثار: در منابع تنها این ۳ اثر به وی نسبت داده شده است: شرح صحیح مسلم (حاجی خلیفه، ۵۵۸/۱)، حواشی بر کتاب مشهور *الوسیط* و تألیفی در مسألهٔ دور (سبکی، ۱۷۰/۸؛ اسنوی، ۶۷/۲).

مآخذ: ابن دقماق، ابراهیم‌بن‌محمد، *الانتصار لواسطة عقدالامصار*، بولاق، ۱۳۱۰ق/ ۱۸۹۳م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.

علی رفیعی

اِبْنِ سَکَنْ، ابوعلی سعیدبن عثمان بن سعید بزّاز یا بزّار مصری (۲۹۴ ـ ۱۵ محرم ۳۵۳ / ۹۰۷ ـ ۲ فوریه ۹۶۴)، محدث و رجالی.

ابن‌عساکر (۳۹۴/۹) با ذکر سلسله‌ای قابل تردید نسب او را با هفت واسطه به خسرو انوشیروان می‌رساند. ذهبی اصل وی را از بغداد می‌داند (سیر، ۱۱۷/۱۶). ابن‌سکن، برای کسب علم فاصلهٔ نیل تا جیحون را درنوردید و در شهرهای مختلف ماوراءالنهر، خراسان، عراق، شام و مصر استماع حدیث کرد و سرانجام در مصر اقامت گزید (ابن‌عساکر، ذهبی، همانجاها؛ ابن‌خیر، ۹۵؛ سبکی، ۲۰). گویا وی در این سفرها به تجارت نیز می‌پرداخته و هزینهٔ سفر را تأمین می‌کرده است (نک: ذهبی، همانجا). علمای رجال او را به کثرت حدیث وصف کرده‌اند (ابن‌عساکر، سبکی، همانجاها). ذهبی (همانجا) ابن‌سکن را در جرح و تعدیل رجال و تشخیص حدیث صحیح از مُعلّ صاحب‌نظر دانسته است. ابن‌سکن اولین محدثی است که صحیح بخاری را در مصر رواج داد (ذهبی، همانجا). او صحیح بخاری را از شاگرد مستقیم او، فِرَبْری، فراگرفت (ذهبی، سیر، ۱۱۷/۱۶) و روایت او گرچه در مشرق رواج نیافت، ولی به وسیلهٔ شاگردانش چون جُهَنی و ابن‌مفرج به اندلس برده شده و در طی قرون متمادی در آنجا تداول یافت (ابن‌حزم، ۱۱۸/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۴/۱؛ ابن‌عطیه، ۶۶ ـ ۶۷؛ ابن‌خیر، ۹۵؛ ابن‌حجر، *فتح الباری*، ۳/۱؛ بلوی، ۲۴۱). از مشایخ ابن‌سکن می‌توان ابوالقاسم بغوی، ابوبکر بن ابی‌داوود، ابوالعباس ابن‌عقده، ابوالحسن ابن‌جوصا، ابوجعفر طحاوی و ابوحامد ابن‌الشرقی را نام برد (نک: ابن‌عساکر، ذهبی، همانجاها). از میان شاگردان و راویان او نیز عبدالله ابن محمد جهنی، محمدبن احمد بن مفرج اندلسی، خلف‌بن قاسم و ابوعبدالله ابن منده شایان ذکرند (نک: ابن‌حزم، ابن‌عطیه، ابن‌عساکر، همانجاها؛ ابن‌خیر، ۲۱۱؛ ذهبی، همان، ۱۱۷/۱۶ ـ ۱۱۸).

آثار:

۱. *الحروف فی الصحابة*، در تاریخ و شرح حال اصحاب پیامبر (ص) که به عنوان یکی از منابع اساسی مورد استفادهٔ ابن‌عبدالبر در «الاستیعاب» (۱۲/۱) و ابن‌حجر در *الاصابة* (۳/۱، ۱۵، جم) قرار گرفته است. اینکه کتاب *الحروف* تا چه حد در *معرفةالصحابة* از ابن‌منده شاگرد ابن‌سکن تأثیر گذارده، قابل بررسی است.

۲. *الصحیح المنتقی*، که گاه با عناوین دیگری چون *السنن الصحاح* شناخته می‌شود (نک: سبکی، ۱۹ ـ ۲۰؛ حاجی خلیفه، ۱۰۰۶/۲، ۱۰۷۴، ۱۷۰۵، ۱۷۱۲). این کتاب ظاهراً تنها در اندلس رواج داشته است (ذهبی، *تذکره*، ۹۳۸/۳؛ قس: همو، سیر، ۱۱۷/۱۶) و

ابن‌حزم آن را مورد ستایش قرار داده است (ذهبی، سیر، ۱۱۸). سبکی (همانجا) در قرن ۸ق /۱۴م نسخه‌ای از آن را دیده و ضمن توصیف سبک کتاب، خطبهٔ آغازین و حدیثی از آن را نقل کرده است. در نسخه‌ای که سبکی دیده اسناد احادیث حذف شده، ولی دلیلی در دست نیست که بتوان این حذف‌ها را به خود ابن‌سکن نسبت داد. در حال حاضر یک نسخهٔ خطی در دو صفحه مشتمل بر احادیث ابن‌سکن در کتابخانهٔ احمد ثالث وجود دارد (GAS, I/189) که از ارتباط احتمالی آن با *الصحیح* اطلاعی در دست نیست.

۳. *الضعفاء والمتروکین*، که ابن‌خیر آن را در *فهرست* خود (ص۲۱۱) ذکر کرده و متذکر شده که تألیفی ناتمام بوده است، گویا ابن‌خیر نسخهٔ آن را دیده بوده است. ابن‌عساکر (همانجا) نیز از کتاب بزرگی در شناخت راویان از ابن‌سکن سخن گفته و تصریح کرده که بخشی از آن را دیده است. ابن‌عساکر یادآور شده که در آن کتاب اغلاطی دیده، ولی در مورد این اغلاط توضیحی نداده است و می‌توان احتمال داد که این اغلاط مربوط به کاتب نسخه بوده است.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *فتح‌الباری*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *المحلی بالآثار*، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *الفهرست*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، «الاستیعاب»، در حاشیهٔ الاصابه (نک: ابن‌حجر در همین مآخذ)؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، تاریخ مدینهٔ دمشق، نسخهٔ عکسی موجود درکتابخانهٔ مرکز؛ ابن عطیة، عبدالحق، *الفهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد الزاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بلوی، احمدبن علی، *الثبت*، به کوشش عبدالله العمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرةالحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ سبکی، تقی‌الدین، *شفاءالسقام*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ نیز: GAS.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ سَکون، ابوالحسن علی بن محمد بن علی حلّی (ح ۵۳۰ - ح ۶۰۰ ق / ۱۱۳۶ - ۱۲۰۴ م)، کاتب، فقیه و محدث شیعی. شهرتش را از نام نیای بزرگش سَکون (یا سُکون) گرفته است. بعضی منابع متأخر این نام را سَکّونی نیز ذکر کرده‌اند (نک: افندی، ۲۳۹/۴؛ عبدالعزیز، ۱۵۶/۱؛ دُجَیلی، ۵۵/۲؛ حَمَد کمال الدین، ۱۳۱/۱؛ بغدادی، ۷۰۴/۱).

دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاهش حِلّه ــ بر سر راه بغداد به‌کوفه که از دیرباز مسکن نیاکانش بود ــ به‌سر برد (نک: ابن نجار، ۸۸/۴؛ قس: یاقوت، ۷۵/۱۵). پدرش از دانشمندان و محدثان بنام زمان خویش بود (افندی، ۲۴۱/۴) و ابن سکون احتمالاً مقدمات علوم را در سالهای کودکی و نوجوانی نزد وی آموخت. در جوانی برای تحصیل علم به‌بغداد رفت و در آنجا اقامت گزید و در علم نحو نزد ابن خشاب و در لغت نزد ابن عصار به‌کمال رسید، چنانکه معاصرانش تبحر وی را در فنون ادب و استعداد فوق‌العاده‌اش را در حفظ لغت، سخت ستوده‌اند (یاقوت، ۷۵/۱۵؛ ابن نجار، ۸۸/۴ - ۸۹). در طی این دوران، ابن سکون علاوه بر نحو و لغت و ادب و بلاغت، در فقه شیعه نیز به‌مطالعه پرداخت و چون در آن علم تبحّر یافت، به‌تدریس آن مشغول شد. دست نوشته‌های نفیسی که اینک از او می‌شناسیم، باید طی همین دوران اقامت در بغداد تحریر شده باشد. با اینهمه، در بغداد ماندگار نشد و پس از مدتی به‌سوی مدینه رهسپار گردید و در آن شهر رحل اقامت افکند و در مقام کاتب، به‌خدمت امیر مدینه درآمد. مدینه را نیز پس از مدتی ترک گفت و به‌شام رفت و به‌دربار صلاح‌الدین ایوبی راه یافت و او را مدح کرد.

نمی‌دانیم چرا ابن سکون بغداد را که در آنجا مقام و حرمتی کسب کرده بود، ترک گفت؛ آیا در پی مال و ثروت به‌جست‌جوی امیری بخشنده برآمده بود، یا در اثر آزارهایی که به‌شیعیان روا می‌داشتند از بغداد گریخته بود؟ این نظر اخیر را تهمتی که دانشمند معاصرش یاقوت (همانجا) به‌او زده و وی را نُصیری خوانده محتمل می‌سازد. ابن نجار (همانجا) نیز با آنکه او را متدین و اهل عبادت و شب زنده‌داری معرفی کرده است، نظر یاقوت را تأیید می‌کند حال آنکه نصیریه (نک: نوبختی، ۷۸؛ شهرستانی، ۱۸۸/۱ - ۱۸۹) از نظر برخی دانشمندان در شمار ملحدانند. البته، علمای رجالِ شیعه این نسبت را با ذکر دلایل و شواهد تکذیب کرده‌اند (افندی، ۲۴۳/۴؛ صدر: *تأسیس*، ۱۲۶؛ خاقانی، ۲۵۲/۴).

ابن سکون شعر نیز می‌سروده است و ذوق شعری او در قطعاتی که در منابع موجود نقل شده، مشهود است. یاقوت (همانجا) گفته است که وی شعر نیکو می‌سروده، ولی شعری از او نیاورده است، اما ابن نجار اشعاری از او آورده است (۸۹/۴ - ۹۲).

آثار: یاقوت (همانجا) به‌نقل از یکی از شعرای معاصر ابن سکون گفته که وی تصنیفاتی داشته است، ولی در هیچ یک از منابع نزدیک به‌زمان ابن سکون، تألیف کتاب و رساله‌ای را به‌او نسبت نداده‌اند. می‌توان گفت از آنجا که وی شیفتهٔ تصحیح و تحریر متون بوده، آثار بسیاری را با دقت تمام و به‌خطی خوش نگاشته است که همانها را تألیفات او پنداشته‌اند. وی ظاهراً در کار تحریر و تصحیح وسواس به‌خرج می‌داده و تا متنی را نیک در نمی‌یافته به‌نگارش آن دست نمی‌زده است (یاقوت، همانجا) و به‌ضبط دقیق کلمات و نقل صحیح عبارات سخت اهتمام می‌ورزیده است (افندی، همانجا). از جملهٔ این آثار خطی، یک نسخه از صحیفهٔ سجادیه است (آقابزرگ، ۱۱۵) که با نسخه‌های متداول و مشهور اختلافات زیادی دارد. دو کتاب *المصباح الکبیر* و *المصباح الصغیر* را نیز از تألیفات شیخ طوسی تصحیح و تحریر کرده است (افندی، ۲۴۲/۴). همچنین نسخهٔ نفیسی از کتاب *امالی* شیخ صدوق به‌خط وی که تاریخ پایان تحریر آن ۱۴ ذیحجهٔ ۵۶۳ بوده، در کتابخانهٔ محدث قمی نگهداری می‌شده است (قمی، ۳۲۷).

بعضی از معاصران به‌اشتباه چنین پنداشته‌اند که ابن سکون کتابهایی با نامهای ضبط *اختلافات الصحیفة السجادیة* و *اختلافات نسخ المصباح الصغیر* تألیف کرده بوده است (کحاله، ۲۲۹/۷). در صورتیکه در منابع بر این تصریح شده است که عده‌ای از علمای شیعه

اختلافات مذکور را از روی دستخط ابن سکون ضبط کرده‌اند (افندی، همانجا؛ نوری، ۴۸۳/۳). یک دستخط اجازهٔ روایت *صحیفهٔ سجادیه* نیز که ابن سکون برای شمس‌الدین محمد بن علی بن حسین عاملی ــ جد اعلای شیخ بهائی ــ نوشته، از او برجای مانده است (نک: متن اجازه با حذف مقدمه؛ صدر، *تکملة*، ۳۵۶ ـ ۳۵۷). مجلسی در مقدمهٔ *شرح صحیفهٔ* خود تصریح می‌کند که نسخه‌ای را که برای شرح انتخاب کرده است، نسخهٔ شمس‌الدین محمد عاملی بوده و شمس‌الدین آن را با یک واسطه از روی *صحیفهٔ سجادیه* به‌خط ابن سکون نوشته است (مجلسی، *الفرائد*، ۹؛ همو، *بحار*، ۱۰۷ / ۶۰). از اشعار ابن سکون نیز جمعاً ۳۰ بیت در منابع موجود نقل شده است. از آن جمله ۲۵ بیت را ابن نجار از خریده نقل می‌کند و دو بیت از آنها نیز در مدح حضرت علی (ع) است که مؤلف *اعیان الشیعة* از کتاب *الطلیعة فی شعراء الشیعة*، تألیف شیخ محمد سماوی (خطی) نقل کرده است (ابن نجار، ۸۹/۴ ـ ۹۲؛ امین، ۳۱۴/۸).

از جزئیات احوال و شرح زندگانی ابن سکون به‌خصوص در سالهای آخر عمر، و پس از وفات صلاح‌الدین ایوبی هیچ اطلاعی نداریم. بعضی از معاصران از فحوای آنچه در شرح حال او آمده است چنین استنباط کرده‌اند که وی تمام عمر غریبانه و بی‌خانه و خانواده زیسته است (حمد کمال‌الدین، ۱۳۲/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷، به‌کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به‌کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۵ م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به‌کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حمد کمال الدین، هادی، *فقهاء الفیحاء أو تطور الحرکة الفکریة فی الحلّة*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ خاقانی، علی، *شعراء الحلّة أو البابلیات*، نجف، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب فی العلوم والفنون*، نجف، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به‌کوشش محمد سیّد کیلانی، بیروت، دارالمعرفة؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، به‌کوشش محمد باقر صدر، نجف، شرکة النشر والطباعة؛ همو، *تکملة امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ ق؛ عبدالعزیز، *دائرة المعارف الاسلامیة*، تهران؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ همو، *الفرائد الطریفة فی شرح الصحیفة الشریفة*، به‌کوشش مهدی رجائی، اصفهان، ۱۴۰۷ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به‌کوشش هـ.ریتر، استانبول، ۱۹۳۱ م؛ نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ سِکّیت، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (۱۸۶ـ۲۴۴ ق/ ۸۰۲ـ۸۵۸م)، لغوی، نحوی، راوی ایرانی تبار شیعی. سکیت لقب پدرش اسحاق بود که به سبب افراط در سکوت بدان ملقب گردید (قفطی، ۲۲۰/۱). ابن سکیت در دورق، از شهرهای خوزستان، به دنیا آمد و سپس همراه خانواده‌اش راهی بغداد شد (صدر، ۱۵۵). برخی نیز ولادت او را با اظهار تردید در بغداد دانسته‌اند (EI^2).

پدر وی نیز خود مردی عالم در نحو و به ویژه در لغت و شعر بود (ابن انباری، ۱۲۳) و از اصحاب کسایی به شمار می‌رفت (قفطی، همانجا؛ فروخ، ۲۸۱/۲). او علاقهٔ وافری به تحصیل فرزند خود داشت (قفطی، ۵۱/۴؛ خطیب بغدادی، ۲۷۳/۱۴) و شاید انگیزهٔ مهاجرت او به بغداد نیز همین بوده باشد. ابن سکیت از مجلس درس استادانی چون ابوعمرو شیبانی، فرّاء، ابن اعرابی (هـ م)، اثرم و نصران خراسانی که همه از مشاهیر علم و ادب آن روز بودند، بهره برد (قفطی، ۳۴۳/۳؛ ابن ندیم، ۷۱؛ ابوطیب، ۹۶) و مدتی را نیز به منظور آشنایی بیشتر با زبان فصیح و اصیل عربی به رسم آن روز در صحرا نزد بدویان گذراند (یافعی، ۱۴۷/۲؛ EI^2) و چون به بغداد بازگشت، ضمن بهره گرفتن از محضر دانشمندان به تعلیم و تربیت کودکان پرداخت و از جمله چندی با پدر خود در محلهٔ درب القنطرهٔ بغداد به این کار مشغول شد. سپس آموزش فرزندان بزرگان از جمله فرزندان محمدبن عبدالله بن ابی طاهر و متوکل خلیفهٔ عباسی را برعهده گرفت (ابن انباری، ۱۲۳؛ ابن خلکان، ۳۹۸/۶). وی حتی آنگاه که به تدریس در رشته‌های گوناگون ادب مانند نحو، لغت، شعر، روایت و علوم قرآنی می‌پرداخت، باز از دانش‌اندوزی باز نایستاد (خطیب بغدادی، همانجا؛ یاقوت، ۵۰/۲۰؛ سیوطی، ۳۴۹/۲) و دیری نپایید که به جرگهٔ دانشمندان عصر خود همچون ابن اعرابی و ابوالعباس ثعلب پیوست (ابوطیب، ۹۵؛ ازهری، ۲۳/۱) و به عنوان یکی از بزرگ‌ترین لغت‌شناسان و سخن‌سنجان شناخته شد (ابن انباری، ۱۲۲؛ ذهبی، ۱۹/۱۲). یاقوت (همانجا) او را پس از ابن اعرابی سرآمد همهٔ لغویان خوانده و ابوطیب لغوی (ص ۹۵) علم کوفیان را منتهی به او دانسته و در کار تألیف از ثعلب برترش شمرده است و ابن تغری بردی (۳۱۸/۲) او را علامه خوانده است، اما با اینکه دانش وی در لغت این چنین مورد ستایش قرار گرفته، او خود را در علم نحو چیره دست‌تر می‌دانسته است (نک: ابن انباری، ۱۲۳). بنابراین، باید به برخی گزارشها دربارهٔ ضعف وی از جمله مناظرهٔ او با ابوعثمان مازنی در حضور عبدالملک بن زیات و یا به گفته‌ای (قفطی، ۲۵۰/۱) در حضور متوکل که به سبب عجز و ناتوانیش در برابر مازنی سرزنش شده است (نک: ابن سیده، ۴/۱؛ ذهبی، ۱۷/۱۲؛ یاقوت ۱۱۷/۷؛ ابن خلکان، ۳۹۷/۶)، به دیدهٔ تأمل نگریست، چه ممکن است این گزارشها ساختگی و زایدهٔ اختلافات بین مکتبهای نحوی و فرقه‌های مذهبی آن زمان بوده باشد.

ابن سکیت علاوه بر فعالیتهای چشمگیرش در نحو و لغت، در نهضت گردآوری و تدوین اشعار عرب که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق با رغبتی فزاینده آغاز شده و تا اواخر سدهٔ سوم با شور و شوق در شهرهای بصره و کوفه و بغداد ادامه یافته بود (بلاشر، ۱۷۷، ۱۷۸)، نقش بسیار مهمی برعهده داشت. او که شاگرد اصمعی و ابوعبیدهٔ معمر بن مثنی بود و از آن دو که از پیشگامان این نهضت بودند، روایت می‌کرد (ابن خلکان، ۳۹۵/۶)، در ادامهٔ کار آنان به گردآوری دیوانها و آثار پراکندهٔ بسیاری از شعرای کهن از جمله امرؤالقیس، زهیربن ابی سلمی، نابغهٔ ذبیانی، اعشی، عنترة بن شداد، طرفة بن عبد، عمروبن کلثوم و بسیاری دیگر از شعرای اسلامی و اموی، که ذخایر گرانبهایی

برای ادبیات عرب محسوب می‌شد و بیم فراموشی و نابودی آنها می‌رفت، همت گماشت (نک: ابوطیب، ۹۶؛ سیرافی، ۶۰؛ ابن انباری، ۴۹؛ بهبهانی، ۳۷۴). وی افزون بر گردآوری این آثار به شرح و تفسیر برخی از آنها نیز پرداخت (برای دیوانهایی که گردآوری یا شرح کرده، نک: GAS, II/112, 117, 120...445؛ نجاشی، ۳۱۳). کمتر دیوانی است که او آن را روایت (شفاهی و یا کتبی) یا شرح و تفسیر نکرده باشد. او با حفظ این ذخایر گرانبها از خطر نابودی، خدمت ارزنده‌ای به ادبیات عرب کرد. و به جرأت می‌توان گفت که در مقایسه با همگنانش بیشترین سهم را در این کار داراست.

ابن سکیت که به سنت پیامبر و عقاید دینی خود بسیار پای‌بند بود، افزون بر گردآوری و تدوین اشعار به جمع و نقل روایات دینی نیز پرداخت. ذهبی او را بسیار دیندار و نیکوکار خوانده است (۱۶/۱۲) و برخی منابع دیگر اشاره کرده‌اند که وی حتی جان بر سر عشق به اهل بیت نهاد (نک: دنبالهٔ مقاله). نجاشی او را از نزدیکان و خاصان امام محمد تقی (ع) و امام علی النقی (ع) به‌شمار می‌آورد و به روایات او از امام محمد تقی (ع) اشاره می‌کند (صص ۳۱۲-۳۱۳؛ قس: علامهٔ حلی، ۳۷۹/۱). علاوه بر این در برخی روایات، از ملاقات وی با امام علی بن موسی الرضا (ع) سخن رفته است، (نک: ابن بابویه، ۷۹/۲). او در نقل روایت مورد وثوق و اعتماد علمای رجال است (نک: ابوطیب، ۹۵؛ یغموری، ۳۱۹؛ قفطی، ۵۰/۴؛ مجلسی، ۱۶۹؛ خویی، ۱۲۹/۲۰).

شاگردان بسیاری از وی بهره برده‌اند که معروف‌ترینشان اینانند: ابوالبشر بندنیجی (ابن شاکر، ۳۳۶/۴)، حرانی که به گفتهٔ خود او از ۲۲۵ ق تا هنگام مرگ ابن سکیت در محضر او بوده است (ازهری، ۲۳/۱؛ قفطی، ۱۱۵/۲)، ابوسعید سکری، ابوعکرمهٔ ضبی و ابوحنیفهٔ دینوری (ابن ندیم، ۷۸؛ ابن انباری، ۱۲۲). گروه بسیاری نیز از او روایت کرده‌اند از جمله: ابوالعباس ثعلب نحوی معروف، احمدبن فرج مقری، محمدبن عجلان اخباری و میمون بن هارون کاتب (همو، ۱۱۱؛ ابن خلکان، ۳۹۵/۶؛ ذهبی، ۱۶/۱۲؛ یافعی، ۱۴۷/۲).

ابن سکیت شعر نیز می‌سرود، ذهبی شعر او را ستوده است (۱۸/۱۲). حدود ۲۰ بیت از اشعار وی در آثار ابوحیان توحیدی (۳۹/۳)، خطیب بغدادی (۲۷۴/۱۴)، شمشاطی (۵۱/۲)، ابن خلکان (۳۹۷/۶-۳۹۹)، ابن شاکر (۲۹۲/۱) و ابوحیان غرناطی (۱۰۲) برجای مانده است. هنگامی که ابن سکیت به سامرا رفته بود، در آنجا مورد توجه عبدالله بن یحیی بن خاقان قرار گرفت. چون عبدالله متوکل را از مقام علمی وی آگاه کرد، خلیفه او را به کار تعلیم و تربیت فرزندانش معتز و مؤید گماشت (خطیب بغدادی، همانجا) و وی با آنکه برخی او را از رفتن به دربار متوکل برحذر داشتند (نک: یاقوت، ۵۰/۲۰؛ سیوطی، ۳۴۹/۲)، و به رغم تعصب شدیدی که در تشیع به او نسبت می‌دهند، مدتی را در دربار متوکل گذراند و به گفتهٔ ذهبی (۱۷/۱۲) ماهیانه ۲٬۰۰۰ درهم دریافت می‌کرد و افزون برآن گاه از پاداشهای گرانبهایی نیز بهره‌مند می‌شد، چنانکه در مجلسی خلیفه ۵۰٬۰۰۰ درهم به او بخشید (ابن خلکان، ۳۹۹/۶). او به تدریج چنان مورد توجه خلیفه قرار گرفت که در شمار ندیمان وی درآمد (ابن زبیر، ۱۱۷).

به تأیید اکثر منابع علت قتل او اظهار محبت شدید نسبت به خاندان علی (ع) در برابر متوکل بود که پرسیده بود: «فرزندان من معتز و مؤید نزد تو عزیز ترند یا حسن و حسین فرزندان علی»؟ او با اینکه تقیه می‌کرد (قمی، ۳۱۵/۱)، اختیار از کف داد و در پاسخ گفت: «قنبر خادم علی (ع) از تو و فرزندان تو برتر است». متوکل از این گفته چنان برآشفت که در دم دستور داد زبان وی را از قفا بیرون کشیدند (ابن خلکان، ۴۰۰/۶-۴۰۱؛ سیوطی، ۳۴۹/۲؛ قس: زبیدی، ۲۰۲)، اما برخی از منابع (ابن انباری، ۱۲۴؛ ازهری ۲۳/۱) علت قتل او را سرپیچی از فرمان خلیفه دانسته‌اند که از او خواسته بود به مردی قرشی ناسزا گوید. بعید نیست که روایت قتل او اندکی به افسانه نیز آمیخته و علت واقعی همانا اختلافات مذهبی - سیاسی آن زمان، خاصه شیعه ستیزی متوکل بوده باشد. احتمالاً ماجرای قتل وی نقشه‌ای بوده که از پیش آن را تدارک دیده بوده‌اند. به خصوص که گویند بی‌درنگ ۱۰٬۰۰۰ درهم دیهٔ او را به خانواده‌اش (ازهری، ۲۳/۱) پرداختند و نیز اشاره شده است که همیشه گروهی در پی تحریک متوکل برضد او بودند (یغموری، ۳۲۰). در تاریخ مرگ او بین ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۶ ق اختلاف است (نک: خطیب بغدادی، ۲۷۴/۱۴؛ زبیدی، ۲۰۴؛ یغموری، همانجا).

آثار چاپی:

۱. *اصلاح المنطق*، کتابی است در لغت که از معروف‌ترین آثار اوست و تا دیرگاهی پس از وی توجه و ستایش علمای لغت را برانگیخته و مورد استناد آنان بوده است (نک: ابن خلکان، ۴۰۰/۶؛ ذهبی، ۱۹/۱۲؛ ابن جوزی، ۷۹/۱، ۱۶۶، ۲۰۱؛ بغدادی، ۵۵۲/۳، ۵۵۳). مؤلف در این کتاب بسیاری از واژه‌های عربی را به صورت صحیح آن ضبط کرده و آنها را از جنبه‌های صرفی، فصاحت و عدم فصاحت، نادر یا شاذ بودن و جز آنها مورد بررسی قرار داده است. این اثر از معتبرترین کتابهای لغت به شمار می‌رود و شرحها و تلخیصهای بسیاری که برآن نوشته شده، دلیل این مدعاست. سزگین به تفصیل در مورد شرحها، تلخیصها و ردّیه‌های آن بحث کرده است (GAS, VIII/130-132). این اثر نخستین بار در قاهره (۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م) به کوشش عبدالسلام محمد هارون و احمد محمد شاکر به چاپ رسیده و در ۱۹۵۶ م نیز در همانجا تجدید چاپ شده است.

۲. *الاضداد*. این اثر که به شرح معانی متضاد کلمات پرداخته است، در ۱۹۱۲ م به کوشش اگوست هافنر به همراه دو اثر دیگر از اصمعی و سجستانی با عنوان *ثلاثة کتب فی الاضداد* در بیروت به چاپ رسیده و در ۱۹۸۰ م نیز در همانجا تجدید چاپ شده است.

۳. *الالفاظ*. کتابی است دربارهٔ واژه‌های متشابه در ۱۴۸ فصل. روش کار ابن سکیت در این اثر براساس تقسیم‌بندی موضوعی است،

از قبیل: الغنی و الخصب، الفقر و الجدب، الجماعة، الکتائب و جز آنها. ابن قتیبه بیشتر این فصول را در کتاب *ادب الکاتب* خود بدون اشاره به اثر و نام ابن سکیت آورده است. این کتاب در بیروت با عنوان *تهذیب الالفاظ* به همراه اضافاتی از نسخه‌های گوناگون (۱۸۹۶ـ۱۸۹۸ م) به چاپ رسیده است. نام دیگر این کتاب *کنز الحفاظ* است و گویا با کتابی که ازهری (۲۳/۱) آن را به همین نام و در ۳۰ جلد معرفی کرده، یکی نیست. مختصر *تهذیب الالفاظ* نیز با تعلیقاتی از شیخو در ۱۸۹۷ م در بیروت به چاپ رسیده است.

۴. *القلب والابدال*. این کتاب در ۱۹۰۳ م به کوشش اگوست هافنر در بیروت و در ۱۹۰۵ م در لایپزیک در مجموعه‌ای به نام *الکنز اللغوی فی اللسن العربی* و نیز در ۱۹۷۸ م با عنوان *الابدال* به کوشش محمد شرف در قاهره به چاپ رسیده است.

۵. *شرح دیوان الحطیئة*. نخستین بار در ۱۹۵۸ م در قاهره منتشر شد و بار دیگر در ۱۹۸۷ م به کوشش نعمان محمد امین طه به چاپ رسید.

۶. *شرح دیوان الخنساء*، در بیروت (۱۸۹۶ م) به کوشش لویس شیخو به چاپ رسیده است.

۷. *دیوان طرفة بن عبد* به روایت ابن سکیت، به کوشش احمدبن امین شنقیطی در قازان (۱۹۰۹ م) چاپ شده است.

۸. *شرح دیوان عروة بن ورد*. این کتاب نخستین بار در ۱۹۲۳ م ضمن مجموعه‌ای شامل ۵ دیوان در قاهره و بار دیگر به کوشش عبدالمعین الملوحی در دمشق به چاپ رسیده است.

۹. *شرح دیوان قیس بن خطیم*، به کوشش کووالسکی در لایپزیک (۱۹۱۴ م) به چاپ رسیده است.

۱۰. *شرح دیوان مزرّد*، به کوشش خلیل ابراهیم عطیة در بغداد (۱۹۶۲ م) چاپ و منتشر شده است.

۱۱. *شرح دیوان نابغة ذبیانی* نخستین بار (۱۹۶۸ م) به کوشش شکری فیصل در بیروت و نیز به کوشش محمد طاهر بن عاشور در تونس (۱۹۷۶ م) به چاپ رسیده است.

قسمتی از کتاب *المثنی و المکنی* نیز با نام کتاب *الحروف التی یتکلم بها فی غیر موضعها*، به کوشش عبدتواب در قاهره (۱۹۶۹ م) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *البحث*، سه نسخه از آن در دارالکتب (قاهره) و یک نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ تیموریه موجود است (نک‍: GAS, VIII/132)؛ ۲. *المقصور والممدود*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عارف حکمت در مدینه به کتابت ابویوسف موجود است که صحت انتساب آن به ابن سکیت دقیقاً روشن نیست (نک‍: GAS, IX/137)؛ ۳. *منطق الطیر ومنطق الریاحین*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است (آستان، ۸۶۴/۷).

آثار منسوب: ۱. *الابل*؛ ۲. *الاجناس الکبیر* (یاقوت، ۵۲/۲۰)؛ ۳. *الارضین والجبال والاودیة*؛ ۴. *الاصوات* (نجاشی، ۳۱۳)؛ ۵. *الامثال* (یاقوت، همانجا)؛ ۶. *الانساب* (بغدادی، ۵۳۷)؛ ۷. *الانواع* (GAS, VII/347)؛ ۸. *الایام واللیالی*؛ ۹. *البیان* (حاجی خلیفه، ۲۶۴)؛ ۱۰. *التصغیر* (GAS, IX/138)؛ ۱۱. *التوسعة فی کلام العرب* (حاجی خلیفه، ۵۰۷، ۱۴۰۶)؛ ۱۲. *خلق الانسان* (ابن خیر، ۳۸۲)؛ ۱۳. *الدعاء* (GAS, VIII/135)؛ ۱۴. *الزبرج* (ابن ندیم، ۷۲ـ۷۳؛ یاقوت، همانجا)؛ ۱۵. *السرج واللجام* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۶. *سرقات الشعرا و ماتواردوا علیه* (یاقوت، همانجا)؛ ۱۷. *الطرق* (ابن ندیم، همانجا)، ۱۸. *الطیر* (نجاشی، همانجا)؛ ۱۹. *فَعَلَ وأفْعَلَ* (ابن ندیم، یاقوت، همانجاها)؛ ۲۰. *المثنی والمبنی والمکنی*؛ ۲۱. *المذکر والمؤنث* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۲. *معانی الابیات* (ابن خیر، همانجا)؛ ۲۳. *معانی الشعر الکبیر*؛ ۲۴. *معانی الشعر الصغیر*؛ ۲۵. *النبات والشجر* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۶. *النوادر* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۷. *الوحوش*؛ ۲۸. *الحشرات* (ابن ندیم، یاقوت، همانجاها)؛ ۲۹. *ماجاء فی الشعر وما حُرِّف عن جهته* (قفطی، ۵۶/۴).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، المطبعة العلمیة؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *نزهة الاعین النواظر*، به کوشش مهر النساء، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۸۹۳ م؛ ابن زبیر، رشید، *الذخایر والتحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹ م؛ ابن سیده، *المحکم والمحیط الاعظم*، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، هاله، ۱۸۷۲ م؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع المؤانسة*، به کوشش احمد امین واحمد زین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دارصادر؛ بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ بهبهانی، محمدباقر، *تعلیقات علی منهج المقال*، به کوشش محمدصادق حسینی خوانساری، قم، ۱۳۰۶ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم الرجال الحدیث*، نجف، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویین والبصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ شمشاطی، علی بن محمد، *الانوار ومحاسن الاشعار*، به کوشش محمد یوسف، کویت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸ م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، عراق، ۱۳۵۴ ق؛ علامهٔ حلی، *ایضاح الاشتباه*، چاپ سنگی، ۱۳۱۹ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *الوجیزه*، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ نجاشی، ابوالعباس بن احمد، *الرجال*، به کوشش علی محلاتی حائری، بمبئی، ۱۳۱۷ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ نیز:

EI[2]; GAS

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ سَلّار، ابوالحسن علی، ملقب به الملک العادل سیف‌الدین (مق ۶ محرم ۳/۵۴۸ آوریل ۱۱۵۳)، وزیر کرد نژاد الظّافر خلیفهٔ فاطمی مصر. ابن خلکان نام او را ابومنصور علی بن اسحاق آورده است (۴۱۶/۳).

پدر وی در زُمرهٔ لشکریان و یاران سُکمان (سُقمان) بن اُرتُق امیر شام بود. چون الافضل امیر الجیوش وزیر معروف فاطمی در ۴۹۱ق/۱۰۹۸ م بر بیت‌المقدس چیره شد، برخی از امرای سکمان را در سپاه خود وارد ساخت. از جملهٔ اینان پدر علی معروف به سلّار بود که نزد الافضل مقام و منزلتی یافت و به ضیف‌الدوله ملقب شد. پسر او علی نیز مورد توجه وزیر واقع شد و از سوی او به دستهٔ «صِبیانُ الحُجَر» که گروهی همانند «سواران مَعید» یا «فرقهٔ مهمان‌نوازان» صلیبی بودند، پیوست. ابوالحسن علی در این میان به هوشمندی و شجاعت از دیگران ممتاز شد (ابن خلکان، ۴۱۸/۳) و از سوی الحافظ فاطمی در حدود ۵۴۰ ق به امارت اسکندریه منصوب گشت (شیّال، ۱۳۷). در ۵۴۴ ق الظافر فاطمی به خلافت نشست و نجم‌الدین سلیم ابن مصال را به وزارت گماشت. ابن سلّار که با تغییر خلافت طمع در وزارت بسته بود (قس: سالم، ۱۹۵، که ابن‌سلّار را در خلافت الظافر دخیل دانسته است)، با یاران و لشکریان خویش که از مغربیان و قبایل بربر تشکیل می‌شد، به سوی قاهره به راه افتاد (دواداری، ۵۵۲/۶). الظافر به چاره‌جویی برخاست و امرای دولت را به مشورت فرا خواند. ابن مُنقذ که خود در آنجا حاضر بود، چنین گزارش می‌کند که امیران نخست نسبت به خلیفه و ابن مصال اظهار وفاداری کردند، ولی چون یکی از آنان به نام لکرون از ابن سلار طرفداری کرد، دیگران از او پیروی کرده، به یاری ابن سلار برخاستند. خلیفه نیز در برابر، ابن مصال را مال بسیار داد تا ساز و برگ فراهم آورد و به دفع ابن سلار پردازد (ص ۷). به گفتهٔ همو (ص ۸) ابن مصال به حوف، محلّی در شرق دلتای نیل، رفت و سپاهی از قبیلهٔ لَواته ــ بربرهای افریقیهٔ شمالی ــ و مصریان و سیاهان گرد آورد.

ابن سلار در شعبان ۵۴۴ وارد قاهره شد و خلیفه به ناچار او را رسماً وزارت داد (ابن خلکان، ۴۱۶/۳؛ دواداری، ۵۵۳/۶) و به الملک العادل ملقبش ساخت (ابن منقذ، ۸)، اما به روایت دواداری (همانجا) وی به سیّد الأجلّ الافضل موصوف شد و خود را العادل نامید. اما ابن سلار که موقعیت خود را از ناحیهٔ ابن مصال در خطر می‌دید، عباس بن ابی الفتوح (یا عیّاش: قلقشندی، ۲۴۲/۱۳) پسر خواندهٔ خود را به مقابله با ابن مصال که آمادهٔ جنگ با او می‌شد، گسیل داشت. عباس نیز او را در دَلاص شکست داد و خود وی را کشت و سرش را به قاهره فرستاد (ابن منقذ، همانجا). به این ترتیب ابن سلار بی‌هیچ رقیبی بر مسند وزارت نشست و به گفتهٔ ابن قلانسی (ص ۴۸۲) دست به اصلاح امور و تنظیم مقرری لشکریان زد، تا آتش مخالفتها و فتنه‌ها خاموش شد و خلیفه را با وجود این وزیر نیرومند، قدرت و نفوذی باقی نماند (ابن اثیر، ۱۴۲/۱۱). از این رو شگفت نیست که چیرگی این وزیر شافعی مذهب بر دستگاه خلافت فاطمی، بیزاری خلیفه را نسبت به او برانگیخته و از پی قتلش برآمده باشد؛ اما ابن سلار از این توطئه آگاه شد و با قتل برخی از کسانی که از سوی خلیفه مأمور کشتن او بودند، آن‌را نافرجام گذاشت (ابن منقذ، ۹). در این تاریخ بیت‌المقدس در دست صلیبیان بود و شهر عسقلان واقع در ساحل فلسطین جنوبی که در اختیار فاطمیان بود، تهدیدی جدّی برای سلطهٔ صلیبیان در فلسطین به شمار می‌رفت. از این رو در ۵۴۵ ق بالْدوین، شاه بیت‌المقدس، دست به بازسازی دژ غزّه زد، تا آنجا را مرکز حملات خود به عسقلان قرار دهد (رانسیمان، ۳۹۳/۲). از طرف دیگر، ابن سلار امیر اُسامة بن مُنقذ را به رسالت نزد نورالدین زنگی که دمشق را در حصار داشت فرستاد، تا او را به حمله به طبریّه (= جلیله) که در دست صلیبیان بود، تشویق کند. ضمناً وعده کرد که ناوگان مصر را برای حمله به سواحل و بنادر صلیبیان گسیل دارد. هدف ابن سلار این بود که توجه صلیبیان را به طبریه معطوف سازد و خود به غزّه بتازد (ابن منقذ، ۱۰). نورالدین زنگی با آنکه به دعوت ابن سلار پاسخ مثبت نداد، ولی گروهی از لشکریان خود را با ابن منقذ همراه کرد؛ وی نیز وارد عسقلان شد و دو سال عملیات ضد صلیبی را در آنجا رهبری کرد و سپس به دستور ابن سلار به مصر بازگشت (رانسیمان، همانجا؛ ابن منقذ، ۱۴، ۱۶). در اواخر ۵۴۷ ق ابن سلار لشکری به سرکردگی عباس بن ابی الفتوح برای نبرد با صلیبیان به بلبیس فرستاد. ابن منقذ (صص ۱۸، ۱۹) یادآور شده که اندکی بعد، ناصرالدین نصر پسر عباس بی‌اجازهٔ وزیر، اردو را رها کرد و به قاهره بازگشت. ابن سلار که گمان می‌کرد وی از اقامت در اردو دلتنگ شده و برای خوشگذرانی به قاهره رفته، او را فرمان به بازگشت داد، غافل ازاین که ناصرالدین در پی توطئه با خلیفه الظافر بر ضد وی به قاهره بازگشته بود تا کار را به انجام رساند. در اجرای این توطئه ناصرالدین یکی از حاجبان وزیر را با خود همراه ساخت و غلامانش با راهنمایی آن حاجب، وزیر را به قتل رسانیدند، و به قولی خود ناصرالدین او را کشت (ابوشامه، ۹۱/۲). ابن اثیر بر آن است که این اسامة بن منقذ خود در قتل ابن سلار دست داشت و عباس را به این کار برانگیخت (۱۸۴/۱۱، ۱۹۱). ابن خلکان نیز خاطرنشان ساخته که ابن منقذ با عباس بن ابی الفتوح در قتل ابن سلار همداستان شد و پسر او نصر را به این کار واداشت (۴۱۸/۳). این عباس، پسر خواندهٔ ابن سلار، در واقع پسر ابوالفتوح بن یحیی از امیرزادگان بنی زیدی بود. ابوالفتوح در ۵۰۹ق/۱۱۱۵م به مصر تبعید شد و اندکی بعد درگذشت و بلاّره زن او و مادر عباس خردسال به ازدواج ابن سلار درآمد (ابن اثیر، ۱۴۲/۱۱). ابن سلار در تربیت عباس بسیار کوشید (همو، ۱۸۵/۱۱) و پسر او نصر از جملهٔ محارم نزدیک او بود (ابوشامه، همانجا).

ابن سلار مردی ستمگر و سختگیر و بسیار انتقامجو بود (ابن شاکر، ۶۸/۱۷؛ ذیل وقایع ۵۴۸ ق) و ابن خلکان داستان هراسناکی در تأیید این خصلت او نقل کرده است. با اینهمه گفته‌اند که به اهل فضل

اقبال تمام داشت و آنان را بسیار ارج می‌نهاد (۴۱۷/۳)، چنانکه در ۵۴۴ ق که امارت اسکندریّه داشت، مدرسه‌ای در آنجا برای ابوطاهر احمد بن محمد معروف به حافظ سلفی (د ۵۷۶ق/۱۱۸۰م) فقیه و محدّث و لغوی معروف شافعی ساخت و اوقافی برای آن مقرر داشت. این مدرسه تنها مدرسهٔ شافعیان در اسکندریه محسوب می‌شد (ابن جوزی، ۸(۱)/۳۶۱، ۳۶۲؛ شیّال، ۱۳۷، ۱۳۸). این مدرسه به نامهای عادلیه (منسوب به العادل)، سلفیه و شافعیّه معروف بوده است (حسنی، ۳۵/۱؛ ابوشامه، همانجا). ابن سلار در قاهره نیز مساجدی ساخت و در اطراف شهر بلبیس هم مسجدی منسوب به او بوده است (ابن خلکان، ۴۱۷/۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی احمد ثالث در ترکیه؛ ابن قلانسی حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن منقذ، اسامة، *الاعتبار*، به کوشش فیلیپ حتی، برینستون، ۱۹۳۰ م؛ ابو شامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الرّوضتین*، قاهره، ۱۲۸۸ق؛ حسنی، بهیجه، مقدمه بر *معجم‌السّفر* صدر الدین سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸ م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدّرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجّد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ الاسکندریة و حضارتها*، اسکندریه، ۱۹۶۹ م؛ شیّال، جمال‌الدین، اعلام الاسکندریة، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح‌الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳ م.

صادق سجادی

اِبْنِ سَلام، نک: ابوعبید قاسم سلام.

اِبْنِ سَلّامِ جُمَحی، ابوعبدالله محمدبن سلاّم بن عبیدالله بن سالم جُمَحی بصری (۱۳۹-۲۳۱ یا ۲۳۲ ق / ۷۵۶-۸۴۶ یا ۸۴۷ م)، نحوی، لغوی، راوی شعر و ادب. نیای بزرگش، سالم، مولای قدامة بن مظعون از بزرگان بنی جُمَح ــ تیره‌ای از قبیلهٔ قریش ــ بود، و به همین جهت خاندان وی در بصره به «جُمَحی» شهرت داشتند (سمعانی، ۳۲۶/۳-۳۲۷؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۹۱/۱).

ابن سلام در زمان خلافت منصور عباسی زاده شد و در زندگانی طولانی خویش، با ۷ خلیفهٔ دیگر معاصر بود. در زمان همین خلفا، خاصه هارون الرشید و مأمون بود که علم و ادب از یک سو و زندگی مادی و اجتماعی از سوی دیگر به اوج شکوفایی رسیدند. بصره، زادگاه ابن سلام، نیز نه تنها بهره‌ای وافر از این شکوفایی گرفته بود، بلکه خود یکی از معتبرترین مراکز علم و ادب، و شاید هم بزرگ‌ترین آنها شده بود؛ بازرگانی پررونق، آمیزش نژادهای گوناگون، ظهور دانشمندان بزرگ، نزدیکی شهر به مراکز فرهنگ ایرانی چون جندیشاپور و دهها عامل اساسی دیگر از بصره محیطی ساخته بودند که می‌توانست مردانی چون ابن سلام و سیبویه و جاحظ پرورش دهد. ابن سلام، علاوه براین، در خانواده‌ای علم دوست نشو ونما یافت. پدرش با یونس بن حبیب مجالست داشت و در حلقهٔ درس وی حاضر می‌شد (نک: ابن سلام، ۱۵). تنوّع اخباری که ابن سلام از پدرش روایت می‌کند (صص ۱۵، ۳۶۹-۳۷۰، ۵۶۴، ۵۶۷، ۶۰۳، ۶۵۵-۶۵۸؛ زبیدی، ۳۱؛ ابن انباری، ۹-۱۰)، حکایت از آن دارد که سلام در توجیه و ارشاد پسر کوشا بوده و راههای تحصیل علم را برای وی هموار می‌گردانیده است.

ابن سلام سالهای کودکی و نوجوانی را در کسب دانش سپری کرد و در جلسات درس عالمان بصره دانش اندوخت. احتمالاً نحو را نزد حمّاد بن سَلَمه فرا گرفت (نک: همو، ۱۰۹)، وبرهمین سیاق، در هر رشته از علوم و فنون رایج آن زمان نزد استادان بزرگ بصره شاگردی کرد. اما با توجه به روابط صمیمانه‌ای که با یونس بن حبیب داشته (زبیدی، ۵۳؛ قالی، *ذیل*، ۱۸)، شاید وی بیش از دیگران در تکوین دانش لغوی و نحوی و ادبی و تاریخی ابن سلام مؤثر بوده است (قس: سلطان، ۱۰۸) و از این حیث ابن سلام در ردیف دیگر شاگردان یونس چون سیبویه، کسائی و فراء که خود استادان بزرگی بوده‌اند، قرار می‌گیرد. مشاهیر دیگری که وی مستقیماً از آنان روایت کرده و احتمالاً در خدمتشان دانشی اندوخته، عبارتند از: ابوعبیده مَعْمَربن مثنی که در ادب و شعر و اخبار و انساب، مأخذ ابن سلام بوده و حدود ۱۰ روایت مستقیم از او در *طبقات* آمده است (نک: فهرست؛ سلطان، همانجا)؛ ابوالغرّاف سُلَمی، شاعر معروف سندی (مرزبانی، ۳۰) که عمده‌ترین مأخذ ابن سلام در روایات مربوط به فرزدق و جریر و اخطل و دیگر شعرای دوران اموی بوده و دهها روایت مستقیم از او در طبقات آمده است (نک: فهرست)؛ شعیب بن صخر جدّ ابوخلیفه (فضل بن حباب، خواهر زادهٔ ابن سلام، نک: دنبالهٔ مقاله) و ابویحیی ضَبّی نیز، با توجه به شمار اخباری که ابن سلام از آن دو روایت کرده است، در زمرهٔ منابع اصلی او قرار می‌گیرند (نک: ابن سلام، فهرست؛ قس: سلطان، ۱۰۱-۱۰۲).

ابن سلام از میان معاصران خود، بیش از همه، با سیبویه نشست و برخاست داشته و در حلقه درس او حاضر می‌شده (زبیدی، ۶۷؛ ابن انباری، ۴۰-۴۱). وی سیبویه و *الکتاب* او را با عباراتی زیبا ستوده است (همو، ۳۹).

عبدالرّحمن (د ۲۳۱ ق) برادر ابن سلام محدّث بود (خطیب بغدادی، ۳۲۸/۵؛ قس: سلطان، ۹۳) و ۱۳ حدیث در صحیح مسلم به روایت اوست (نک: همانجا). و در بین اهل حدیث «صدوق» شناخته شده بود (خطیب بغدادی، ۳۲۸/۵)، برخی گفته‌اند که او از برادرش موثق‌تر بوده است (ابن ابی حاتم، ۳ (۲) / ۲۷۸).

محمّدبن سلاّم گه گاه به مذاق قدریّه سخن می‌گفت (نک: زبیدی، ۵۳؛ قس: خطیب بغدادی، ۳۲۸/۵؛ ذهبی، *میزان*، ۵۶۸/۳)، از این رو کتابت حدیث را از او منع کرده بودند. ذهبی در عین آنکه وی را به عنوان مورخ (اخباری) موثق ستوده، نامش را در ردیف ضعفای محدثان آورده است (نک: *المغنی*، ۵۸۷/۲). ابن سلام در تاریخ و انساب نیز دست داشت (سخاوی، ۳۲۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۶/۷).

تذکره‌نویسان و مورخان بزرگ چون بلاذری، طبری، مسعودی، ابن خلکان و ابن شاکر کتبی از او بسیار نقل کرده‌اند. در علم لغت نیز انبوهی از نکات و دقایق از طریق ابن سلام به دانشمندان قرون بعدی رسیده است (نک: زبیدی، همانجا؛ قس: سیوطی، *المزهر*، جم) زبیدی (ص ۱۸۰) او را در زمرهٔ لغویان بصره آورده است و در کتب مشهور ادبیات عرب نیز، جاحظ، ابوحیان توحیدی و ابن رشیق قیروانی از او بسیار روایت دارند.

با اینهمه آنچه موجب شهرت نام ابن سلام گردیده، همانا کتاب *طبقات الشعراء* است. متأسفانه از همهٔ دانش گستردهٔ ابن سلام در حدیث، تاریخ، انساب، نحو، لغت و غیره چیزی جز این کتاب به دست ما نرسیده است.

آنچه از شرح احوال ابن سلام می‌دانیم، متأسفانه از چند خبر کوتاه درنمی‌گذرد: گویند در ۲۷ سالگی، همهٔ موی سر و روی او سپید گشت (خطیب بغدادی، ۳۲۹/۵)، شاید این هیأت ظاهری، راه او را به جرگهٔ مشایخ و بزرگان علم و ادب هموارتر می‌کرد. در خبر دیگری از خود او نقل کرده‌اند که سه بار ازدواج کرد و هر بار صاحب فرزندانی شد، اما همسران و فرزندانش جملگی درگذشتند و تنها در ازدواج چهارم بود که فرزندانش باقی ماندند (قفطی، ۱۴۴/۳؛ ذهبی، سیر، ۶۵۲/۱۰). این خبر در *تاریخ بغداد* تصحیف شده و ظاهر آن می‌رساند که ابن سلام فاقد اولاد بوده است (خطیب بغدادی، همانجا). اما روایتی که ابوالفرج اصفهانی (۲۴۶/۴) از عون فرزند ابن سلام نقل کرده است، صحت روایت قفطی و ذهبی را تأیید می‌کند. ابن سلام در ۲۲۲ ق به بغداد رفت و تا آخر عمر در آن شهر اقامت گزید. گفته‌اند، در ابتدای ورود به بغداد به بیماری سختی دچار شد، چندانکه امید از زندگی برید، اما از آنجا که شخصیتی معروف و مورد احترام خاص و عام بود، اشراف و بزرگان بغداد طبیبان مخصوص خود را برای معالجهٔ وی فرستادند و سرانجام وی به دست ابن ماسویه (ه‌ م) از مرگ برست و ۱۰ سال دیگر در اوج شهرت علمی و ادبی بزیست (خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن انباری، ۱۱۰؛ یاقوت، ۲۰۴/۱۸-۲۰۵؛ صفدی، *الوافی*، ۱۱۵/۳). بنا به همین خبر، ابن سلام به هنگام شدت بیماری به آرزوهای دست نیافته‌اش اشاره کرده و اشتیاق فراوان خود را به وقوف در عرفات و زیارت قبر رسول اکرم (ص) ابراز داشته، و از اینکه عمری را به غفلت سپری کرده، افسوس خورده است (قس: سلطان، ۸۷).

ابن سلام مأخذ و منبع فیضی برای انبوهی از دانشمندان نسل بعد بود که هریک در رشته‌ای خاص به شهرت رسیده‌اند (ابوطیب، ۶۷). ریاشی (د ۲۵۷ ق) نحوی و مورخ بصری، اسحاق بن ابراهیم موصلی (د ۲۳۵ ق) موسیقی‌دان، عمربن شبّه (د ۲۶۲ ق) راوی و محدّث و فقیه، و احمدبن ابی خیثمة (د ۲۷۹ ق) مورّخ و محدّث از جملهٔ شاگردان او به شمار می‌آیند (سلطان، ۱۰۹-۱۱۸) و هر چهار تن نیز کتابهایی به تقلید از تألیفات ابن سلام داشته‌اند (ابن ندیم، ۶۴، ۱۲۵، ۱۵۸؛ ابن جوزی، ۱۳۹/۵). نزدیک‌ترین شاگرد به او، خواهر زاده‌اش ابوخلیفه فضل بن حباب جُمَحی (د ۳۰۵ ق) است که بیش از دیگر راویان از ابن سلام روایت کرده است (سلطان، ۱۱۰؛ قس: ابن ندیم، ۱۲۶). وی محدّث معروف بصره (ذهبی، تذکرة، ۶۷۰/۲-۶۷۱) و در تاریخ و انساب و شعر و ادب چیره‌دست بود (یاقوت، ۲۰۴/۱۶) و با آنکه نابینا بود، آثاری از خود به یادگار نهاده است (صفدی، نکت، ۲۲۶-۲۲۷؛ ابن ندیم، ۱۲۶؛ قس: سلطان، ۱۱۱). ابن سلام ابوخلیفه را راوی آثار خود قرار داد و از طریق هموست که این آثار به دست مورخان و مؤلفانی چون ابوالفرج اصفهانی رسید و در میان کتابهایشان جای گرفت (سلطان، همانجا). نسخه‌هایی نیز که تاکنون از کتاب *طبقات* شناخته و چاپ و منتشر شده است، در واقع اثری است که ابوخلیفه از تلفیق دو کتاب *طبقات الشعراء الجاهلیین* و *طبقات الشعراء الاسلامیین* با آثار و روایات دیگری که از ابن سلام در اختیار داشته، پدید آورده است و آشفتگی و ناهماهنگی مقدمه و دیگر بخشهای کتاب، می‌تواند از همین تلفیق ناشی شده باشد (نک: سلطان، ۱۶۴؛ قس: ابراهیم، ۸۳-۸۴؛ فروخ، ۲-۲۴۸).

تا زمان ابن سلام، کتابهایی چون *الاغانی* که در باب ادب و شعر تدوین می‌شد، عموماً شامل دو موضوع بودند: اخبار و شعر، اما در سلسلهٔ دیگری از کتب طبقات مؤلفان، شعر را برحسب ذوق خود و به عنوان پدیده‌های هنری برمی‌گزیدند و «اخبار» را که موجب می‌شد شعر به افسانه و خبر بپیوندد، از آن می‌زدودند و شاید آثار ابونعیم و یزیدی از همین قبیل بوده باشد، اما نخستین اثری که از این نوع جُنگهای شعری به دست ما رسیده، *طبقات* ابن سلام است (نک: بلاشر، ۲۲۰). ابن سلام درواقع دو کتاب تألیف کرده بود که یکی را به شاعران جاهلی و دیگری را به شاعران اسلامی تا اواخر سدهٔ اول ق اختصاص داده بود. آنچه اینک به جای مانده، خلاصه‌ای از آن دو کتاب است که این مطالب را دربر دارد: شاعران جاهلی، در ۱۰ طبقه، هر طبقه شامل ۴ شاعر؛ شاعران اسلامی نیز در ۱۰ طبقه و هر طبقه شامل ۴ شاعر. در میان این دو بخش شاعران مرثیه‌سرا، شاعران شهرهای مدینه، مکه، طائف، بحرین و نیز شعرای یهود قرار دارند. محدودکردن هر طبقه به ۴، البته کار را بروی تنگ کرده و او خود نیز براین امر آگاهی داشته (ابن سلام، ۹۷؛ قس: ابراهیم، ۸۳-۸۵؛ سلطان، ۱۴۳)، اما گزینش شعر و شاعر، خود نوعی ارزیابی ادبی است و پیش از هر چیز به ذوق و سلیقهٔ شخصی گزیننده وابسته است. از اینجاست که باید ابن سلام را در تاریخ نقد نیز مورد بررسی قرار دهیم. وی دریافته بود که شعرشناسی بیشتر به پیشهٔ گوهریان و صرافان می‌ماند و بیش از هر چیز به ممارست و تجربه و ذوق و استعداد نیاز دارد (ابن سلام، ۵-۷)، به همین جهت در صلاحیت دانشمندانی که خود شاعر نبوده‌اند و به روایت شعر پرداخته‌اند، به دیدهٔ تردید می‌نگرد، و اشتباهات شعبی دانشمند و مورخ عرب را به عنوان مثل برمی‌شمارد (همو، ۵۹-۶۱).

ابن سلام به تأثیر عوامل روانی (نک: ص ۲۵۹) و نیز تأثیر زمان و

مکان در شعر پی برده بود و از این رو میان شاعران بادیه‌نشین و شهرنشین فرق نهاد و برای هر دسته طبقه‌ای جداگانه قرار داد (صص ۲۳۲ـ۲۹۶). ابن سلام در پرتو این وسعت و دقت‌نظر، در اصالت و صحت انتساب انبوه شعر جاهلی به شاعران معروف دوران جاهلی تردید کرد و با دلایل عقلی و نقلی (صص ۷ـ۱۱) به این تردید قوت بخشید و حتی ابن اسحاق، صاحب سیره را درشمار جعّالان نهاد (ص ۸). تحقیقات نقادان معاصرِ شعر و ادب جاهلی، چون طه حسین سبب شده است که آراءابن سلام پس از قرنها مورد توجّه قرار گیرد و جای خود را باز یابد (نک: سلطان، ۲۸۱ـ۲۸۷). ابن سلام درصدد ارزیابی شعر شاعران معاصرش چون ابونواس و بشار و ابوتمام برنیامده است، و این نیز نکته‌ای شایان بررسی است (سلطان، ۲۹۵).

آثار: تنها اثر باقی مانده از ابن سلام، *طبقات الشعراء* است. ابتدا در ۱۹۱۶ م نسخهٔ ناقصی از آن توسط یوزف هل[1] به چاپ رسید که با مقدمهٔ وی به زبان آلمانی همراه بود. این نسخه در ۱۹۲۰ م در قاهره تجدید چاپ شد. چند چاپ دیگر نیز از آن منتشر گردید که یکی از آنها به کوشش محمود محمد شاکر مصری بود. شاکر بعدها به نسخهٔ کامل‌تری دست یافت و با مراجعه به کتابهایی چون *الاغانی*، *الموشّح* و *شرح نهج البلاغهٔ* ابن ابی الحدید، آن را باز هم کامل‌تر گردانید و با مقدمهٔ مفصلی در قاهره (۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م) در دو مجلّد منتشر ساخت که بهترین و کامل‌ترین چاپ کتاب *طبقات* است، جز اینکه تغییر نام کتاب به *طبقات فُحول الشعراء* و افزودن قسمتهایی به متن اصلی را با همهٔ دلایلی که شاکر برای این تغییرات و تکمیل متن کتاب عرضه کرده است (نک: شاکر، ۲۱ـ۲۷، ۳۸ـ۴۶)، بعضی خلاف آیین تحقیق دانسته و نپسندیده‌اند (نک: سلطان، ۱۶۸، ۱۷۵ـ۱۷۶).

از کتابها و رساله‌های دیگری که به ابن سلام نسبت داده‌اند، تا کنون نسخه‌ای به دست نیامده است: ۱. *بیوتات العرب* (ابن ندیم، ۱۲۶) یا *نسب قریش و بیوتات العرب* (صفدی، *الوافی*، ۱۱۵/۳)؛ ۲. *الحلائبُ و اجراء الخیل* (ابن ندیم، همانجا؛ شاکر، ۳۸) یا *الحلائب و اجراء الخیل* (صفدی، همانجا) که موضوع آن مسابقات سوارکاری و شرط بندی روی اسب و رنگها، نژادها و دیگر مسایل مربوط به اسب عربی بوده است (سلطان، ۱۱۸)؛ ۳. *طبقات العلماء* که قالی (*الامالی*، ۱۵۷/۱) با ذکر نام از آن نقل کرده است، هر چند روایتی که وی از ابن سلام نقل کرده است، در بخشی از *طبقات الشعراء* که به ذکر نام و آثار علمای فن اختصاص دارد، موجود است (نک: ص ۲۳)؛ ۴. *غریب القرآن* (ابن ندیم، ۳۷؛ یاقوت، ۲۰۴/۱۸؛ سیوطی، *بغیة*، ۱۱۵/۱؛ داوودی، ۱۵۷/۲) که احتمالاً در تألیف آن تحت تأثیر کتاب *معانی القرآن* یونس بن حبیب بوده (نک: ابن ندیم، ۴۸؛ قس: سیوطی، *طبقات*، ۱۸، ۳۴) و از آن بسیار استفاده کرده است. ۵. *الفاصل فی مُلَح الاخبار و الاشعار* (ابن ندیم، ۱۲۶) یا *الفاضل فی‌الاخبار و محاسن الشّعراء* (صفدی، همانجا). ابن ندیم (ص ۴۸) دو کتاب *النوادر الکبیر* و *النوادر الصغیر* را به یونس بن حبیب نسبت داده که احتمالاً الگوی ابن سلام برای پرداختن کتاب *الفاصل* بوده است (قس: سلطان، ۱۰۶). ۶. *کتاب الفرسان* یا *کتاب الفحول* (فروخ، ۲۴۶/۲؛ قس: ابوالفرج، ۳/۱۰، ۷۴/۱۸)؛ ۷. *النوادر* (GAS, VIII/87) که احتمالاً همان کتاب یونس به روایت ابن سلام بوده است (نک: سیوطی، *المزهر*، ۲۸۹/۲). مندرجات کتب و رسایل مفقود شدهٔ ابن سلام را می‌توان از کتب تاریخ و ادب استخراج کرد و چه بسا برحسب موضوع، بتوان هر چند روایت را به طور مشخص و قاطع به یکی از آثار او که فقط نامشان را می‌دانیم نسبت داد، گو اینکه از این راه سرانجام به اصل تألیفات ابن سلام دست نخواهیم یافت (نک: سلطان، ۱۱۹ـ۱۲۳).

مآخذ: ابراهیم، طه احمد، *تاریخ النقد الادبی عند العرب*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن ابن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن سلام، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق /۱۹۷۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوطیب، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۳ـ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، دارالمعارف؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین* به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سلطان، منیر، *ابن سلام و طبقات الشعراء*، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش مورسینگ، لیدن، ۱۸۳۹ م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جاد المولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ شاکر، محمود محمد، مقدمه بر *طبقات* (نک: ابن سلام در همین مآخذ)؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *ذیل الامالی و النوادر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْن سَلُّوم، صالح بن نَصْرالله حَلَبی (د ۱۰۸۱ ق / ۱۶۷۰ م)، پزشک معاصر سلطان محمد چهارم عثمانی. ابن سلوم را صالح افندی و حکیم باشی نیز می‌نامیدند (ظاهریه، علوم، ۳۶؛ GAL, II/595). او در حلب‌زاده شد و نزد دانشمندان آنجا به تحصیل پرداخت و به ویژه در آموختن طب سخت کوش بود. وی سرانجام رئیس پزشکان حلب شد و

1. J. Hell

آنگاه به قسطنطنیه رفت و ضمن آشنایی با دانشمندان آن شهر (محبی، ۲۴۰/۲)، در مجالس درس تفسیر شیخ الاسلام یحیی مِنقَری حاضر می‌شد (عیسی بک، ۲۲۳). سلطان محمد چهارم وی را که در میان دانشمندان قسطنطنیه نامور شده بود، به دربار خود خواند. لطافت طبع ابن سلّوم سلطان را مجذوب و به خود نزدیک ساخت و سرانجام در ۱۰۶۶ ق او را به ریاست پزشکان (حکیم باشی) قسطنطنیه گماشت (همانجا؛ محبی، ۲۴۰/۲ ـ ۲۴۱).

ابن سلوم را مردی فاضل و مهربان وصف کرده و گفته‌اند از چنان لطافت طبعی برخوردار بود که وقتی دست بیماری را می‌گرفت چنان اثر آرام بخشی در روحیهٔ او می‌گذاشت که حتی از عهدهٔ شربتها هم ساخته نبود. او بسیار هوشمند و بذله‌گو و شوخ‌طبع بود و در این زمینه از نوادر زمان خود به شمار می‌رفت. وی موسیقی دان بود و صدای خوش و طبع شعر نیز داشت و ابیاتی از او برجای مانده است (محبی، عیسی بک، همانجاها). ابن سلوم تألیفاتی در علوم طبی به زبان ترکی دارد که به زبان عربی نیز ترجمه شده است. گفته‌اند ابن سلّوم نخستین کسی بود که به بیماری سیفلیس که آن را «الحب الافرنجی» (دانهٔ فرنگی) نامیده، در کتاب خود *غایة الاتقان فی تدبیر بدن الانسان* اشاره کرده است (واندیک، ۲۳۳). در این کتاب نخستین آثار نفوذ طب اروپایی در منابع ترکی مشهود است. در بخش ۴ این کتاب، که «الطب الجدید الکیمیائی» نام دارد، طب دورهٔ رنسانس در اروپا بیشتر براساس آثار پاراسلسوس[1] ـــ که ابن سلوم او را رئیس پزشکان خوانده است ـــ بیان شده است (*علم در اسلام*، ۱۹۳). ابن سلّوم نزد معاصرانش محبوبیت داشت و اشعاری توسط برخی از دوستان وی ـــ همچون عبدالباقی بن احمد سمان ـــ در مدح او سروده شد (محبی، ۲۴۱/۲).

آثـار: ازابن‌سلّوم‌آثاری درطب برجای‌مانده‌است: ۱. *برءالساعة*، نسخه‌ای خطی از این کتاب به شمارهٔ ۲/۵۵۲۴ در کتابخانهٔ حاجی محمود در ترکیه موجود است (ششن، ۴۴)؛ ۲. *غایة البیان فی تدبیر بدن الانسان*. به زبان ترکی که به درخواست سلطان محمد عثمانی نوشته شده است (حاجی خلیفه، ۲۹۸/۴). این کتاب را محمد بن شریف حلبی در ۱۲۶۲ ق به زبان عربی ترجمه کرده است. نسخه‌های خطی زیادی از آن در ظاهریه (ظاهریه، طب، ۳۸۹/۲)، کوپریلی (کوپریلی، ۴۹۶/۱) و توپکاپی (TS, I/578) موجود است؛ ۳. *غایة الاتقان فی تدبیر بدن الانسان* که مشتمل بر ۴ فصل است: فصل اول، در امراض، محتوی ۴ مقاله؛ فصل دوم، در قوانین ترکیب ادویه، مشتمل بر ۳ باب؛ فصل سوم، اقرا باذین؛ فصل چهارم، ترجمهٔ طب جدید شیمیائی پاراسلسوس مشتمل برمقدمه و چند مقاله و خاتمه. از این کتاب نسخه‌های متعددی موجود است (نک‍: ظاهریه، طب، ۱۷۱/۲ ـ ۱۷۳؛ ورهووه، VII/100).

مآخذ: حاجی خلیفه، *کشف*؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*،استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ظاهریه، خطی (علوم، طب)؛ *علم در اسلام*، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عیسی بک، احمد، *معجم الاطباء*، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ کوپریلی، خطی؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:
GAL; TS (*Türkça yazmalar*); Voorhoeve.

مهدی سلماسی

اِبْنِ سُلَیْم، عبدالله بن احمد بن سلیم اسوانی، داعی فاطمی. از تاریخ تولد و وفات وی اطلاعی در دست نیست، ولی بازدیدی که در ۳۶۵ ق / ۹۷۵م از شهر المریس به عمل آورده (فضل حسن، 38)، حکایت از آن دارد که در سدهٔ ۴ ق / ۱۰م، می‌زیسته است. ابوالحسن معروف به جوهر صِقِلّی (یا جوهر رومی، د ۳۸۱ ق / ۹۹۱م) او را برای انجام دادن مأموریتی به نوبه فرستاد. ابن سلیم، شاه نوبه را متقاعد کرد که پرداخت و تحویل بَقْط را (بقط، اسیران یا اموالی را می‌گفتند که از سرزمین نوبه همه ساله برای حاکم مصر فرستاده می‌شدند، به شرطی که میان آنان و مسلمانان صلح برقرار باشد: مقریزی، ۳ (۲) /۲۸۹، ۲۹۶) که مدتی مسکوت و متروک مانده بود، از سر گیرد (EI²). با افزایش توجه اعراب به سودان و رواج یافتن مراوده و روابط بازرگانی در صحرای شرقی عدّهٔ زیادی از این منطقه بازدید کردند، و ابن سلیم نیز جزء نخستین گروه بازدیدکنندگان بود (فضل حسن، 183). وی به نوبهٔ جنوبی یا عَلوه مسافرت کرد، ولی برای بازدید او از سرزمین بُجه (یا بجا) دلیلی در دست نیست (EI²). ابن سلیم مشاهداتش را از سفرهای خود یادداشت کرده و وقایع تاریخی مربوط به مسلمانان نوبه‌ای را در قرون اولیهٔ اسلامی ثبت کرده است (فضل حسن، 190).

تنها اثر ابن سلیم کتاب *اخبار النّوبة و المُقُرّة و عَلَوة و البُجة والنّیل* (مقریزی، ۳ (۲)/۲۵۲؛ GAL,S,I/410) است، که اصل آن از میان رفته و فقط قسمتهایی از این کتاب را مقریزی در کتاب *الخطط* و ابن ایاس در *نشق الازهار فی عجایب الاقطار* نقل کرده‌اند (قس: EI²). مقایسهٔ این دو اثر به روشنی معلوم می‌سازد که نوشتهٔ ابن ایاس خلاصه‌ای از نوشتهٔ مقریزی است (فضل حسن، همانجا؛ قس: مقریزی، ۳ (۲) / ۲۵۲ ـ ۲۵۴). با اینهمه بخشهای موجود، هنوز هم یکی از مآخذ معتبر دربارهٔ سرزمینهای شرقی سیاهان است (EI²).

ابن سلیم در تألیف خود از فواصل آبادیها، غذای ساکنان، نحوهٔ معاملات پایاپای، کیفیت ادارهٔ شهرها (مقریزی، همانجا)، عجایب مناطق و سواحل رود نیل، گیاهان، درختان، حیوانات نادرالوجود مانند تمساح و اسب آبی و جز اینها بحث کرده است (همو، ۱/(۱)/۲۸۲ ـ ۲۸۳).

به‌طورکلی می‌توان گفت نوشته‌های ابن سلیم مشتمل برچهار نوع اطلاعات است: ۱. شرح و وصف جغرافیایی شامل بررسیهایی در مورد شهرها و ساکنان، رودها و کشت و زرع مناطق مورد بحث؛ ۲.

---

1. Paracelsus

رویدادهای زمان ابن سلیم که مبتنی برمشاهدات شایان توجه اوست شامل: باورهای مذهبی، قوانین، نفوذ مسلمانان در المریس و علوه؛ ۳. مطالب و سوابق تاریخی در زمینهٔ روابط اولیه بین مسلمانان و ساکنان سودان به ویژه دربارهٔ بجه. گمان می‌رود ابن سلیم آشنایی نسبتاً خوبی با ادبیات تاریخی سودان داشته است؛ ۴. حکایت انواع مختلف افسانه‌هایی که از مناطق و منابع گوناگون سرچشمه گرفته است (فضل حسن، 192 - 191).

مآخذ: مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱م؛ نیز:
EI[2]; Fadl Hasan, Yusuf, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh, 1967: GAL, S.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ سَماعه، ابوعبدالله محمد بن سماعة بن عُبیدالله بن هلال تیمی کوفی (۱۳۰ - ۲۳۳ ق / ۷۴۸ - ۸۴۸ م)، قاضی، محدث و فقیه حنفی. نام وی در برخی از منابع ابن سِماعه (ابن حجر، ۱۶۷/۲) و ابن سَمّاعه (ریاضی زاده، ۲۸) نیز آمده است. برخی نسبت وی را اشتباهاً تیمی (ابن تغری بردی، ۲۷۱/۲) یا تیهمی (ابن قطلوبغا، ۵۴) ثبت کرده‌اند. کنیهٔ وی را وکیع (۲۱۴/۳) ابوالاصبغ ضبط کرده است.

مشایخ وی در حدیث عبارتند از: لیث بن سعد، مسیب بن شریک، یعلی بن خالد رازی، ابویوسف قاضی و محمدبن حسن شیبانی (خطیب بغدادی، ۳۴۱/۵) و از دو نفر اخیر که از شاگردان برجستهٔ ابوحنیفه بوده‌اند، فقه نیز آموخته است (ذهبی، ۴۳۸/۳). او در مذهب حنفی تا آنجا پیش رفت که برخی او را از برجستگان اصحاب رأی (خطیب بغدادی، همانجا؛ صیمری، ۱۶۲) و صاحب اختیارات در مذهب و روایات (صفدی، ۱۴۰/۳) دانسته‌اند. از شاگردان و راویان وی، ابوجعفر احمد بن ابی عمران طحاوی (ابواسحاق شیرازی، ۱۴۶)، حسن بن محمد بن عنبر و شّاء (خطیب بغدادی، همانجا)، محمد ابن عمران ضَبّی (مزی، ۱۶/ ۲۹۰) وبکربن محمد قمی (ابن ابی الوفاء، ۵۹/۲؛ طاش کوپری‌زاده، ۴۶: عمّی) را می‌توان یاد کرد.

صیمری (ص ۱۶۱) او را از حافظان و ثقه دانسته است. ابن سماعه در ۱۹۲ ق / ۸۰۸ م پس از مرگ یوسف فرزند استادش، ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، از سوی هارون الرشید (د ۱۹۳ ق)، عهده‌دار قضای جانب غربی بغداد شد و در این سمت باقی بود، تا اینکه براثر ضعف بینایی توسط مأمون عزل گردید (وکیع، ۲۸۲/۳). صیمری (همانجا) گفته است که وی در زمان مأمون عهده‌دار امر قضا شده و در ایام معتصم استعفا داده است، اما چنانکه مسعودی (*التنبیه*، ۳۰۰) یاد آور شده وی توسط هارون الرشید به قضا گماردم شده و آنگونه که خطیب بغدادی (همانجا) اشاره کردهٔ توسط مأمون عزل شده است، نه در دوران معتصم (خلافت: ۲۱۸ - ۲۲۷ ق / ۸۳۳ - ۸۴۲ م). طاش کوپری‌زاده (ص ۴۵) از او با عنوان قاضی القضاة یاد کرده است، اما در منابع متقدم چنین عنوانی دیده نمی‌شود.

وی با وجود اینکه دارای مناصب مهم رسمی بود، صوفیانه می‌زیست و گفته‌اند که روزانه ۲۰۰ رکعت نماز می‌گزارده است (خطیب بغدادی، ۳۴۲/۵، ۳۴۳). او با اینکه به سبب ضعف چشم از سمت قضا برکنار شده بود، اما مسعودی (*مروج الذهب*، ۱۲/۴) می‌گوید که این فقیه معمّر در اواخر عمر، صحت جسم و عقل و حواس داشته و افعال جوانان را انجام می‌داده و اسب سواری هم می‌کرده است.

آثار: ۱. ادب القاضی که احتمالاً همان کتاب *ادب القاضی علی مذهب ابی حنیفة* (ابن ندیم، ۲۸۹؛ نک: حاجی خلیفه) یا *ادب القاضی فی الاحکام* (ریاضی‌زاده، همانجا) است؛ ۲. *الاکتساب فی‌الرزق المستطاب* که مختصری از کتاب *الکسب* استادش محمد بن حسن شیبانی است. نسخه‌ای خطی از آن در قاهره موجود است (GAS, I/435)؛ ۳. *المحاضر و السجلات* (ابن ندیم، همانجا؛ ۴. *نوادر المسائل*، کتابی مفصل در روایاتی از محمد بن حسن شیبانی است (مسعودی، همانجا) که بعداً محمد بن احمد سرخسی آن را اساس کتاب *المبسوط* خود قرار داد (GAS، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیّة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ - / ۱۹۷۵ م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش شیخ خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذهیب التهذیب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ریاضی زاده، عبداللطیف بن محمد، *اسماء الکتب*، به کوشش محمد التونجی، بیروت، دارالفکر؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة و اصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *طبقات الفقهاء*، موصل، ۱۹۶۱ م؛ مزی، یوسف ابن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسعودی، علی ابن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، به کوشش عبدالعزیز مصطفی المراغی، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ نیز: GAS.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ سَمّاک، ابوالعباس محمدبن صَبیح عجلی کوفی (د ۱۸۳ق/۷۹۹م)، فقیه، محدث و زاهد. علت شهرت وی به ابن‌سماک این بود که جدش ماهی فروش بوده (زبیدی، ۱۴۵/۷) و به احتمالی دیگر خود وی به ماهی فروشی اشتغال داشته است (ابن اثیر، ۵۵۹/۱). از تاریخ تولد و زندگی ابن‌سماک اطلاعی در دست نیست. همین اندازه گفته شده است که وی در کوفه می‌زیسته و مولای بنی عجل بوده (زبیدی، همانجا) وفقط یک بار در روزگار هارون الرشید (۱۴۸-۱۹۳ق/۷۶۵-۸۰۹م) به بغداد آمده و پس از چندی به کوفه بازگشته و در همانجا درگذشته است (خطیب، ۳۶۹/۵). وی با هارون دیدارهایی داشته و او را موعظه کرده است (همو، ۳۷۲/۵). عطار نیشابوری او را صاحب کرامات و در عین حال امام و در وعظ چیره دست دانسته است (صص، ۲۸۵، ۲۸۶) و به همین سبب به «واعظ»

شهرت یافته و ذهبی او را حتی «سید الوعّاظ» خوانده است (۳۲۸/۸). سخنانی که از ابن‌سَمّاک موجود است، غالباً در زمینهٔ بیداری اخلاقی و احتراز از دنیاگرایی و دلبستگی شدید به زهد است (ابونعیم، ۲۰۴/۸ـ۲۱۷).

ابن‌سَمّاک از کسانی چون سری بن یحیی، عوّام‌بن حَوْشب، علاءبن منهال غنوی، سفیان ثوری، ابوطالب قاص (ابن ابی حاتم، ۳(۲)/۲۹۰)، هشام‌بن عروة، سلیمان بن مهران معروف به اعمش، عائذ ابن‌نُسَیْر، یزیدبن ابی زیاد (خطیب، ۳۶۸/۵ـ۳۶۹)، اسماعیل بن ابی خالد (ابونعیم، ۲۱۱/۸) حدیث نقل کرده است، که به گفتهٔ ابونعیم اصفهانی چند تن از آنان از تابعین بوده‌اند (همانجا). برخی از راویان مشهور سدهٔ ۲ و ۳ق/۸ و ۹م نیز از او حدیث نقل کرده‌اند که بنام‌ترین آنان عبارتند از: احمدبن حنبل، جمربن فرقد، هیثم بن جمّاز، یحیی بن یحیی نیشابوری، ابراهیم بن موسی، علاءبن عمرو حنفی، عمربن حفص بن غیاث (ابن ابی حاتم، همانجا)، احمد و حسین پسران علی جُعفی (زبیدی، همانجا)، عبدالله بن صالح عجلی، یحیی بن ایوب مقابری (خطیب، ۳۶۹/۵)، محمدبن عبدالله بن نُمَیْر (ذهبی، ۳۲۹/۸) و محمدبن آدم مصیصی (ابن حبان، ۳۲/۹). چنانکه از گفتهٔ عطار نیشابوری بر می‌آید معروف کرخی (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) که از زاهدان بنام است، در کوفه از مواعظ ابن‌سَماک بهره برده است (صص ۲۸۵، ۳۲۹). با اینکه تمام منابع احوال ابن‌سماک از ایمان و زهد و تقوای وی یاد کرده‌اند، اما از نظر وثاقت وضعیت روشنی ندارد و به گفتهٔ ذهبی (همانجا) هیچ حدیثی از او در «صحاح سته» نیامده است. با اینهمه ابن حبان (۳۲/۹) او را ثقه دانسته و خطیب بغدادی (۳۷۳/۵) به نقل از ابن نُمیر از طرفی او را صدوق خوانده و از طرف دیگر از قول همو اظهار داشته است که ابن‌سَماک از ضعفا نیز روایت می‌کرده و احتمالاً به همین علت ابن جوزی (۱۷۰/۲) به نقل از ابن نمیر حدیث وی را ضعیف شمرده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباددکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الضعفاء و المتروکین*، به کوشش ابوالفداء قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۹۳۲ـ۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب الارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ سَمّاک، ابو عمرو عثمان بن احمدبن عبدالله بن یزید دَقّاق (د ۲۶ ربیع‌الاول ۳۴۴/۲۰ ژوئیهٔ ۹۵۵)، محدث بغداد. از جزئیات زندگی و حتی مذهب فقهی وی اطلاعی در دست نیست. همین مقدار می‌دانیم که او در بغداد می‌زیسته است (سمعانی، ۲۰۴/۷؛ قس: حاکم، ۱۸۸/۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۰۲/۱۱). ابن سماک از مشایخ بسیاری بهره برده که از آن میان می‌توان از محمدبن عبیدالله بن منادی، حسن بن مکرم، محمد بن حسین خثعمی، جعفر بن محمد بن مالک، ابوقلابه رقاشی و یحیی بن ابی طالب نام برد (دار قطنی، ۷۲/۱، ۸۳، ۹۹؛ حاکم، همانجا؛ مفید، ۳۴۰؛ نجاشی، ۱۱۲؛ برای آگاهی از دیگر مشایخ وی نک: دارقطنی، جم؛ حاکم، جم؛ مفید، ۲۹۳؛ طوسی، جم؛ خطیب، همان، ۳۰۲/۱۱ ـ ۳۰۳؛ همو، شرف، جم؛ ذهبی، سیر، ۳۴۹/۱۱، ۴۴۴/۱۵؛ رودانی، جم). وی همچنین قرائت را نزد اسماعیل بن اسحاق قاضی و محمدبن احمد براء فراگرفت و ابوالحسن دارقطنی علاوه بر حدیث در قرائت نیز از وی بهره برده است (دارقطنی، ۵۸/۱، جم؛ ابن جزری، ۵۰۱/۱). از دیگر راویان و شاگردان وی حاکم نیشابوری، ابن شاهین، شیخ مفید، ابوعلی بن شاذان، محمدبن عثمان نصیبی، هلال بن محمد حفّار، ابن منده و ابن فضل قطان را می‌توان نام برد (حاکم، ۳۷/۱، جم؛ مفید، ۳۴۰؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۳۶۷/۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۰۲/۱۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۵/۱۵؛ برای آگاهی از دیگر راویان وی نک: مفید، ۲۹۳؛ طوسی، ۳۹۶/۱، ۹/۲؛ خطیب، همانجا؛ همو، شرف، جم؛ رودانی، جم).

برخی از رجال‌نویسان همچون حاکم نیشابوری، دارقطنی، ابن شاهین و خطیب بغدادی وی را توثیق کرده‌اند (نک: حاکم، ۱۸۸/۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۰۲/۱۱ ـ ۳۰۳). لیکن ذهبی (*میزان*، ۳۱/۳، مغنی، ۴۲۴/۲) نه شخص وی، بلکه اسناد برخی روایات او را مورد طعن قرار داده است. بنابر نقل ابن حجر (۱۳۱/۴) وی دارای سندی عالی بوده و با اینکه قریب ۹۰ سال بعد از بخاری (د ۲۵۶ ق) وفات یافته، از برخی از مشایخ او روایت کرده است. ابن سماک در بغداد درگذشت (سمعانی، ۲۰۵/۷) و پسرش ابوالحسین محمد بر او نماز گزارد و در باب الدیر بغداد به خاک سپرده شده (خطیب، همان، ۳۰۳/۱۱).

آثار: ۱. *الامالی* (*فهرس*، شم (۷) ۳۸۲۵)، احتمال دارد استفاده‌های طوسی در *امالی* خود (جم) از ابن سماک به نقل از این کتاب باشد؛ ۲. *الفوائد المنتقاة* (همان، شم (۱۷) ۳۷۷۱، (۵) ۳۸۱۲)؛ ۳. *وفیات شیوخه* (همان، شم (۱۵) ۳۸۴۲)؛ ۴. چند جزء حدیثی که در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (همان، شم (۲) ۳۸۳۹، (۶) ۳۷۹۹؛ ظاهریه، ۲۰۴/۱، ۲۴۷)؛ ۵. همچنین ابن سماک تألیفی در فضائل اهل بیت (ع) داشته که نسخه‌ای از آن با تاریخ ۳۴۰ ق در اختیار ابن طاووس بوده است (نک: ابن طاووس، ۲۰، ۱۸۰ ـ ۱۸۱). ظاهراً روایاتی که از ابن سماک در زمینهٔ فضائل اهل بیت (ع) در آثار دیگر مؤلفان (نک: مفید، ۲۹۳؛ ابن شهر آشوب، ۸۸/۲، ۱۳۶، ۱۸۶، ۲۸۲، ۳۳۷؛ خوارزمی، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۲۸) نقل شده، از همین کتاب است. ابن شهر آشوب که از وی با عنوان قاضی نام برده، روایتی دربارهٔ مولد امام علی (ع) به نقل از ابن سماک می‌آورد که با دیگر روایات در این موضوع قابل مقایسه است (۱۷۲/۲). گفتنی است که برخی از آثار سلف به روایت ابن سماک در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (*فهرس*، ۱۹۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۹۱).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب‌الحدیث*، به کوشش خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، نجف، ۱۹۶۵ م؛ دارقطنی، علی بن عمر، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، قاهره، دارالمحاسن؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمدبن بجاوی، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ همو، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، دارالمعارف؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف بموصول السلف*، به کوشش محمد حجّی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مفید، محمدبن محمد، *الامالی*، به کوشش غفاری و استاد ولی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ سَمَجون، ابوبکر حامد (د اوایل سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م)، پزشک، داروشناس و ادیب اندلسی اهل قُرطبه. از گزارش مختصر ابن ابی اصیبعه (۵۱/۲ ـ ۵۲) تقریباً هیچ اطلاعی دربارهٔ جزئیات زندگی ابن سمجون به دست نمی‌آید، جز آنکه کتاب خود *الادویة المفردة* را در ایام المنصور محمد بن ابی عامر حاجب دربار امویان اندلس (د ۳۹۲ یا ۳۹۳ ق/ ۱۰۰۲ یا ۱۰۰۳ م) تألیف کرده است. صفدی نیز تنها گفتهٔ ابن ابی اصیبعه را نقل کرده است (۲۸۰/۱۱). اختصاری که در نوشتهٔ ابن ابی اصیبعه وجود دارد، تصویر مبهمی از زندگی ابن سمجون به دست می‌دهد تا آنجا که برخی از محققان اروپایی یا به کلی دربارهٔ تاریخ زندگی او گرفتار تردید و اشتباه شده‌اند (نک: لکلرک، I/486) و یا گزارش ابن ابی اصیبعه و خبر منابع اندلسی و مغربی را دربارهٔ اشخاص متفاوتی دانسته‌اند (نک: EI^2)؛ اما از قراین برمی‌آید که موضوع همهٔ این منابع مربوط به یک شخص است. ظاهراً حمیدی (د ۴۸۸ ق/ ۱۰۵۹ م)، پس از ابن شهید، نخستین نویسنده‌ای است که از ابن سمجون یاد کرده است (۳۰۷/۱). در گزارش او که عیناً ضبّی (ص ۲۵۷) نیز آن را تکرار کرده، ابوبکر حامدبن سمجون به عنوان ادیبی صاحب نظر در علم بلاغت، و صاحب کتابی در علم بدیع معرفی شده است. ابن سعید نیز از شخصی با عنوان ابوساکن حامد بن سمجون همراه با سه بیت از اشعار او یاد کرده (۵۳/۲) که ظاهراً با آن ابن سمجون که حمیدی، ضبّی و ابن ابی اصیبعه به وی اشاره کرده‌اند، متفاوت است. گزارش ابن ابار می‌تواند میان این اخبار متفاوت پیوندی برقرار سازد. وی با اقتباس از حمیدی، می‌گوید که به نظر او ابن سمجون همان کسی است که صاحب آثاری در علم ادویه است (۲۸۰/۱). به این ترتیب همهٔ این منابع از یک نفر سخن می‌گویند، خاصه اگر با توجه به ویژگی خط مغربی، کنیهٔ غریب «ابوساکن» را که در *المغرب* برای ابن سمجون آورده شده، بتوان صورتی محرف و ناخوانا از همان «ابوبکر» دانست (قس: فیصل، ۲۸۰/۱۱؛ ضیف، ۵۳/۲، که ابن سمجون مذکور در منابع یاد شده را یک نفر محسوب داشته‌اند).

در یک نسخهٔ *کشف الظنون* به جای ابن سمجون، ابن اسحق، و در نسخهٔ چاپی، ابن سمحون (با حاء) دیده می‌شود (حاجی خلیفه، ۵۱/۱). اما در اندلس افراد این خاندان به ابن سمجون شهرت داشته (نک: فیروزآبادی، ذیل سمجون) و به گفتهٔ ابن سعید (همانجا) همگی بزرگ‌زاده و جنگاور بوده‌اند. دربارهٔ پدر ابن سمجون نیز اطلاعی از منابع به دست نمی‌آید و مأخذ بغدادی که نام او را عبدالله ذکر کرده، معلوم نیست (۲۵۹/۱).

بر مبنای اشارهٔ ابن ابار (همانجا) که ابن سمجون را قرطبی دانسته و با توجه به شکوفایی علمی و محیط مستعد فرهنگی در اسپانیای اسلامی آن روزگار، می‌توان گفت ابن سمجون که از زندگی آسوده‌ای برخوردار بوده، دوران کودکی و نوجوانی خود را در قرطبه گذرانده و از محضر استادان عصر به خوبی بهره جسته است. نقل قولهای فراوان او از آرای صاحب‌نظران پیشین در کتاب خود (ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲)، حاکی از عمق و گستردگی مطالعات اوست که بدون تحصیل در نزد استادان فن میسر نمی‌گردد.

چنانکه گفته شد، ابن ابی اصیبعه (همانجا) معتقد است که ابن سمجون کتاب خود را در زمان محمد بن ابی عامر ملقب به المنصور نوشته است. منصور وزیر و حاجبی بزرگ و در عین حال دوستدار علم و همنشین دانشمندان بود. وقتی ابن سمجون در زمان قدرت وی، یعنی حدود ۳۹۰ ق/ ۱۰۰۰ م، و شاید به تشویق و حمایت او، کتاب خود را می‌نوشت، به احتمال قوی کمتر از ۳۵ سال نداشته است. بنابراین همنشینی و صحبت او با اسماعیل الظافر (ابن سعید، ۵۳/۲) بنیان‌گذار حکومت بنی‌ذی‌النّون در طُلَیطله، که او نیز امیری ادیب، شاعر و نویسنده بود، باید در سالخوردگی ابن سمجون، یعنی بعد از ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۶ م که آغاز قدرت یافتن ظافر بن ذی النون است، به وقوع پیوسته باشد (نک: ابن اثیر، ۲۸۸/۹؛ ابن خلدون، ۴ (۲) /۳۴۷). ناامنیها و آشفتگیهای ناشی از اختلافات و زدوخوردهای ملوک الطوایف اندلس در آن روزگار، می‌تواند انگیزهٔ خروج ابن سمجون سالخورده از قرطبه و پیوستنش به ظافر بن ذی‌النون بوده باشد. چرا که مصاحبت این دو قطعاً در جایی غیر از قرطبه اتفاق افتاده است، زیرا قرطبه بعد از وفات ظافر، به دست پسرش ابوالحسن یحیی المأمون فتح شد (ابن خلدون، همانجا). از این پس دیگر نشانی از ابن سمجون در دست نیست و زمان و مکان مرگ او نیز نامعلوم است.

آثار: از کتاب *اقراباذین* (ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲) و کتابی در بدیع (حمیدی، ۳۰۷/۱) که به ابن سمجون نسبت داده شده، اثری در دست نیست. اثر عمدهٔ او کتاب مشهوری است در ادویهٔ مفرده که ابن ابی اصیبعه (همانجا) آن را سخت ستوده است. این کتاب با نام کوتاه

شدهٔ *الادویةالمفردة* نزد قدما شهرت یافت، چندانکه همواره مورد استفاده و اقتباس پزشکان و نویسندگان قرار گرفت. از جمله ابن میمون در *شرح اسماء العُقّار* (صص ۳-۴) به استفادهٔ خود از آن اشاره کرده و ابن بیطار بارها به نقل از آن پرداخته است (مثلاً ۱/۸،۲۲)؛ به گفتهٔ لکلرک ابن بیطار چهل بار از ابن سمجون یاد کرده است (همانجا؛ نیز نک: اولمان، 267). همچنین مقری تلمسانی مستقیماً مطلبی را از آن نقل کرده است (۱/۱۹۷-۱۹۸). همهٔ این نقلها، به اضافهٔ مختصری که عبداللطیف بغدادی از آن پرداخته (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۱۲) نشان دهندهٔ رواج این کتاب در میان پزشکان و داروشناسان سده‌های بعد است. سبب استقبال فراوان از آن، چنانکه از نام کامل کتاب: *الجامع لاقوال القدماء و المتحدثین من الاطباء والمتفلسفین فی الادویة المفردة*، برمی‌آید، جامعیت آن نسبت به آثار گذشتگان است. ابن سمجون بیشتر آرا و تجربیات صاحب نظران بزرگ پیش از خود را درباب داروهای سادهٔ غیر مرکب (ادویهٔ مفرده) شرح داده و متن نسبتاً کاملی در اختیار پزشکان و داروسازان آن دوره گذاشته که آنان را از کتابهای متعدد بی‌نیاز می‌ساخته است. از این رو او را به عنوان کسی که به‌حق، خدمت بزرگی به علم داروسازی و داروشناسی کرده است، محسوب داشته‌اند (دفاع، ۳۸۵). ابن سمجون در این کتاب از آثار دانشمندان یونانی به‌ویژه دیوسکوریدس ونیزکسانی چون ابن ربَّن طبری، عمران بن ابی عامر، محمد بن عبدون و ابن کتّانی استفاده کرده است (GAS, III/236, 301, 303, 316,320). آخرین نشان یافت شده از کتاب ابن سمجون همان چند سطر نقل شده به وسیلهٔ مقری تلمسانی است. از آن پس، تا چند دههٔ پیش اثری از آن در دست نبود و حتی در ۱۹۴۰ م مایرهوف آن را مفقود اعلام کرد (کهله، 25). بعداً بخشهایی از آن یافت شد و کهله در مقالهٔ مشبعی دربارهٔ آن به بحث پرداخت و بخشی از آن را نیز، همراه اصل عربی، به آلمانی ترجمه کرد (صص 33-44). در این کتاب داروها، نه برحسب الفبای عربی، بلکه به ترتیب الفبایی قدیمی سامی آورده شده‌اند (همو، 27-26). ابن سمجون طبقه‌بندی خود را از داروهامتفاوت از دیوسکوریدس، که از منابع مهم اقتباس او به شمار می‌رود، ارائه کرده است (همو، 28). تا کنون دو نسخهٔ ناقص، هر یک شامل بخشی متفاوت از این کتاب به دست آمده است. یکی از آن دو در موزهٔ بریتانیا (مرکزی، ۳۱۲) و دیگری در کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول نگهداری می‌شود (جامعه، ۵ (۲) / ۲۶۱).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، به کوشش عزت العطار الحسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش ماکس مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، دارالمدینة، ۱۲۹۱ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن میمون، موسی بن عبیدالله، *شرح اسماء العقار*، به کوشش ماکس مایرهوف، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ بغدادی، *هدیة*؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ دفاع، علی عبدالله، *اسهام علماء العرب و المسلمین فی الصیدلة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ ضیف، شوقی، حاشیه *المغرب* (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *قاموس المحیط*؛ فیصل، شکری، حاشیهٔ *الوافی* (نک: صفدی در همین مآخذ)؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:

EI[2]; GAS; Kahle, Paul, "Ibn Samağūn und sein Drogenbuch...", *Documenta islamica inedita*, Berlin, 1952; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Ullmann, Manfred *Die Medizin im Islam*. Leiden. Köln. 1970.

بخش علوم

اِبنِ سَمْح، ابوالقاسم أصبغ بن محمد بن اصبغ غرناطی (۳۷۰ - ۴۲۶/۹۸۰ - ۱۰۳۵ م)، ریاضی دان و اخترشناس اندلسی. شکلهای السمج، الشیخ واصنع در برخی منابع مانند ابن صاعد (ص ۶۹) و ابن خطیب (۱/۴۳۶) گویا اشتباه کاتبان است. وی در قرطبه زاده شد و در غرناطه درگذشت. از نامهٔ ابوبکر بن بشرون — از شاگردان مسلمه — به ابن سمح دربارهٔ علم کیمیا، چنین استنباط می‌شود که در دانش کیمیا نیز دستی داشته است (ابن خلدون، ۶۹۷).

ابن سمح از بزرگ‌ترین شاگردان مسلمة بن احمد مجریطی (د ۳۹۸ ق/ ۱۰۰۷ م) بود. بعدها پیروی از رأی و نظر ابومحمد السوسی را برگزید و او را از دیگران برتر دانست و به سبب نابسامانیهای سیاسی قرطبه، زادگاهش را ترک گفت و به غرناطه رفت و به حمایت حبّوس صنهاجی امیر بنی زمیری درآمد. در آنجا دارایی بسیار اندوخت و فراخ حال و نیکو روزگار گردید (ابن‌ابار، ۱/۲۰۷). از بزرگ‌ترین شاگردان او، ابومروان سلیمان‌بن‌الناشی را می‌توان نام برد که اغلب مآخذ، زندگی ابن سمح را به نقل از گزارشهای او آورده‌اند (ابن صاعد، ۷۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۳/۶۳؛ ابن خطیب، ۱/۴۳۶).

آثار علمی: ده اثر به ابن سمح نسبت داده شده که نسخه‌هایی از برخی از آنها در کتابخانه‌های جهان مضبوط است: ۱. *المدخل الی الهندسة*، که شرح و تفسیر کتاب اقلیدس است (ابن صاعد، ۶۹)؛ ۲. *ثمار العدد*، معروف به *المعاملات* (همانجا)؛ ۳. کتابی بزرگ در هندسه، که در آن از خواص خط مستقیم و مقوّس و منحنی سخن گفته بوده است (همو، ۶۹، ۷۰)؛ ۴ و ۵. دو کتاب دربارهٔ اسطرلاب، یکی *التعریف بصورة صنعة الاسطرلاب* (تعریف شکل ساختمان اسطرلاب) در دو مقاله، و دیگری *کتاب العمل بالاسطرلاب* (کاربرد اسطرلاب) در صد و سی باب. نسخه‌ای از کتاب اخیر در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا مضبوط است (GAS, VI/249؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۶. *کتاب الزیج*. ابن سمح این کتاب را که از تألیفات بسیار معتبر اوست، براساس روش سند هند، تدوین کرده است (کندی، 126). مقری (۳/۱۷۶) بر این عقیده است که در این فن کتابی مانند زیج مسلمة بن مجریطی و زیج ابن سمح تألیف نشده است. کتاب دارای دو بخش است: یکی مشتمل بر جدولها و دیگری حاوی رسائلی دربارهٔ آنهاست (ابن صاعد، ۷۰). ابن زرقاله در کتاب *العمل بالصّفیحة* خود، از زیج

ابـن سمح سود جسته است (EI²)؛ ۷. کتابی راجع به نجوم که فقط ترجمهٔ آن به زبان اسپانیایی قدیم در دست است و در آن فواصل نقاط اوج کواکب در سال ۴۱۶ ق (۱۰۲۵ م) داده شده است (GAS, VI/249)؛ ۸. *الکافی فی الحساب الهوائی*، رساله‌ای است در چگونگی محاسبات ذهنی ارقام بزرگ در ده باب. آلوارت (V/351) آن را *رسالة کافیة فی علم الحساب الهوائی* ضبط کرده است. حاجی خلیفه (۱۳۷۷/۲، ۱۳۸۱)، بغدادی (۲۲۴/۱) و طوقان (۳۳۶/۳) این اثر را دو کتاب با نامهای *الکافی فی الحساب الهوائی* و *الکامل فی الحساب الهوائی* دانسته‌اند. نسخه‌های خطی کتاب مذکور در کتابخانهٔ برلین و اسکوریال نگاهداری می‌شود (*آلوارت*، همانجا؛ GAL, S, I/861)؛ ۹. کتاب *طبیعة العدد* (ابن صاعد، همانجا).

در میان آثار ابـن سمح از کتابی به نام *رمایة الغرض و حمایة الجوهر عن العرض* نیز نام برده شده است (جامعه، ۵ (۲)/۲۶۱). اگرچه فیلسوف الدوله (ص ۶۷) او را در طب نیز صاحب نظر دانسته و از دو اثر ناتمام وی *تعلیقات فی الطب* و *رسالة فی حفظ الصحة* سخن گفته است، لیکن در هیچ یک از مآخذ معتبر به این مطلب اشاره نشده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطه*، قاهره، دارالمعارف؛ ابن خلدون، *مقدمه*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ جامعه، *خطی*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی*، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:
Ahlwardt; EI²; GAL; GAL, S; GAS; Kennedy, E. S., *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Philadelphia 1956.
رضا انزابی نژاد

اِبْنِ سَمُرِه، ابوالخطاب عمر بن علی بن سَمُرة بن حسین بن سَمُرهٔ جعدی (۵۴۷ ـ پس از ۵۸۶ ق/ ۱۱۵۲ ـ پس از ۱۱۹۰ م)، فقیه و مورخ یمنی. نسبت جعدی از جعدة بن کعب بن ربیعة گرفته شد که نسبش به مَعَدبن عدنان می‌رسد (ابن‌سمره، ۱ـ۲). کنیهٔ او را ابوالحفص نیز نوشته‌اند (ابن ربیع، ۳) ابن سمره در قریهٔ آنامِر به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت؛ نزد گروهی ازجمله مسعود بن حسّان بن حرب جعدی فقیه معروف به ابن مهتدین، اصواب بن تهامی و سعید بن عمرو بن موسی جرادی قرآن آموخت و فقه را از علی بن احمد یهاقری، زیدبن عبدالله همدانی و سالم بن مهدی اخفری فرا گرفت و از احمد بن محمد بن زیدبن حسان نیز فقه و ادبیات عرب آموخت (ابن سمره، ۳ـ ۴). از دیگر استادان او محمد بن موسی عمرانی و طاهر بن یحیی را نام برده‌اند (جندی، ۱۷/۲). در عدن نیز از قاضی اثیرالدین استماع حدیث کرد (ابومخرمه، ۱۸۰). در نواحی مختلف یمن از جانب طاهر ابن‌یحیی به قضاء و افتاء پرداخت. پس به اَبْیَن رفت و از جانب قاضی اثیرالدین در ۵۸۰ ق/ ۱۱۸۴ م به منصب قضای آنجا گمارده شد (جندی، همانجا) و گویا در همان شهر درگذشته است (ابومخرمه، ۱۷۹/۲).

ابن سَمُره شهرت خویش را مرهون کتاب *طبقات فقهاءالیمن* است که در آن به شرح احوال فقیهان یمن از روزگار پیامبر (ص) تا عهد خویش پرداخته و آنچه ازاخبار و زندگانی و مصنفات آنان به دست آورده، بیان کرده و گاه با تکیه بر کتب تاریخ و فقه و حدیث و گاه به نقل از شیوخ، حوادث تاریخی آن دوره را شرح داده است. این کتاب در ۱۹۵۷ م به کوشش فؤاد سید در قاهره به چاپ رسیده است. *طبقات فقهاء الیمن* اساس بسیاری از تألیفات بعدی در همین زمینه قرار گرفته است. جندی (همانجا) ابن سمره را استاد خویش خوانده و تألیف کتاب *السلوک* خود را مرهون کتاب او دانسته و در شرح احوال متقدمین، بر *طبقات* وی تکیه کرده است. *طبقات فقهاء الیمن* مورد استفادهٔ بسیاری از مؤلفان بعدی قرار گرفته است (مثلاً نک: اسنوی، ۲۵۸؛ سبکی، ۱۳۰، ۱۴۰، ۳۳۶، ۳۳۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۴۲/۱). حسن بن علی حمیری (د ۶۶۷ ق/ ۱۲۶۹ م) بر این کتاب ذیلی نگاشته است (خزرجی، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۳).

مآخذ: ابن ربیع، عبدالرحمن بن علی، *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، نسخه عکسی کتابخانهٔ مرکز؛ ابن سمره، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابومخرمه، عبدالله، *تاریخ ثغر عدن*، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیه*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ جَنَدی، یوسف بن یعقوب، *السلوک فی طبقات العلماء والملوک*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکز؛ خزرجی، علی بن حسن، *العقود اللؤلؤیه*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی، عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م.
محمد آصف فکرت

اِبْنِ‌سَمْعون، ابـوالحجاج یـوسف‌بن یـهودا (یـا یـحیی) بـن اسحاق‌بن عقنین (اکنین) سبتی (۵۵۵ ـ ۶۲۳ق/ ۱۱۶۰ ـ ۱۲۲۶م)، پزشک، فیلسوف و ستاره‌شناس یهودی. او در سبته زاده شد و در آنجا به اعتبار نام نیای نهم یا دهمش، ابن‌شمعون خوانده می‌شده است؛ این کنیه بعدها در منابع عربی به ابن‌سمعون بدل شد. یوسف در زادگاه خویش پس از آموزشهای مقدماتی، مدتی فلسفه و ریاضیات فراگرفت. بعدها گویا به فاس (یا قادس، نک: ابن‌عبری، ۲۴۲) رفت و در آنجا به آموزش پزشکی پرداخت. زمانی که یهودیان و مسیحیان مغرب ناگزیر شدند تا میان قبول اسلام و جلای وطن یکی را برگزینند، وی به ظاهر اسلام آورد و چندی بعد به مصر رفت و همهٔ دارایی خود را نیز همراه برد. در آنجا مدتی نزد موسی‌بن میمون قرطبی (هـ م)، پزشک و فیلسوف معروف و بزرگ یهودیان مصر، که پیش از او به آنجا رفته بود، دانش آموخت و به کمک وی به تصحیح و تجدید تحریر کتاب *اصلاح المجسطی* جابربن افلح اندلسی (هـ م) که خود از سبته همراه آورده بود، پرداخت (قفطی، ۲۵۷؛ زوتر، 136؛ سارتن، ۲(۱)/۵۰۴). ابن‌سمعون چند سالی نیز دور از استادش به سر برد. در همین سالها

(۵۸۱ ـ ۵۸۵ق / ۱۱۸۶ ـ ۱۱۹۰م) ابن‌میمون مهم‌ترین اثر خود *دلالة‌الحائرین* را که مهم‌ترین اثر فلسفی یهودیان به شمار می‌رود، برای ابن‌سمعون و به زبان عربی می‌نوشت و فصل به فصل برای او می‌فرستاد. در آغاز کتاب، پس از ستایش بسیار از هوش و سرعت انتقال و دانش و اشتیاق ابن‌سمعون به آموزش، گوید: دوری تو مرا به نوشتن این مقاله واداشت، آن را برای تو و امثال تو، که شمارتان بسیار اندک است، تدوین کرده‌ام (صص ۷ ـ ۸؛ نیز نک‍: جودائیکا، XI/767- 777, XIII/443- 444). به گفتهٔ سارتن ابن‌سمعون مدتی نیز نزد ابن‌رشد فلسفه آموخت (۲(۱)/۱۴۰۹).

ابن‌سمعون پس از درگذشت موسی‌بن میمون (۶۰۵ق/۱۲۰۸م) به حلب رفت و با دختر ابوالعلاء یهودی کاتب ازدواج کرد (قفطی، زوتر، همانجاها). وی آنگاه برای بازرگانی از حلب به عراق و سپس به هندوستان رفت، و چون بازگشت، ثروتی هنگفت گرد آورده بود؛ پس ملکی خرید و همانجا ماندگار شد. ابن‌سمعون در کنار کار بازرگانی به تدریس نیز می‌پرداخت. همچنین به عنوان یکی از پزشکان خاص‌الملک الظاهر غازی بن صلاح‌الدین ایوبی خدمت می‌کرد (قفطی، همانجا؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۲/۲۱۳).

در میان پژوهشگران غربی دربارهٔ این شخص اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی معتقدند که دو شخصیت جداگانه، یکی به نام یوسف‌بن یهودابن شمعون ودیگری به‌نام یوسف‌بن یهودابن یعقوب‌بن اکنین وجود داشته‌اند. ابن‌اکنین (۵۴۵ ـ ۶۱۷ق / ۱۱۵۰ ـ ۱۲۲۰م) که تقریباً همزمان با ابن‌سمعون می‌زیسته، تنها به هنگام اقامت موسی‌بن میمون در فاس، با وی دیدارهایی داشته و به مناسبت بازگشت وی به مصر، بیت غم‌انگیزی دربارهٔ این جدایی سروده است (جودائیکا، II/501). بر پایهٔ این منابع، ابن‌اکنین در بارسلون زاده شده و احتمالاً در نتیجهٔ بدرفتاری موحدون با یهودیان، به شمال افریقا و شاید شهر فاس در مراکش کوچیده و به رغم تمایل شدیدش به سفر به سرزمینی که در آنجا بتواند اعتقادِ خود را به دین پدری علنی کند، تا پایان عمر در همانجا مانده است. او در رساله‌ای، کوششهایی را که به منظور تغییر اجباری مذهب صورت می‌گرفته، مورد نکوهش قرار داده است. این امر ممکن است ناشی از پریشانی روحی خود او در شرایط دشوار زندگیش بوده باشد؛ که طی آن ناگزیز بوده اعتقادات خود را پنهان دارد و به دروغ اظهار مسلمانی کند (همانجا).

از سوی دیگر کسانی مانند گایگر[1] و اشتاین اشنایدر بر آنند که ابن‌اکنین همان ابن‌سمعون و شاگرد ابن‌میمون بوده و شواهدی نیز بر این ادعا ارائه می‌کنند (اشتاین اشنایدر، 43- 38/ XIII).

قفطی حکایت می‌کند (همانجا) که میان آن دو سالیان دراز دوستی بوده و وی به ابن‌سمعون، که در آرزوی داشتن اولاد ذکور به سر می‌برده، روشی برای حصول این مقصود آموخته بوده است. قفطی همچنین پیمان خود را با ابن‌سمعون، مبنی بر اینکه در صورت بقای نفس پس از مرگ، به شکلی که حال موجودات این جهان را دریابد، هریک از آن دو که زودتر به عالم باقی انتقال یابد، آن دیگری را از حقیقت حال خبردهد، گزارش کرده است. اما ابن‌سمعون دو سال پس از مرگ به خواب قفطی می‌آید و در پاسخ او می‌گوید: «کلی به کل پیوست و جزئی در جزء بماند» و قفطی گفتار وی را چنین تفسیر می‌کند که نفس کلی به عالم کل بازگشته و جسد جزئی در جزء یعنی در زمین، باقی مانده است (صص ۲۵۷ ـ ۲۵۸).

آثار عربی:

۱. *رسالة فی ترتیب الاغذیة اللطیفة وکیفیة تناولها*. مهذب الدین عبدالرحیم بن علی الدخوار رساله‌ای در اعتراض بر این اثر نوشته است (ابن ابی‌اصیبعه، ۲/۲۱۳ ـ ۲۴۶؛ حاجی خلیفه، ۱/۸۴۶).

۲. شرح *الفصول* بقراط (ابن ابی‌اصیبعه، ۲/۲۱۳).

۳. *رسالة الابانة فی اصول الدیانة*. از این کتاب اثری باقی نمانده، اما عباراتی که در یک اثر دیگر از آن نقل گردیده، معلوم می‌دارد که موضوع آن مقولهٔ «آزادی و اختیار» بوده است (جودائیکا، همانجا).

۴. *مقالة فی معرفة کمیات المقادیر المذکورة فی المشنا والتلمود*. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ بودلیان موجود است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب گفته است: هدف من آن است که همهٔ مطالب پراکندهٔ مذکور در مشنا و تلمود را دربارهٔ سکه‌ها، اوزان، اندازه‌ها، حدود و اوقات گرد آورم و با آنچه اکنون متداول است، مقایسه کنم. ترجمهٔ عبری این کتاب در ۱۸۷۲م در سالنامهٔ *Ginzei Nistarot* چاپ شده است (جودائیکا، II/501 - 502؛ سارتن، ۱۵۰۴).

۵. *طب النفوس السلیمة ومعالجة النفوس الالیمة*. این کتاب دارای مقدمه‌ای مفصل است که مؤلف در آن، نظر خود را در باب ترکیب نفس و عمل اجزاء سه‌گانهٔ آن، رستاخیز صالحان و بدکاران، توضیح می‌دهد؛ بر میانه‌روی تأکید می‌ورزد؛ رفاه مادی را بی‌ارزش می‌شمارد و هدف معنوی و دینی را تبلیغ می‌کند. فصل ۲۶ کتاب که در آن از «داوریها و محنه‌های غم‌انگیز» سخن رفته است، به قوانین خشن ابویوسف یعقوب امیر موحدی مربوط می‌شود. موضوع فصل ۲۷، «آیینهای معلم و دانش‌آموز» است و طی آن از ویژگیهایی که آموزگار باید داشته باشد، شرایط یک دانش‌آموز خوب و چگونگی دورهٔ تحصیل بحث می‌شود: طالب علم تا سی‌سالگی باید علوم سنتی یهود را فراگیرد و چنان بر آنها تسلط یابد که به هنگام روبه‌رو شدن با اعتراضات و اشکالاتی که اعتبار آن سنتها را مخدوش می‌سازند، بتواند بر عقاید خود پای بفشرد؛ بقیهٔ سالهای زندگانی باید صرف منطق، موسیقی، ریاضیات، مکانیک و ماوراءالطبیعه شود. اصل عربی این فصل با ترجمهٔ آلمانی آن در ۱۸۷۳م از سوی م. گودمان در رساله‌ای زیر عنوان «روش آموزش یهود در اسپانیای عربی[2]» چاپ

1. Geiger

2. M. Gudemann, *Das judische Unterrichtswesen Während der spanisch - arabischen Periode.*

شده است. ترجمهٔ عبری همین فصل در ۱۹۰۴م توسط س. اپشتاین[1] منتشر شده است.

۶. *انکشاف‌الاسرار و ظهورالانوار*، تفسیری است بر سرود سرودهای سلیمان کتاب منسوب به حضرت سلیمان (ع) سراپا وصف زیباییهای محبوب و عشق و عطر و گل است، اما تفسیر با این مقدمه آغاز می‌شود که تصور تألیف یک داستان عشقی توسط پادشاهی حکیم مانند سلیمان (توجه به این نکته لازم است که حضرت سلیمان در میان یهودیان به عنوان نبی شناخته نمی‌شود و تنها مقام پادشاهی دارد) یا تفننهای عاشقانه از سوی وی، امری نامعقول است و این تنها وجه ظاهری کتاب و صرفاً به خاطر ملاحظات تربیتی و جلب علاقه‌مندی جوانان است. بر پایهٔ این تفسیر، سرود سرودها تبیین رمزی اشتیاق متقابل میان نفس ناطقه و عقل فعال و موانع اتحاد آن دو است. ابن‌سمعون با این ادعا که هیچ کس پیش از او چنین تفسیری از سرود سرودها به دست نداده است، به خود می‌بالد. در حقیقت، گرچه کمی پیش از او، موسی‌بن میمون شرحی کلی بر این کتاب عرضه کرده بود، اما ابن‌سمعون نخستین کسی است که مسأله را در جزئیات نیز طی یک تفسیر کامل بسط داده است. وی در این تفسیر هر آیه را در سه وجه شرح می‌کند، نخست: وجهی که آن را معنی ظاهری می‌خواند، یعنی توضیح مسایل دستوری و معنای سادهٔ عبارات. در این بخش، وی معانی عاشقانهٔ جملات را به کلی کنار می‌نهد؛ دوم: وجهی که می‌توان آن را تفسیر رسمی مذهبی خواند. در این قسمت مطالبی که به سرنوشت بنی‌اسرائیل و دردها و آرزوهای این قوم مربوط می‌شود، عرضه می‌گردد. این نوع تفسیر، متداول‌ترین تفسیر رمزی در میان علمای بنی‌اسرائیل بوده و از منابع گوناگون مربوط به یهودیان و به ویژه از مدراشها گرفته شده است. سوم: بررسی کلمه به کلمهٔ کتاب از دیدگاه فیزیولوژی، روان‌شناسی، منطق و فلسفه. در این قسمت مفسر در آغاز هر بحث تصریح می‌کند که مطالب بیان شده، تصور و نظر خود اوست. این کتاب در ۱۹۶۴م به عبری ترجمه و منتشر شده است (جودائیکا، II/502 - 503).

آثار عبری:

۱. «کتاب احکام قضا[2]» که مؤلف آن را «اثر بزرگ» خود نامیده است. از این کتاب چیزی باقی نمانده، اما گفته می‌شود که شامل چند رساله بوده و ابن‌سمعون طی آنها به ذکر قوانینی که در آن زمان هنوز در میان یهودیان متداول بوده، اکتفا کرده است (همان، II/501).

۲. «مدخلی بر تلمود[3]»، شامل ۱۲ فصل است و طی آن از اصولی سخن می‌رود که شناخت آنها برای آموزش درست تلمود لازم است. این کتاب در ۱۸۷۱م در برسلاو (لهستان) با مقدمه‌ای به قلم هـ . گرتس[4] در «یادنامهٔ زکریا فرنکل[5]» منتشر شده و در ۱۹۶۷م نیز بار دیگر به چاپ رسیده است (همان، II/502).

۳. «پندنامه[6]»، تفسیری است بر یکی از رسائل *مشنا*، به نام «اندرزهای پدران[7]». ابن‌سمعون در این تفسیر از نظریات موسی‌بن میمون دربارهٔ مضامین همین رساله پیروی کرده است، اگرچه پیروی او متعبدانه نیست، امّا تأثیر ابن‌میمون بر او آشکار است. ابن‌سمعون به ویژه بر مسائل مربوط به هدایت و اعتقاد و مشیت تکیه می‌کند. طی بخشهایی از این تفسیر، وی به بحثهایی طولانی دربارهٔ ترکیب نفس، مسئولیت آدمی در برابر اعمال خویش و معجزات در جهانی که قوانین طبیعی بر آن حاکمند، مسألهٔ خلقت و دیگر مقولات ماوراء طبیعی می‌پردازد. این کتاب در ۱۹۱۰م توسط و. باخر[8] ویراسته و منتشر شده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن‌عبری، غریغوریوس‌بن هارون، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن‌میمون، موسی، *دلالةالحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبارالعلماء*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ نیز:

Judaica; Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, Berlin, 1873; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مولوی

اِبْنِ سَمْعون، ابوالحسین محمد بن احمد بن اسماعیل (۳۰۰ - ۱۴ ذیقعدهٔ ۳۸۷ / ۹۱۳ - ۱۸ نوامبر ۹۹۷)، واعظ و خطیب حنبلی بغدادی (در برخی منابع «ابن شمعون» ضبط شده است، نک‍: یافعی، ۴۳۲/۲). سمعون لقب نیای او اسماعیل بوده است (ذهبی، ۵۰۵/۱۶). ابن سمعون در بغداد زاده شد و همانجا به‌تحصیل علم پرداخت و به‌درک بعضی از مشایخ صوفیه چون ابوبکر شبلی نایل آمد. مختصر فقهی ابوالقاسم خِرَقی را نزد مؤلف آن خواند و از کسانی چون عبدالله بن ابی داوود سجستانی حدیث فرا گرفت (در مورد مشایخ وی نک‍: خطیب، ۲۷۴/۱؛ ابن ابی یعلی، ۱۵۵/۲، ۱۵۶؛ سمعانی، ۲۳۴/۷، ۲۳۵؛ ذهبی، همانجا). ابن سمعون در پاسخ کسی که از وی درخواست اجازه کرده بود، از سفرهای طولانی خود برای استماع حدیث یاد کرده (ابن ابی یعلی، ۱۶۱/۲)، ولی تنها از یک سفر او به‌مکه و مدینه گزارش رسیده است (ابن عساکر، ۲۰۲ - ۲۰۳). در روایت دیگری گفته شده که ابن سمعون در آغاز با پیشهٔ ورّاقی روزگار می‌گذراند، ولی پس از مراجعت از سفر حج با یکی از کنیزان خلیفه الطائع عباسی ازدواج کرد و چهرهٔ زندگیش دگرگون شد (همانجا). گرچه ابن سمعون اهل حدیث نیز بوده، و جمعی از او روایت کرده‌اند (برای اطلاع از نام راویان نک‍: خطیب، همانجا؛ ابن ابی یعلی، ۱۵۶/۲؛ ذهبی، ۵۰۵/۱۶ - ۵۰۶)، اما او بیشتر در وعظ و خطابه آوازه داشته است. در مجلس وعظ او بزرگانی چون ابوحامد اسفرائینی، ابواسحاق بن شاقلا و ابوحفص برمکی شرکت می‌کردند (ابن ابی یعلی، ۱۶۱/۲). این

1. S. Epstein 2. *Sefer Hukkim U – Mishpatim*. 3. *Mevo ha Talmud*. 4. H. Grätz 5. *Festschrift*... *Zacharias Frankel* 6. *Sefer ha – Musar*. 7. "Pirkei Avot". 8. W. Bacher

سمعون مورد احترام شدید قاضی ابوبکر باقلانی بود (ابن عساکر، ۲۰۱). از برخی روایات چنین برمی‌آید که او چندان تابع ملاحظات سیاسی نبوده است. به‌عنوان نمونه وقتی عضدالدولهٔ دیلمی برای پایان دادن به‌درگیریهای فرقه‌ای در بغداد، واعظان و داستان سرایان را از رفتن به‌منبر منع کرد، ابن سمعون بدون توجه به‌این فرمان برحسب معمول روز جمعه بر منبر رفت و به‌وعظ پرداخت (ابن ابی یعلی، ۱۵۸/۲ ـ ۱۵۹). ابن سمعون زندگی مرفهی داشت، چنانکه از این جهت مورد اعتراض واقع شد که چگونه مردم را به‌زهد و ترک دنیا می‌خواند، و خود بهترین جامه‌ها را می‌پوشد و خوش‌ترین طعامها را می‌خورد؟

ابن سمعون پاسخش این بود: هر آنچه ترا شایستهٔ تقرب به‌خدا کند، به‌جای آر. اگر پوشیدن جامهٔ نرم و خوردن طعام خوب حال ترا با خدا خوش کند، این کار زیانی نمی‌رساند (نک: خطیب، ۲۷۵/۱). برخی از سخنان حکیمانه و پندآموز وی گردآوری شده (ابن ابی یعلی، ۱۵۹/۲ ـ ۱۶۰؛ ابن جوزی، *صفة الصفوة*، ۲۶۶/۲ ـ ۲۶۸؛ نیز نک: حریری، ۱۴۴ به‌بعد) و حتی کراماتی به‌او نسبت داده شده است (خطیب، ۲۷۵/۱ ـ ۲۷۷؛ ابن ابی یعلی، ۱۵۷/۲ ـ ۱۵۹؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۹۸/۷ ـ ۲۰۰؛ نبهانی، ۱۰۶/۱). ابن سمعون در بغداد درگذشت و در خانه‌اش بر وی نماز گزاردند و همانجا به‌خاکش سپردند. مردم از اینکه بر وی مخفیانه نماز گزارده شد ، به‌خشم آمدند و جسد او را از قبر بیرون آورده، در مسجد جامع شهر دوباره بر وی نماز گزاردند. در ۴۲۶ق بار دیگر جسدش را به‌باب الحرب نزد مدفن احمد بن حنبل انتقال دادند (خطیب، ۲۷۷/۱؛ ابن ابی یعلی، ۱۶۲/۲).

یک نسخه با عنوان *الامالی*، و نسخه‌ای دیگر با عنوان *جزء فیه مسألة من کلام...* منسوب به‌ابن سمعون در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق وجود دارد (GAS,I/668). شریشی (۱۶۹/۲) کتابی با عنوان *مجالس* به‌وی نسبت داده است. بروکلمان اثری با نام *مختصر حکم ابن سمعون* تألیف ابوالحسین یا ابوالحسن قزوینی را معرفی کرده است (GAL,S,I/360).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، *طبقات الحنابلة*، به‌کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ حریری، قاسم بن محمد، *مقامات*، مصر، ۱۲۸۸ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش اکرم البوشی وشعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ شریشی، احمد بن عبدالمؤمن، *شرح مقامات الحریری*، به‌کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز: GAL, S; GAS

احمد پادکوبهٔ هزاوه

اِبْنِ سَمَیفَع،

ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن، قاری یمن در سدهٔ ۲ ق/ ۸ م. درمورد سمیفع، جد وی چیزی دانسته نیست، ولی این نام که ضبط دیگر آن «سُمَیفع» است (نک: فیروز آبادی، ۴۱/۳)، یکی از نامهای متداول در یمن قدیم بوده است، مثلاً سمیفع اشوع ازملوک یمن پیش از اسلام و سمیفع بن ناکور از صحابهٔ پیامبر (ص) (همو، ۴۱/۳ ـ ۴۲؛ ابن اثیر، ۳۵۷/۲؛ عبدالقادر بافقیه، ۱۵۷ به بعد). از زندگی او اطلاعات پراکنده‌ای در دست است. ابن ندیم (ص ۳۴) اصل او را از یمن شمرده و متذکر شده که وی در اواخر عمر در بصره سکنی گزیده است. طاووس بن کیسان یمانی شاگرد ابن عباس (د ۱۰۶ ق) شیخ وی در قرائت شمرده می‌شود (ابن جزری، *غایة*، ۱۶۲/۲، به نقل از ابوالعلاء همدانی). تنها راوی شناختهٔ وی نیز اسماعیل بن مسلم مکی (د ح ۱۶۰ ق) است که درعین حال از ابن کثیر (د ۱۲۰ ق) قاری مکه روایت کرده است (نک: ذهبی، ۵۷۵/۳؛ ابن حجر، ۱۹۳/۵؛ ابن جزری، همان، ۱۶۹/۱، ۱۶۲/۲). عبدالرحمن اعرج (د ۱۱۷ ق) نیز زمانی ابن سمیفع را دیده که به عنوان یک قاری مطرح بوده است. نظر به اطلاعات داده شده و با توجه به این سخن ابوالعلاء همدانی که ابن سمیفع برنافع (د ۱۶۹ ق) قاری مدینه تقدم زمانی داشته (ابن جزری، همان، ۱۶۲/۲)، می‌توان تصور کرد که ابن سمیفع در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ ق/۸ م درگذشته است. گزارش سبط خیاط که وفات وی را در ۹۰ ق در زمان خلافت ولید بن عبدالملک دانسته (ذهبی، همانجا) با اطلاعات پیشین سازگاری ندارد. اندک بودن اطلاعات درمورد زندگی او موجب شده تا درمورد مشایخ وی اقوال غریبی پیدا شود. چنانکه نه تنها در برخی منابع نافع از مشایخ او شمرده شده (نک: ابن جزری، همانجا)، بلکه حتی بعضی ابوحَیْوَة شُرَیح بن یزید (د ۲۰۳ ق) را نیز شیخ او دانسته‌اند (نک: ذهبی، همانجا). ابن سمیفع صاحب قرائتی مستقل بود که مقبولیت نیافت و در ردیف قرائات شاذ قرار گرفت (نک: ابن‌ندیم، ۳۴؛ ابن‌جزری، همانجا). درمورداینکه آیا قرائت‌وی درزمان حیاتش در یمن مورد توجه بوده یا خیر، چیزی نمی‌دانیم، ولی شاگرد او اسماعیل بن مسلم، یمنی نبود و گزارش مقدسی (ص ۹۷) در اواخر سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م درباره قرائات رایج در یمن هیچ اثری از قرائت ابن سمیفع را نشان نمی‌دهد. با اینهمه مقریانی چون ابن خالویه، ابوعمرو دانی، سبط خیاط، ابومعشر طبری و معدّل قرائت او را می‌شناخته و روایت می‌کرده‌اند (نک: ابن جزری، همان، ۱۶۱/۲ ـ ۱۶۲؛ ابن حجر، ذهبی، همانجاها؛ ابن خالویه، جم؛ پرتسل، 43) و ابوالعلاء همدانی تألیفی مستقل در ضبط قرائت او و توجیه آن با آوردن شواهد و نظائر داشته است (ابن جزری، همان، ۱۶۲/۲). مهم‌ترین منبعی که می‌توان قرائت ابن سمیفع را در آن یافت کتاب *روضة الحفّاظ* معدّل است که نسخ خطی آن در کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ استانبول و در اسکندریه وجود دارد (پرتسل، 44-43). همچنین موارد پراکنده‌ای از آن در *مختصر* ابن خالویه (ص ۶۴، جم)، *البحر المحیط* ابوحیان اندلسی (۲۰/۱، جم)، *الجامع لاحکام القرآن* قرطبی (۳۲۱/۱۵، جم) و *روح المعانی* آلوسی (۸۲/۱، جم) دیده می‌شود. برجسته‌ترین عامل شذوذ قرائت ابن سمیفع

که مورد تأکید مقریان مختلف قرار گرفته، ضعف سند آن است (نک: ابن جزری، همانجا؛ همو، *النشر*، ۱۶/۱). از ظاهر عبارت منقول از ابوعمرودانی چنین برمی‌آید که قرائت ابن سمیفع موقوف بوده و اتصال آن به پیامبر (ص) روشن نشده است (نک: ابن حجر، ۱۹۳/۵؛ قس: ذهبی، ۵۷۵/۳)، ولی چنانکه ذکر شد ابوالعلاء قرائت او را طبق برخی اقوال مأخوذ از طاووس و قرائت این یک را مأخوذ از ابن عباس می‌داند (نک: ابن جزری، *غایة*، همانجا). بجز مشکل سند، قرائت ابن سمیفع عامل دیگر شذوذ، یعنی مخالفت با عربیت، را نیز در مواردی داراست. قرائت «کأسوتهم» به جای «کِسوتهم» (مائده/۸۹/۵)، «الأُمّی» به جای «الأُمّیّ» (اعراف/۱۵۷/۷) و «فَعَلُهُ» به جای «فَعَلَه» (انبیاء/۶۳/۲۱) از موارد ناسازگاری قرائت وی با نحو و لغت مشهور عربی است (برای این سه مورد و موارد متعدد دیگر، نک: ابن خالویه، ۳۴، ۴۶، ۹۲، جم). مواردی نیز در قرائت او یافت می‌شود که با لهجهٔ یمنی موافقت دارد، ازجمله ابن سمیفع در آیهٔ الانبیاء (۹۸/۲۱) «حَصَبُ» را «حَضَب» قرائت کرده (نک: ابن خالویه، ۹۳) که لغویین آن را لغت اهل یمن دانسته‌اند (جوهری، ۱۱۳/۱؛ طبری، ۷۴/۱۷)، ولی باید توجه داشت که این قرائت در برخی روایات به ابن عباس نیز نسبت داده شده است (نک: طبری، ابن خالویه، همانجاها). با توجه به آنچه که ذکر شد، مشکل بتوان درک کرد چرا عبدالرحمن اعرج، ابن سمیفع را از فصیح‌ترین مردم عرب شمرده است (ابن جزری، همانجا). مخالفت با رسم الخط مصحف، عامل دیگری که می‌تواند موجب شذوذ یک قرائت باشد، به طور بارز در قرائت او دیده نمی‌شود. علاوه بر آنچه ذکر شد، گاه عدول ابن سمیفع از قرائت مشهور باعث شده تا ترکیب نحوی جمله و درنتیجه مفهوم آن تغییر اساسی کند، به عنوان مثال او در سورهٔ رعد (۴۳/۱۳) عبارت «... ومَن عِندَه علمُ الکتاب» را به صورت «... ومن عندِه عُلِمَ الکتابُ» خوانده است (ابن خالویه، ۶۷). شاید وجود همین قبیل نکات در قرائت او، ابن جزری را بر آن داشته است که بگوید حتی اگر ضعف سندی قرائت او نادیده گرفته شود، عدول وی از قرائات مشهور را نمی‌توان نادیده گرفت (ابن جزری، همانجا).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۵ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *المختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ طبری، *تفسیر*؛ عبدالقادر بافقیه، محمد، *تاریخ الیمن القدیم*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ فیروزآبادی، محمد ابن یعقوب، *القاموس المحیط*، قاهره، ۱۳۳۰ ق؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نیز:

Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, VI, 1934.

احمد پاکتچی

اِبْنِ سَناءُ المُلک، ابوالقاسم هبة الله بن جعفر بن محمد، ملقب به‌قاضی سعید (ح ۵۵۰-۴ رمضان ۶۰۸ ق/۱۱۵۵-۹ فوریهٔ ۱۲۱۲م)، شاعر، ادیب عصر ایوبی و پایه‌گذار اصول و موازین موشحات. جدش محمد ملقب به‌سناءالملک از چهره‌های سرشناس و توانگر مصر بود (ابن شعار، ۲۱۱/۹؛ منذری، ۲۳۱/۲) و از لقب او (سناءالملک) پیداست که احتمالاً وی از بزرگان و رجال دربار فاطمیان بوده است. عده‌ای به‌نقل از یاقوت نام جد او را رازن ذکر کرده و گفته‌اند: رازن یهودی بوده و در قاهره به‌شغل صرافی اشتغال داشته است (نک: نصر، ۴۴)، اما ابن شعار و یاقوت و نیز دیگر منابع اشاره‌ای به‌یهودی بودن او ندارند و در صورت صحت این گفته دقیقاً نمی‌دانیم که در چه زمانی اسلام آورده، اما چون نام فرزند او محمد است، می‌توان گفت که در هنگام ولادتِ فرزندش مسلمان بوده است. پدرش جعفر نیز اهل علم و از بزرگان دربار فاطمیان و همچنین ایوبیان بوده (ضیف، *الفن ومذاهبه*، ۴۹۴) و از قطعاتی که از کتاب *کنوزالاجداد* نقل شده (نک: کردعلی، ۵۳۲/۲۳)، برمی‌آید که وی مدتی از طرف قاضی فاضل عهده‌دار وکالت دیوان مصر بوده و مدتی نیز منصب قضا را برعهده داشته است (ابن سناءالملک، *دیوان*، ۱۴۶، بیت ۲۹). ابن شعار (همانجا) دانش او را اندک دانسته، امّا مشاغل دیوانی او و مکاتبات و مباحثاتش با قاضی فاضل (نک: بروکلمان، ۶۵/۵) نادرستی این سخن را نشان می‌دهد.

ابن سناءالملک در خانواده‌ای شیعه مذهب و مرفه در قاهره به‌دنیا آمد (ابن سعید، ۲۷۳؛ ابن شعار، ضیف، همانجاها). در تاریخ ولادت او اختلاف است (ابن شعار، ۲۱۴/۹: ۵۴۸ ق؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، طبقهٔ ۶۱، ۲۸۶؛ منذری، همانجا: ۵۴۵ ق؛ ابن خلکان، ۶۵/۶: ۵۵۰ ق). پدرش که توجه خاصی به‌تعلیم و تربیت او داشت، او را از کودکی به‌دست استادان علم و ادب سپرد (ابن سعید، همانجا؛ هرفی، ۳۶۷). ابتدا قرآن را نزد شریف خطیب ناصر بن حسن زیدی، و نحو را نزد ابومحمد عبدالله بن بَرّی فرا گرفت و سپس در اسکندریه از ابوطاهر احمد سلفی حدیث شنید (یاقوت، ۲۶۵/۱۹؛ منذری، هرفی، همانجاها). از استادان دیگر وی قاضی فاضل و ابوالمحاسن بهنسی را می‌توان نام برد. برخی او را حافظ قرآن نیز دانسته‌اند (هرفی، همانجا).

او در جوانی ذوق و استعداد خود را در زمینهٔ شعر و ادب آزمود و با سرودن قصایدی در مدح صلاح‌الدین ایوبی و دیگر کارگزارانش مخصوصاً وزیر عبدالرحیم بیسانی معروف به‌قاضی فاضل نبوغ خود را ظاهر ساخت. در آن زمان اگرچه جنگهای صلیبی افکار وزرا و کارگزاران حکومتی را به‌خود مشغول می‌داشت، اما آنان را از توجه به‌ادبا و شعرا که اهمیت قصاید حماسی ایشان کمتر از اهمیت ضربات شمشیر جنگجویان نبود، باز نداشت. از این رو مدایح ابن سناء الملک

به‌زودی در دل آنان جای گرفت و وی از مقربان آنان شد (ابن سناءالملک، *دیوان*، جم؛ یاقوت، همانجا؛ عمادالدین کاتب، ۶۷/۱ - ۶۸؛ نصر، ۱۹).

ابتدای آشنایی ابن سناءالملک با قاضی فاضل وزیر ایوبی به‌درستی روشن نیست، اما از قراین چنین برمی‌آید که آغاز آن قبل از رفتن قاضی فاضل به‌شام (در ۵۷۰ ق) است (نک: عمادالدین کاتب، ۶۴/۱ - ۶۵) و علت این آشنایی احتمالاً روابط دوستانه بین قاضی با پدر او بوده است. قاضی فاضل که از علما و اندیشمندان عصر خود بود و در دستگاه خلافت ایوبیان و مخصوصاً نزد صلاح‌الدین ایوبی منزلتی والا داشت (صفدی، *الوافی*، ۳۳۵/۱۸)، در پیشرفت و به‌شهرت رسیدن ابن سناءالملک سخت مؤثر بود، و ابن سناءالملک خود در بسیاری از اشعارش بدین امر اشاره کرده، شهرت و آوازهٔ خود را مدیون او می‌داند (نک: *دیوان*، ۱۵۲، بیت ۵۴ - ۵۵و۱۹۳، بیت ۲۳ - ۲۴ و...). پس از آنکه قاضی فاضل در رکاب صلاح‌الدین ایوبی به‌دمشق رفت، نیز ارتباط آن دو قطع نشد (عمادالدین کاتب، همانجا) تا اینکه در ۵۷۱ ق قاضی فاضل او را به‌شام دعوت کرد و در دیوان انشا به‌کار گماشت (همو، ۶۷ - ۶۸؛ یاقوت، همانجا). در این زمان بود که شهرت او از مرزهای مصر فراتر رفت (مقری، *نفح الطیب*، ۳۰۵/۲) و در شام نیز همانند مصر محبوبیت و معروفیتی کسب کرد (نصر، ۴۸)، اما به‌سبب علاقه‌ای که به‌موطن خود داشت (نک: ابن سناء الملک، *دیوان*، ۵۸۴)، احتمالاً در ۵۷۲ ق به‌قاهره بازگشت و مکاتباتش را با قاضی فاضل از سر گرفت (یاقوت، همانجا). این مکاتبات که بیشتر به‌مدح قاضی فاضل و دیگر کارگزاران حکومت ایوبی اختصاص داشت، نقش بزرگی در جهت ارتقای سطح علمی و فرهنگی او به‌ویژه در زمینهٔ بلاغت و کتابت داشت، زیرا قاضی فاضل اشعار و نوشته‌های او را مورد نقد و بررسی عالمانه قرار می‌داد و پس از آنکه نقاط ضعف و قوت آن را برمی‌شمرد، برایش باز پس می‌فرستاد (نک: عباس، ۵۸۱، به‌نقل از *فصوص الفصول*). قطعاتی از اشعار او که توسط قاضی فاضل نقد شده، در *صبح الاعشی* (قلقشندی، ۲۵۰/۲) آمده است.

پس از آنکه وی در فن بلاغت و کتابت تبحر و تجربه‌ای کسب کرد، قاضی فاضل او را در دیوان انشا و ادارهٔ امور ولایات مصر به‌کار گماشت (ابن شعار، ۲۱۲/۹؛ ذهبی، *العبر*، ۱۴۹/۳). این منصب احتمالاً پس از وفات پدر ابن سناءالملک (۵۸۰ ق) که وکیل قاضی فاضل در مصر بوده، به‌وی واگذار شده است. به‌گفتهٔ ابن شعار (همانجا) برای او ماهانه‌ای معین شده بود که صرف نظر از حضور و غیابش در دیوان، به‌وی پرداخت می‌شد. وی احتمالاً تا وفات قاضی فاضل (۵۹۶ ق) این منصب را در دیوان انشا برعهده داشته است.

پس از مرگ قاضی فاضل ابن شُکر که دشمن کینه توز او بود به‌وزارت رسید و ابن سناءالملک که در این زمان در اوج شهرت بود، به‌مدح او پرداخت و به‌زودی مورد اعتماد وی قرار گرفت و از هدایا و جوایز او بهره‌مند شد (*دیوان*، ۲۵۶-۲۶۱؛ ابن سعید، ۲۷۴؛ ابن شاکر، *فوات*، ۱۹۶/۲؛ نصر، ۴۷).

اگرچه پس از مرگ قاضی فاضل ارتباط ابن سناءالملک با درباریان و کارگزاران حکومت همچنان حفظ شد (نک: ابن سناءالملک، *دیوان*، ۲۲۷، ۲۵۶)، اما ظاهراً تا مدتها شغلی دولتی برعهده نگرفت. ممکن است تصدی منصب قضا که بیشتر منابع از جمله ابن شعار (۲۱۱/۹) و ابن خلکان (۶۱/۶) به‌آن اشاره کرده‌اند، مربوط به‌همین دوره بوده باشد. در ۶۰۶ ق ملک کامل مسئولیت دیوان لشکر را به‌او سپرد، اما چون وی آن را موافق طبع خود نمی‌دید، با قطعه شعری که برای ملک کامل فرستاد، از این سمت کناره‌گیری کرد (ابن سناءالملک، *دیوان*، ۱۸۵؛ رکابی، *الادب العربی*، ۶۶).

ابن سناءالملک در قاهره با چند تن از ادبا و اندیشمندان عصر خود مجالس و محافلی ادبی تشکیل داده بود و در این محافل که گاه با عیش و نوش نیز همراه بود از بزرگان علم و ادب برای مباحثه و مناظره در زمینه‌های مختلف ادبی دعوت می‌کرد، و در این کار چندان جدی بود که اگر شاعر یا ادیبی دعوتش را نمی‌پذیرفت، او را تهدید به‌هجو می‌کرد (نک: ابن سناءالملک، *دیوان*، ۵۷۷). علی بن ظافر صاحب *بدائع البدائه* و ابوعلی دیباجی از جمله کسانی بوده‌اند که در این محافل شرکت داشته‌اند (نک: ابن خلکان، ۶۲/۶؛ شیبی، ۲۸؛ ابن ظافر، ۱۱۶، ۲۳۳، ۲۶۸). ابن عُنَین نیز که در این ایام گذارش به‌مصر افتاده بود، مدتی در جمع آنان حاضر می‌شد (ابن خلکان، همانجا).

ابن‌سناءالملک و موشحات: دیر زمانی بود که از ظهور موشحات در مغرب و اندلس می‌گذشت و این شیوهٔ جدید شعری با ویژگیهایی چون شیرینی و ظرافت معانی، گرایش به‌ذوق عامهٔ مردم و به‌خصوص دلنشینی و سبکی وزن و آهنگ ابیات که گاه با همخوانیها و رقصهای دسته‌جمعی نیز همراه بود و حتی زاهدان گوشه‌نشین را به‌طرب وامی‌داشت، به‌زودی از مرزهای مغرب و اندلس فراتر رفت و در مصر و شام و دیگر بلاد مشرق زمین سخت رواج یافت (مقری، *نفح الطیب*، ۲۵۰/۹؛ پالنسیا، ۱۶۰؛ شکعه، ۴۰۵ - ۴۰۶). ابن سناءالملک که این شیوهٔ جدید (موشح سرایی) را موافق طبع ظریف خود دید، از همان اوان جوانی مشتاقانه به‌آن روی آورد، چنانکه خود در این‌باره می‌گوید: «در طلیعهٔ عمر عاشقانه به‌آن دل بستم و به‌شنیدن و حفظ آن همت گماشتم» (*دار الطراز*، ۳۰). وی در مقدمهٔ *دارالطراز* (صص ۵۲ - ۵۳) ادعا می‌کند که این فن را از کسی نیاموخته و در هیچ کتابی نخوانده است، اما ابن شعار (۲۱۱/۹ - ۲۱۲) می‌گوید: وی در مجلس درس قاضی ابوالمحاسن بهنسی با شخصی از مغرب که در موشحات مغربی و فن زجل تبحر بسیار داشت، آشنا شد و اسرار و رموز آن را از وی فرا گرفت و بر اثر مناقشات و مباحثاتی که در این زمینه با وی داشت، بیش از مغربیان در آن مهارت یافت. بی‌گمان ادعای ابن سناءالملک را نباید جدی تلقی کرد و تردید نیست که وی با آثار موشح سرایان معروفی چون ابن بقی، عبادة بن ماء السماء، عبادة بن قزاز و حُصری آشنا بوده و از آنان تأثیر پذیرفته است، زیرا اگر چنین نبود، در مقابل

آنان اظهار عجز نمی‌کرد و به‌نقص موشحات خود معترف نبود (نک: ابن سناءالملک، *دارالطراز*، ۵۳).

برخی او را نخستین ناقل موشحات به‌مشرق زمین می‌دانند (نک: صفدی، توشیع، ۳۲؛ قس: بستانی، ۱۶۶/۳؛ رکابی، *فی الادب الاندلسی*، ۲۹۱) و داستان آن مرد مغربی را که به‌قول ابن شعار (همانجا) موشح به‌وی آموخته، نادیده می‌گیرند. به‌گفتهٔ بسیاری از مورخین وی بزرگ‌ترین موشح سرای مشرق زمین است که موشحاتش به‌سرعت در شرق و غرب شهرت یافت (ابن خلدون، ۴۹۷). گویی گذشتگان، آن موشح را که در آغازش از یار می‌خواهد «حجاب نور را از چهره برافکند تا زلفکان مشکین فام بر چهرهٔ مرمرینش جلوه کند»، یا بیت بعدی را که در آن جویبارهای نقره فام را به‌دستبندی گرد دستان تپه‌ها تشبیه کرده، بیشتر پسندیده‌اند (ابن خلدون، همانجا؛ مقری، *ازهار الریاض*، ۲۱۵/۲ ـ ۲۱۶). در زمان ابن سناءالملک، علما و ادبای ایرانی مورد توجه همگان به‌خصوص درباریان دانش دوست بودند و زبان فارسی از رواج و انتشار وسیعی برخوردار بود، تا آنجا که دانستن آن را فضل می‌شمردند (نک: *دیوان*، ۲۸۰، بیت ۳۰، و ۳۱۶، بیت ۳۱). از این رو ابن سناءالملک که فارسی را به‌خوبی می‌دانست آخرین بند بعضی از موشحات خود را که اصطلاحاً «خَرْجَه» نامیده می‌شود و معمولاً موشح سرایان مغرب و اندلس آن را به‌زبان عامیانه می‌سرودند (رکابی، *فی الادب الاندلسی*، ۲۹۸)، به‌فارسی می‌سرود (*دارالطراز*، ۱۸۳). یکی از این نمونه‌ها که البته به‌دست ناسخان عرب سخت مشوش گردیده چنین است:

دانستی کی بوسه بمن داز   دها انگستریـن
او از کوای دست من باش   ببوستهممشیین

(نک: *دارالطراز*، همانجا) و قرائت ذیل پیشنهاد ماست:

دانی کی بوسه به‌من داد   دهان انگشترین
اوراگوی دوست (دست) من باش   پیوسته هم‌نشین

علاوه بر این «خرجه‌ها»، گاه در اشعار دیگرش نیز کلمات فارسی به‌چشم می‌خورد (نک: *دیوان*، ۱۲۶، بیت ۹؛ ابن سعید، ۲۸۸؛ صفدی، توشیع، ۴۹).

آنچه بیشتر باعث شهرت و بلندی آوازهٔ ابن سناءالملک شد، تدوین اصول و قواعد موشحات است. از زمان ظهور موشحات تا عصر او که بیش از سه قرن می‌گذشت، هنوز کسی به جمع‌بندی و تدوین اصول و موازین کلی موشحات نپرداخته بود (نک: ابن سناءالملک، *دارالطراز*، ۳۱) و او همچنانکه در مقدمهٔ *دارالطراز* (همانجا) می‌گوید: برای ترتیب بخشیدن به اصول کلی موشحات و سهولت کار متعلمین و علاقه‌مندان به این فن، قواعد و اصول علمی واضحی را که تقریباً در مورد همهٔ موشحات صادق بود وضع کرد. او ضمن تقسیم‌بندی موشحات از جهات مختلف، نوع، وزن، غرض، لفظ، هر موشح را به اجزاء گوناگونی تقسیم نموده هر جزء آن را نام خاصی نهاد (برای اطلاع بیشتر در این باره نک: مقدمهٔ *دارالطراز*).

اگرچه قبل از ابن سناءالملک بعضی از قدماء از قبیل ابن بسام در آثار خود به برخی از اصول و قواعد موشحات به طور ضمنی و گذرا اشاره کرده بودند، اما هیچ‌گاه به صورت کامل و مدون همراه با تطبیق آن قواعد با مثالهایی از آثار موشح سرایان معروف ارائه نشده بود، از این جهت است که می‌توان کار ابن سناءالملک را ابداعی و بی‌سابقه خواند (نک: عماری، ۱۰۸۵).

شعر: اشعار او گرچه از ویژگیهای شعر آن زمان، چون سادگی الفاظ، لطافت معانی، تقلید، عدم تجدید و نوآوری و به کارگیری محسنات بدیعی از قبیل جناس، طباق و توریه تهی نیست (عماری، همانجا؛ قس: *دیوان*، جم)، اما آنگاه که عواطف میهن‌دوستانه‌اش به جوش می‌آید و حماسه در دلش می‌شورد، شادمانه به وصف پیروزیهای مسلمانان می‌پردازد و اشعاری را که در شمار دل‌انگیزترین اشعار عرب است، پدید می‌آورد. در یکی از همین حماسه‌هاست که صلاح‌الدین را سخت می‌ستاید و از اینکه با فتح شام (۵۷۵ ق) توانسته است، توحید را در آن دیار برپا کند و تثلیث را براند، بزرگش می‌دارد (*دیوان*، ۳۲۳، ابیات، ۳۰، ۳۴).

تأثیر جنگهای صلیبی در اشعار او آشکار است و از این جهت که شکستها و پیروزیهای مسلمین را در رویارویی با صلیبیان در آن ثبت و ضبط کرده حائز اهمیت است. مدح در اشعار او بیشتر از دیگر مضامین شعری است، چندانکه از حدود ۸ هزار بیت *دیوان*، تقریباً ۵ هزار بیت آن به مدح اختصاص یافته است. وی نیز به شیوهٔ بیشتر مدیحه‌سرایان گاه در ستایش ممدوح مبالغه می‌کند و گویی وی را تا مرتبهٔ الوهیت بالا می‌برد. با اینهمه، این اشعار که غالباً تکراری و تقلیدیند، از زیبایی بی‌بهره نیستند (مثلاً نک: *دیوان*، ۱۰۰، بیت ۳۵، و ۲۱۱، بیت ۴۴، و ۲۶۷، بیت ۱۷).

وی در مضامین فخر نیز شعرهایی سروده است؛ در یک جا روزگار را بندهٔ ذلیل خویش می‌پندارد و ادعا می‌کند که اگر ستارگان به منزلت او پی می‌بردند، هر آینه در مقابلش سجده می‌کردند؛ اما چون او را جز نگارش میدانِ جولانی نیست، ناچار به تنها ابزار نبرد خود، قلم روی می‌آورد و در ستایش آن می‌گوید که قلم او را از شمشیر زدن بی‌نیاز ساخته است و چون بر کاغذ لغزد صدای آن ترس در دل دشمنان می‌افکند (*دیوان*، ۵۵۹ ـ ۵۶۰)، او در وصف غلامان و کنیزکان و نیز در باب خمر، غزل، عتاب و هجو و غیر آن نیز سروده‌هایی دارد که هیچ یک با مدایح او برابری نمی‌کند (همان، ۴۳۵، ۴۵۱، ۴۷۴، ۵۵۰، ۵۶۶، جم). وی در شعر هجا، اگرچه از معانی معروف در سده‌های ۵و۶ق بهره جسته اما هرگز کار را به آن پرده‌دریها و هرزه‌گوییهای مبالغه‌آمیز نکشانده است، مثلاً هجای هزل‌آمیزی که دربارهٔ عماد و کتاب او خریدهٔ سرود، هرگز موجب خشم عماد نشد، حتی عماد آن شعر هجا را ستود. (ابن شعار، ۲۲۵/۹)، وی در *خریدهٔ* او را بزرگ داشته و برایش آرزوی مراتب عالی کرده است (۶۷/۱).

اساساً شعر کلاسیک ابن سناءالملک به شدت از شعر متنبی که در

آن روزگار سخت رواج داشت، تأثیر پذیرفته است (نک: صفدی، *الغیث*، ۱۸/۲؛ قس: نصر، ۲۳). در کار ابن سناءالملک، بارقه‌هایی از نقد شعر نیز می‌توان یافت (نک: ابن ظافر، ۱۰۸، ۱۱۶) و شاید بتوان گفت که وی مهارت در نقد را از مکاتباتش با قاضی فاضل که با مناقشه و نوعی آموزش همراه بوده، کسب کرده است (قس: عباس، ۵۸۴ ـ ۵۸۶). در عصر ایوبیان توجه به آراء منجمان اهمیت بسیار یافته و در آثار شاعران نیز متجلی گشته بود (نک: نصر ۳۲ ـ ۳۳). ابن سناءالملک هم در شعر خود به این آراء اشاراتی دارد (نک: *دیوان*، ۱ـ۲، ابیات ۱۰-۱۵).

اندک نمونه‌هایی که از نثر ابن سناءالملک به جای مانده، قطعاتی مسجع است که با داشتن ویژگیهای نثر آن دوره طبعاً از نثر ممدوح و استادش قاضی فاضل متأثر است (نک: فروخ، ۴۵۱/۳). این قطعات بیشتر در آثار ابن شعار (۲۲۷/۹ ـ ۲۴۱)، ابن خلکان (۶۴/۶) و نیز مقدمهٔ *دارالطراز* آمده است.

بسیاری از جمله معاصرانش عمادالدین کاتب (۶۷/۱ ـ ۶۸) و قاضی فاضل و نیز یاقوت (۲۶۷/۱۹) و ابن شاکر (عیون، ۱۶۰/۱۲) بلاغت و توانایی او را در نظم و نثر ستوده‌اند (قس: عماری، ۱۰۸۶؛ هرفی، ۳۶۷).

مذهب ابن سناءالملک: دربارهٔ مذهب وی اختلاف است: عده‌ای از متأخرین (عماری، ۱۰۸۴؛ نصر، ۵۲ ـ ۵۳) او را سنی دانسته‌اند، اما ابن سعید اندلسی (ص ۲۷۳) او را از شیعیان تندرو خوانده است. شاید نظر ابن سعید به صواب نزدیک‌تر باشد، زیرا برخی از اشعاری که در دیوانش آمده نیز، شیعه بودن او را تأیید می‌کند، به ویژه ابیاتی که با حزن و اندوه در وصف روز عاشورا و کشته شدن مظلومانهٔ حسین ابن علی (ع) سروده و ضمن اینکه قاتلین او را باغی و دشمن دین خوانده، وی را شفیع حوایج خود دانسته است (نک: *دیوان*، ۳۴۸، ابیات ۷۵ ـ ۸۴؛ برای موارد دیگر نک: همان، ۱۵۵، بیت ۳۶، و۱۸۳، بیت ۵۶، و۲۰۳، بیت ۱۰، و۲۰۴، بیت ۲۱، و۲۰۵، بیت ۳۱، و۲۳۲، بیت ۵۲، و۴۴۸،بیت۹ و...). علاوه بر این، ابن ساعاتی (۴۰۳/۲) نیز او را شیعه خوانده و در قطعه شعری کینهٔ او را نسبت به عایشه و پدرش ابوبکر مورد طعن قرار داده است.

ابن سناءالملک در قاهره چشم از جهان فروبست (یاقوت، ۲۶۵/۱۹).

آثار: *دارالطراز فی عمل الموشحات*، مهم‌ترین اثر مؤلف است و او، بیشتر شهرت خویش را مدیون آن است. در این اثر ابن سناءالملک به شیوه‌های مختلف نظم موشحات و قواعد عروضی آن پرداخته است و کتاب را به دو بخش تقسیم کرده و در ابتدای آن مقدمه‌ای نهاده که به تعریف موشح و نامگذاری اجزاء مختلف آن اختصاص دارد. بخش اول شامل موشحاتی از مغرب و اندلس است که در آن برخی از آثار موشح سرایان معروف از قبیل ابن بقی، اعمای تطیلی، ابن زهر و دیگران را آورده که درحقیقت مثالهایی برای تقسیم‌بندیها و اصول و قواعد مذکور در مقدمه است. شمار موشحات این بخش ۳۴ است. بخش دوم شامل موشحات خود مؤلف است که مجموع آنها ۳۵ موشحه درانواع مختلف است. این اثر اولین بار در ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م در دمشق به کوشش جودت الرکابی به چاپ رسیده و در ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م و همچنین ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م در همانجا تجدید چاپ شده است. جودت الرکابی دو موشحه از او را که در *فصوص الفصول* آمده در آخر کتاب اضافه کرده است. این امر نشان می‌دهد که این کتاب شامل همهٔ موشحات او نیست.

۲. *دیوان*، شامل مجموعهٔ اشعار اوست که در مضامین مختلف، مدح، غزل، هجو، رثا و خمریات آمده است. مدایح او دربارهٔ ولی نعمتش قاضی فاضل بزرگ‌ترین بخش *دیوان* را اشغال کرده است. این اثر نخستین بار در ۱۹۵۸ م در حیدرآباد دکن به کوشش محمد عبدالحق به چاپ رسیده و در ۱۹۵۹ م در همانجا تجدید چاپ شده است. چاپ دیگر آن در ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م در قاهره به کوشش محمد ابراهیم نصر انجام شده است.

آثار خطی: ۱. *فصوص الفصول و عقود العقول*: مجموعه‌ای است از اشعار و مکاتبات مؤلف با ادبا و اندیشمندان عصر خود به ویژه قاضی فاضل. با توجه به فهارس، احتمال می‌رود که این کتاب همان کتاب *مراسلات* (ابن شعار، ۲۱۲/۹) و یا *دیوان رسائل* (یاقوت، ۲۶۵/۱۹) مؤلف باشد. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های، ازهریه، خدیویه، اسکوریال، ملی پاریس و دارالکتب مصر موجود است (ازهریه، ۲۰۱/۵؛ خدیویه، ۲۹۰/۴؛ ESC², شم 529؛ دوسلان، شم 3333؛ GAL,S,I/461–462).

۲. *غزوات الرسول*: فهارس موجود با تردید این اثر منظوم را به او نسبت داده‌اند (نک: ظاهریه، تاریخ؛ ریان، ۶۶۸/۲؛ همان، عش، ۴۳؛ زرکلی، ۷۱/۸).

آثار یافت نشده: ۱. *روح الحیوان*، که تلخیصی از کتاب *الحیوان* جاحظ است (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۶۲/۶)؛ ۲. *مختارات من شعر ابن رشیق قیروانی* (نک: نصر، ۵۴)؛ ۳. *حصاید الشوارد* (ابن شعار، همانجا) و یا *مصاید الشوارد* (ابن خلکان، همانجا). برخی کتاب *الآداب* را نیز به او نسبت داده‌اند (نک: ظاهر، ۳۹۶/۲۳).

مآخذ: ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن ساعاتی، علی بن رستم، دیوان، به کوشش انیس مقدسی، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *النجوم الزاهرة فی حلی حضرة القاهرة*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن سناءالملک، هبة الله بن جعفر، *دارالطراز*، به کوشش جودت الرکابی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، دیوان، به کوشش محمد ابراهیم نصر، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر ونبیلة عبدالمنعم داورد، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شعار، مبارک بن ابوبکر، عقودالجمان، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ رمضان عبدالتواب، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین

مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمدبن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، العبر، به کوشش محمدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رکابی، جودت، الادب العربی من الانحدار الی الازدهار، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، فی الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، مقدمه بر دارالطراز (نک: ابن سناءالملک در همین مآخذ)؛ زرکلی، اعلام؛ سیوطی، حسن المحاضره، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شیبی، محمدرضا، الادب المغاربة والاندلسیین، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شکعه، مصطفی، ادب الاندلسی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، توشیع التوشیح، به کوشش البیر حبیب مطلق، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ همو، الغیث المسجم، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش ایمن فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ضیف، شوقی، الفن ومذاهبه فی الشعر العربی، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ظاهر، سلیمان «المکاتب الایرانیه والمکتبة الرضویه و وصف بعض کتبها»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق؛ ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م، شم ۲۳؛ ظاهریه، خطی؛ عباس، احسان، تاریخ النقد الادبی عندالعرب، نقد الشعر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، خریدة القصر، قسم شعراء مصر، به کوشش احسان عباس و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ عماری، علی، «شعراء الوحدة»، مجلة الازهر، قاهره، ۱۳۷۹ ق، شم ۳۱؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م، کردعلی، محمد، «کنوز الاجداد»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م، شم ۲۳؛ مقری، احمدبن محمد، ازهار الریاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ همو، نفح الطیب، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نصر، محمد ابراهیم، ابن سناءالملک، حیاته وشعره، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ هرفی، محمدبن علی، شعر الجهاد فی الحروب الصلیبیة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
De Slane; ESC[2]; GAL,S.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ سِنانِ خَفاجی، ابومحمد عبدالله بن محمد (د ۴۶۶ ق / ۱۰۷۴ م)، ادیب و شاعر شیعی مذهب شام. تبار او به‌قبیلهٔ خفاجه می‌رسید که در آغاز سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م از صحرای عربستان و حجاز به‌شام علیا مهاجرت کردند (نک: زکار، ۵۹). از نوشتهٔ ابن خلکان (۲۷۳/۵) چنین برمی‌آید که در ربع اول سدهٔ ۵ ق به‌دنیا آمده است (قس: کحاله، ۱۲۰/۵؛ صعیدی، «ج»؛ زرکلی، ۱۲۲/۴). در آن روزگار، ساکنان حلب، بیشتر در اثر مساعی سیف الدولهٔ حمدانی (۳۰۱ ـ ۳۵۶ ق)، اغلب مذهب شیعهٔ اثناعشری را پذیرفته بودند (نک: زکار، ۲۱۲ ـ ۲۱۵). بدین لحاظ احتمال می‌رود که خانوادهٔ ابن سنان نیز شیعی مذهب بوده باشند. پدرش از اشراف بنی خفاجه بود (صعیدی، همانجا). در آغاز به‌فراگیری قرآن مجید و حدیث پرداخت و در فنون ادب نزد دانشوران حلب به‌کمال رسید و در سلک محدثان و قاریانِ قرآن درآمد (ابن تغری بردی، ۹۶/۵؛ نصرالله، ۹۸)، و از آنجا که قرآن را به‌سبک مخصوص خود و به‌نغمهٔ اهل حلب می‌خواند، زبان زد خاص و عام گردید (محمد راغب، ۴/ ۱۴۲). از استادان او ابونصر مَنازی و ابوالعلاء معرّی را نام برده‌اند. وی به‌منظور استفاده از محضر ابوالعلاء به‌معره سفر کرد و هنگام ورود با تحسین و تکریم او مواجه گردید (ابن شاکر، ۲۲۰/۲؛ صفدی، ۵۰۴/۱۷؛ محمد راغب، همانجا).

ابن سنان سرودن شعر را از کودکی شروع کرده بود و در ۴۳۵ ق، که هنوز نوجوان بود، مرثیه‌ای در سوگ مخلص الدولهٔ منقذی سرود (ابن خلکان، ۲۷۰/۵). در ۴۳۹ ق نیز برای برادر وی ابوالمغیث مرثیه گفت (همو، ۲۷۳/۵). در ۴۴۶ ق در سوگ مادر خود نیز مرثیه‌ای سرود (امین، ۷۳/۸). وی بدین سان در عنفوان جوانی به‌شاعری شهرت یافت، چنانکه ۲ بیت از سروده‌های وی را ابوالعلاء ابن حسول (نک: ه‍ د، آل حسول) به‌سال ۴۴۳ ق در دارالکتب ری برای باخرزی (نک: باخرزی، ۱۶۹/۱) خوانده است.

ابن سنان که علاوه بر شعر و ادب به‌فضایل دیگر نیز آراسته بود، به‌زودی به‌دربار امیران شیعی شام علیا و جزیره، از جمله بنی مُنقِذ و بنی مُلْهَم و به‌ویژه آلِ مرداس (ه‍ م) پیوست و امیران ایشان را مدح گفت و با کاتبان و وزیرانشان نشست و برخاست کرد (عمادالدین، ۶۹/۲، ۱۷۸؛ امین، ۷۱/۸) و از همین طریق به سیاست نیز راه یافت، چنانکه در ۴۵۳ ق از سوی آل مرداس به‌عنوان سفیر به‌قسطنطنیه اعزام شد (ابن قلانسی، ۹۱؛ زکار، ۲۶؛ امین، همانجا). هدف از این سفارت به‌احتمال زیاد، درخواست کمک از امپراتوری بیزانس به‌منظور تحکیم موقعیت محمود بن نصر در مقابل عمویش ثمال بوده است (نک: زکار، ۱۳۰). به‌لحاظ همین ارتباطها و آگاهیها می‌توان دیوان شعر او را گذشته از مجموعهٔ تراوشهای هنری، به‌منزلهٔ سندی معتبر برای تاریخ آن دوره نیز به‌شمار آورد، زیرا اطلاعات تاریخی فراوانی پیرامون روابط آل مرداس با امپراتوری بیزانس و خلفای فاطمی را در بردارد (زکار، ۲۵ ـ ۲۶). علاوه بر این، وصفهایی که از طرز معماری کاخها، قلعه‌ها، و تزیینات داخلی و خارجی آنها آورده، سخت سودمند است، به‌خصوص که از خود آن ساختمانها، امروز دیگر اثری به‌جای نمانده است (همو، ۲۲۲).

ابن سنان نیز مانند دو شاعر معاصرش، ابن ابی حَصینه و ابن حَیّوس، در دربار آل مرداس، هم مقرری سالیانه‌ای داشت و هم از جوایز و صلات ایشان برخوردار بود. گذشته از این، نظر به‌مقام والایی که در ادب و سیاست داشت، لقب «امیر» هم یافته بود (زکار، ۲۲۱ ـ ۲۲۲). وی به‌مصر نیز سفر کرد و در آنجا طی چند قصیده امیر ابوعلی ناصرالدولهٔ دوم حمدانی را ستود (امین، ۷۱/۸). همچنین گزارشی از سفر او به‌مکه در ۴۶۳ ق در دست است (فیصل، ۷۶/۳).

در ۴۶۵ ق امیر محمود بن نصر بر آن شد که سرپرستی قلعه‌های بزرگ را به‌بزرگان حلب واگذار کند (ابن عدیم، ۳۶/۲؛ زکار، ۱۴۶). از این رو با صلاحدید وزیرش ابن ابی ثریا و تأیید کاتبش ابونصر بن نحّاس که دوست ابن سنان بود، سرپرستی قلعهٔ عَزاز در نزدیکی حلب را که موقعیتی حساس داشت ،به‌وی واگذار کرد (ابن عدیم، ۳۶/۲ ـ ۳۷). دو سالی پیش از آن، زمانی که امیر محمود به‌صلاحدید شیوخ قبایل در شوال ۴۶۳ / ژوئیهٔ ۱۰۷۱ خطبه به‌نام خلیفهٔ عباسی، القائم بأمرالله خواند، ابن سنان وی را طیّ قصیده‌ای مدح گفت (ابن اثیر، عزالدین، ۶۳/۱۰؛ امین، ۸۱/۸). اما عامهٔ مردم حلب از این امر راضی نبودند و چون نخستین خطبه به‌نام قائم و آلب ارسلان خوانده شد، همه مسجد را ترک گفتند. و جمعهٔ بعد، امیر ناچار شد به‌ضرب شمشیر مردم

را در مسجد نگاه دارد و نماز را تمام کند. اما نارضایی فروکش نکرد و وضع امیر محمود اندکی متزلزل گشت (نک: صعیدی، ۲۱۵). احتمالاً همین احوال موجب شد که ابن سنان از اطاعت امیرمحمود سر بتابد و در قلعهٔ مستحکم عزاز خودسری کند.

امیر محمود بارها ابن سنان را با نامه احضار کرد، اما وی اعتنایی نمی‌کرد. سرانجام با تهدید ابونصر بن نحاس به‌قتل، از وی خواست تا ابن سنان را از میان بردارد. ابونصر به‌قلعه رفت و او را به‌نیرنگ و بی سروصدا مسموم کرد و به‌قتل رسانید (ابن عدیم، ۳۷/۲ ـ ۳۹؛ ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، ۵۰۵/۱۷). هنگامی که پیکر ابن سنان را از قلعه به‌حلب تشییع می‌کردند، امیر محمود، گویا از بیم آشکار شدن توطئهٔ قتل ابن سنان، از شرکت پسر او، سنان بن ابی محمد، در مراسم ممانعت کرد؛ اما خودِ وی همراه جماعتی از خاندان ابن سنان در مراسم حضور یافت و شخصاً بر وی نماز گزارد (ابن عدیم، ۳۹/۲). تاریخ مسمومیت و وفات ابن سنان را ابن عدیم به‌اختلاف ۴۶۴ یا ۴۶۳ ق نیز ذکر کرده است.

شعر و ادب ابن سنان را غالب نویسندگان ستوده‌اند (نک: سمعانی، ۱۷۰/۵؛ امین، ۷۱/۸؛ فروخ، ۱۶۸/۳؛ نصرالله، همانجا). وی در ادب استادی چون ابوالعلاء معری داشت (ابن تغری بردی، ۹۶/۵). از نوجوانی در سرودن شعر از سبک شریف رضی تقلید می‌کرد، تا سرانجام توانست با برخی از قصیده‌های وی به معارضه برخیزد (امین، ۷۵/۸). شعر وی دلنشین، لطیف، سهل ممتنع و با اینهمه سرشار از صنایع ادبی از قبیل تشبیه، ارسال مثل و ایهام است. در انواع گوناگون: قصیده، غزل، قطعه و حتی نامه‌های منظوم، با موضوعهایی متنوع از جمله مدیحه، مرثیه، فخریه، حماسه، گله گزاری، پند و حکمت، طنز و وصف طبیعت و دفاع از مبانی مذهب تشیع شعر سروده است (نک: یاقوت، *بلدان*، ۱۷۰/۳، ۱۰۰۴/۴؛ عمادالدین، ۷۵/۳ ـ ۷۶؛ صفدی، ۵۰۴/۱۷ ـ ۵۰۸؛ ابن شاکر، ۲۲۱/۲ ـ ۲۲۴؛ ابن خلکان، ۴۵۹/۱، ۲۳۵/۳، ۲۷۳/۵؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ امین، ۷۱/۸ ـ ۸۲؛ صعیدی، «ک ـ ن»؛ نصرالله، ۹۸ ـ ۱۰۰؛ فروخ، ۱۶۸/۳ ـ ۱۶۹).

شاعران بعدی برخی از مضامین ابتکاری شعر او را اقتباس کرده (ابن خلکان، ۴۵۹/۱؛ عمادالدین، ۷۵/۳ ـ ۷۶) و ابن داغر حلّی، شاعر شیعی سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م یک بیت مشهور از قصیدهٔ وی را در مدح حضرت علی (ع) طی قصیده‌ای با همان وزن و قافیه تضمین کرده است (نک: امینی، ۲۴/۷ ـ ۲۵).

سبک نگارش ابن سنان در نثر نیز ساده، روشن، عالمانه، منتقدانه و فنی است. با اینهمه وی مباحث و مطالب مختلف و متنوع را به گونه‌ای درهم می‌آمیزد که کار تقسیم و تبویب مطالب را دشوار می‌سازد (نک: ابن سنان، جم؛ صعیدی، «و، ز»). او کتاب خود *سرّالفصاحة* را در علوم بلاغت، با همین سبک نگاشته است و به همین لحاظ بنیان گذار مکتبی به شمار می‌رود که ویژگیهای خاص خود را دارد (صعیدی، «هـ، و»).

مکتب بلاغی ابن سنان در آثار ادیبان و ناقدان بزرگ پس از وی از قبیل سکّاکی، ضیاء الدّین ابن اثیر، خطیب قزوینی و حتی سُبکی نیز تأثیری در خور مطالعه داشته است (فقی، ۱۶ (۱) / ۱۹۰ ـ ۱۹۲). ضیاءالدین ابن اثیر اظهار می‌دارد که در میان همهٔ کتابهایی که در علم بیان شناخته است، کتابی سودمند بجز *الموازنهٔ* آمدی و *سرّالفصاحهٔ* ابن سنان خفاجی ندیده است (صص ۳۵ ـ ۳۶). ابن سنان خود نیز معتقد است که کتابش در موضوع خود بی‌همتا و شگفت است (ص ۵).

اگر چه موضوع اصلی کتاب، فصاحت و بلاغت است، ولی ابن سنان به حکم روش ترکیبی خود، در آن مباحثی صرفی، لغوی، نحوی، منطقی، کلامی و حتی مباحثی راجع به آواشناسی زبان عربی (نک: ابن سنان، ۵ ـ ۱۴) و حروف الفبا (همو، ۱۵ ـ ۲۱) را نیز در آن مطرح کرده است، تا جایی که حاجی خلیفه (۹۸۸/۲) در تشخیص موضوع آن دچار اشتباه شده و قمی نیز این اشتباه را تکرار کرده است (نک: *الکنی*، ۲۱۷/۲، *هدیة*، ۱۳۳). همین خاصیت ترکیبی سبک در نگارش *سرّالفصاحة* موجب آن شده است که این کتاب مورد غفلت قرار گیرد، در حالی که از کتاب سکاکی و از هر دو اثر عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز* و *اسرار البلاغة* سهل‌تر و مفیدتر است (صعیدی، «ی»).

ابن سنان به عنوان صاحب نظری بزرگ در کتب بلاغت مطرح شده و آراء او مورد نقد و بررسی و استناد قرار گرفته است (نک: ابن اثیر، ضیاءالدین، ۳۶/۱، ۱۰۹/۲ ـ ۱۱۰، ۲۱۳/۳؛ فقی، همانجا؛ ابن معصوم، ۲۸۰/۵، ۲۵۳/۶ ـ ۲۵۴، ۲۷۰؛ سید، ۱۰۴ ـ ۱۰۶).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الأصوات و مخارج الحروف العربیّة*، کتابی است در آواشناسی زبان عربی که به کوشش فؤاد حناترزی در بیروت (۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م) چاپ شده است. ۲. *دیوان شعر الخفاجی*، در بیروت (۱۳۱۶ ق) چاپ شده است؛ ۳. *سرّالفصاحة* (نک: متن مقاله) یک بار به کوشش علی فوده در قاهره (۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۲م) و بار دیگر همانجا (۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م) و به کوشش عبدالمتعال صعیدی به چاپ رسیده است.

ب ـ یافت نشده: ۱. *الحکم بین النّظم و النثر*، کتاب کم حجمی است (ابن شاکر، ۲۲۲/۲؛ صفدی، ۵۰۵/۱۷)؛ ۲. حِکَم منثورة (ابن شاکر، صفدی، همانجاها)؛ ۳. *الصّرفة*، کتابی است پیرامون «نظریهٔ صرفهٔ» رمّانی در باب اعجاز قرآن مجید (یاقوت، *ادبا*، ۱۳۹/۳؛ ابن شاکر، صفدی، همانجاها)؛ ۴. *عبارة المتکلمین فی اصول الدین*، کتابی است در علم کلام و اصول عقاید (ابن شاکر، صفدی، همانجاها)؛ ۵. *العروض*، کتابی است در علم عروض؛ ۶. *فی رؤیة الهلال* (همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و دیگران، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سنان، عبدالله بن محمد، *سرالفصاحة*، به کوشش عبدالمتعال صعیدی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *زبدة الحلب*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۳

ق: ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن معصوم مدنی، علی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۹ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زکار، سهیل، *امارة حلب*، دمشق، دارالکتاب العربی؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ سید، عزالدین علی، *التکریر*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ صعیدی، عبدالمتعال، مقدمه بر *سر الفصاحة* (نک: ابن سنان در همین مآخذ)؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دوروتیاکرافولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، عمان، ۱۹۷۱ م؛ عطاءالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، «قسم شعراء الشام»، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ فقی، محمد کامل، «ابن سنان الخفاجی و سرالفصاحة»، *مجلة الازهر*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ فیصل، شکری، حاشیه بر *خریدة القصر* (نک: عمادالدین کاتب در همین مآخذ)؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، نجف، ۱۳۸۹ ق؛ همو، *هدیة*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ محمد راغب، محمود بن هاشم، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ نصرالله، ابراهیم، *حلب والتشیع*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

غلامرضا جمشید نژاد

اِبْنِ سَنَد، عثمان (۱۱۸۰ ـ بعد از ۱۲۴۲ ق/۱۷۶۶ ـ بعد از ۱۸۲۶ م)، ملقب به بدرالدین، مورخ، ادیب، شاعر و فقیه. وی در نجد به دنیا آمد، ولی کحاله (*معجم*، ۲۵۶/۶؛ *مستدرک*، ۴۵۷) محل تولد وی را جزیرهٔ فیلکه از توابع کویت امروزی و اصل او را از نجد دانسته است. ابن‌سند در جوانی در جست‌وجوی دانش، راهی عراق شد، نخست در بصره اقامت کرد و از این‌رو به بصری نیز شهرت دارد (کحاله، *معجم*، ۲۵۵/۶ ؛ زرکلی ۲۰۶/۴)، آنگاه به بغداد رفت و در ادب، تاریخ و اصول و فقه چیره دست شد و به شهرت رسید. برخی او را حنبلی دانسته‌اند (مراغی، ۱۴۳/۳)، اما بروکلمان (GAL,S, II/791) او را مالکی خوانده است. وی به تصوف نیز گرایش داشت، چنانکه او را از پیروان طریقت نقشبندی به شمار آورده‌اند (بغدادی، *ایضاح*، ۴۹۸/۲ ؛ همو، *هدیه*، ۶۶۱/۱؛ بانکیپور، XIII/166؛ نک: ادامهٔ همین مقاله). وی در بغداد به داوود پاشا فرمانروای عثمانی پیوست و در شمار نزدیکان وی در آمد و کتابی نیز در اخبار و احوال او تألیف کرد (مراغی، همانجا) و گویا تا پایان عمر در خدمت او باقی ماند. بروکلمان (GAL,S, III/739) در مورد شخصیت ابن‌سند به اشتباه رفته و گمان کرده است که عثمان بن‌سند بصری و عثمان بن‌سند مالکی دو تن بوده‌اند.

اگرچه ابن‌سند اشعار بسیاری سروده، اما شهرت او مرهون تألیفات تاریخی اوست. چنانکه کتابهای وی از منابع اصلی تاریخ عراق در سده‌های اخیر به‌شمار می‌رود (سرکیس، ۳۱۳/۲). بسیاری از نویسندگان معاصر در نوشته‌های خود از آثار وی سود جسته‌اند، از جمله عزاوی در *تاریخ العراق بین احتلالین* (۷/۶، ۶۲، ۱۵۶)، علی خاقانی در کتاب *شعراء الحلّة* (۲۴۰/۲)، سرکیس در *مباحث عراقیة* (۱۹۷/۱، ۲۰۰، ۲۵/۲، جم) و سلیمان نوار در کتاب *داود باشا والی بغداد* (صص ۹۹، ۲۲۹، ۳۵۲) از آثار وی بهره گرفته‌اند. تاریخ درگذشت ابن سند به‌درستی روشن نیست و سالهای ۱۲۴۰ ق/ ۱۸۲۴م (طلس، ۲۲۲)، ۱۲۴۲ ق/ ۱۸۲۶م (مراغی، ۱۴۳/۳)، ۱۲۴۸ ق/۱۸۳۲م و ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴ م ذکر کرده‌اند (طلس، همانجا) و حتی بروکلمان (GAL,S, II/791) مرگ او را در ۱۲۵۷ ق/۱۸۴۱م دانسته است که اندکی بعید به نظر می‌رسد، اما یقین داریم که او تا رمضان ۱۲۴۲ / آوریل ۱۸۲۷ زنده بوده است، چه بنابر برخی اسناد دیوانی، در این تاریخ، به وی هدایایی تقدیم شده است. افزون بر این کتاب *مطالع السعود* وی اخبار سال ۱۲۴۲ ق را نیز در بر دارد (سرکیس، ۹۸/۲، حاشیه).

آثار چاپی: *اصفی الموارد من سلسال احوال الامام خالد* یا *اصفی الموارد فی احوال الشیخ خالد*، در احوال شیخ خالد نقشبندی. این کتاب در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م در قاهره چاپ شده است؛ *اوضح المسالک فی فقه الامام مالک*، چاپ بمبئی، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱ م که همان مختصر *العمروسی* است که ابن‌سند با اضافاتی آن را به نظم در آورده است؛ *تفهیم المتفهم*، شرح *تعلیم المتعلّم*، چاپ قازان شوروی، ۱۸۹۶ م؛ *مطالع السعود بطیب اخبار الوالی داود* یا *مطالع السعود فی اخبار اعلم الوزراء و اعظمهم داود* که توسط امین حلوانی مدنی خلاصه شده و در ۱۳۰۴ق در بمبئی تحت عنوان *مختصر مطالع السعود بطیب اخبار الوالی داود* چاپ سنگی شده و در ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م، در قاهره به کوشش محب الدین الخطیب تحت عنوان *خمسة و خمسون عاماً من تاریخ العراق* به چاپ دوم رسید است؛ *سبائک العسجد فی اخبار احمد نجل رزق الاسعد*، بمبئی، ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م، که مختصری از کتاب پیشین است و ظاهراً توسط خود مؤلف فراهم آمده است.

آثار خطی: الف ـ در فقه و حدیث: *بهجة البصر لنثر نخبة الفکر* در مصطلحات حدیث، محفوظ درانستیتوی‌خاورشناسی‌شوروی(خالدوف، 1/72). بغدادی (*هدیه*، ۶۶۱/۱) آن را *بهجة النظر فی نظم نخبة الفکر* ذکر کرده، ولی خود ابن‌سند عنوان اول را یاد کرده است (نک : دار الکتب، ۲۶۴/۱)؛ *تحفة التحقیق لمعرفة الصدیق، فی الغاز الفرائض* به خط مؤلف که در عباسیهٔ بصره محفوظ است (خاقانی، *مخطوطات*، ۱۳۲/۲)؛ *الغرر شرح بهجة البصر* در دار الکتب (همانجا) که مؤلف آن را در ۱۲۳۶ق/۱۸۲۰م نوشته و بر آن تعلیقاتی افزوده‌که در خزانهٔرباط محفوظ است (زرکلی، ۲۰۶/۴)؛ *الفائض فی علم الفرائض* در عباسیهٔ بصره (خاقانی، *مخطوطات*، ۵۲/۲)؛ ب ـ در تصوف: *الرسالة فی التصوف*، این کتاب را یکی از آثار کم نظیر در شناسایی نکات برجستهٔ تصوف دانسته‌اند که عمدتاً دربارهٔ فضایل شیخ خالد نقشبندی نوشته شده است (بانکیپور، 7-XIII/166)؛ ج ـ در ادب: *جلاء الغشیان عن مقلة الانسان* در نحو، محفوظ در عباسیهٔ بصره (خاقانی، *مخطوطات*، ۶۴/۲)؛ *الجوهر الفرید فی العروض*، درعباسیهٔ بصره (همان،۱۳۱/۲)؛

شرح الجوهر الفرید (طلس، ۲۰۱). این اثر به خط مؤلف است و چنانکه از عنوان آن بر می‌آید، شرح قصیدهٔ اوست در عروض؛ *الصارم القرضاب فی نحر من سب اکارم الاصحاب* که دیوان شعر اوست و چندین نسخه از آن در ازهریه (ازهریه، ۱۷۷/۵)، دانشگاه ملک سعود (فهرس، ۱۴۲/۵) و عباسیهٔ بصره (خاقانی، مخطوطات، ۱۳۴/۲) موجود است. پاره‌ای دیگر از اشعار او نیز ضمن مجموعه‌ای در عباسیهٔ بصره (همان، ۱۰۳/۲) مضبوط است؛ *منظم الجوهر فی مدائح حمیر* (زرکلی، ۲۰۶/۴)؛ نظم *مغنی اللبیب* ابن هشام که حدود پنج هزار بیت است؛ نظم *الورقات لامام الحرمین* و شرح آن (همانجا)؛ مجموعه‌ای از رسائل او شامل *فکاهة السامر و قرة الناظر*، *نسمات السحر*، *روضة الفکر* در دار الکتب نگهداری می‌شود (همانجا)؛ د ـ در تاریخ: *الغرر فی وجوه القرن الثالث عشر* (همانجا).

آثار منسوب: *منظومة فی فقه المالکیة* (بغدادی، هدیه، ۶۶۱/۱). این منظومه ظاهراً همان *اوضح المسالک* است، به‌ویژه آنکه بغدادی در میان کتب ابن‌سند از *اوضح المسالک* یاد نکرده است.

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ خاقانی، علی ، *شعراء الحلة اوالبابلیات*، نجف، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ همو، *مخطوطات المکتبة العباسیة فی البصرة*، عراق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ دارالکتب، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ سرکیس، یعقوب، *مباحث عراقیة*، بغداد، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ سلیمان نوار، عبدالعزیز، *داود باشا والی بغداد*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۴م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض؛ کحاله، عمر رضا، مستدرک، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو،*معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مراغی، عبدالله مصطفی، *فتح المبین*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ نیز:
Bankipore; GAL,S; *Khalidov*.

محمد جواد پور مرادی

اِبْن سُنّی، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق دینوری (ح ۲۸۰ ـ ۳۶۴ ق / ۸۹۳ ـ ۹۷۵ م)، محدث شافعی. خاندان او از موالی عبدالله ابن‌جعفر بن ابی طالب بوده و سمعانی (۲۷۹/۷) نسب او را ضبط کرده است. احتمالاً اصل او از دینور بوده است. ابن‌سنی برای کسب حدیث مسافرتهایی به نقاط مختلف از جمله بغداد، کوفه، بصره، حرّان، دمشق، عمان، مصر (ابن سنی، ۳، ۶، ۳۶، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۶۲؛ ابن عساکر، ۱۸۴/۷) و جزیرهٔ ابن عُمَر (سبکی، ۳۹/۳) داشته است؛ چنانکه ذهبی (سیر، ۲۵۵/۱۶) از او به عنوان رحّال یاد کرده است. تنوع مشایخ او در *عمل الیوم و اللیلة* احتمال سفرهای دیگری را نیز مطرح می‌کند. با توجه به یک سند ثبت شده در *جامع الاصول* مجدالدین ابن اثیر (۱۲۲/۱) و با توجه به شاگردان ابن سنی می‌توان حدس زد که او پس از پایان سفرهایش به دینور بازگشته و در آنجا مسکن گزیده است. با توجه به اطلاع ما از اقامت او در ۳۶۳ ق در دینور (همانجا) محتمل است که ابن سنی یک سال بعد در همانجا وفات یافته باشد. او از مشایخ بسیاری در بلاد مختلف اخذ حدیث کرده که در آن میان می‌توان از محدثان بزرگی چون نسائی، ابویَعلی موصلی، محمد بن جریر طبری، ابوبکر بن ابی داوود سجستانی، ابوالقاسم بَغَوی، قاضی مَحاملی و احمد بن عُمَیر بن جوصای دمشقی نام برد (برای اطلاع از اسامی آنان نک: ابن سنی، جم؛ ابن عساکر، همانجا). در این میان ابن‌سنی بیش از همه تحت تأثیر نسائی قرار داشته و در برخی منابع از او به عنوان صاحب نسائی یاد شده است (نک: نووی، ۱۵۷/۱؛ سبکی، ۳۹/۳).

ابن سنی نه تنها در آثارش کارهای نسائی را دنبال کرده است، بلکه عمده‌ترین راوی سنن نسائی در مشرق زمین به شمار رفته، و سنن متداول که به چاپ رسیده، روایت اوست (نک: نسائی، سنن، ۱۸۱/۸، ۲۸۶؛ ابن اثیر، مجدالدین، همانجا؛ ابن اثیر، عزالدین، ۱۰/۱)؛ اما روایت او از نسائی در مغرب رواج نداشته است (نک: ابن عطیه، ابن خیر، جم). نزدیک‌ترین شاگرد ابن سنی قاضی ابونصر احمد بن حسین کسّار دینوری است که آثار و مَرویّات او به خصوص *عمل الیوم و اللیلة* ابن سنی و سنن نسائی از طریق او رواج یافته است (نک: ابن سنی، ۲؛ ابن اثیر، مجدالدین، همانجا؛ ابن‌اثیر، عزالدین، همانجا؛ خطیب، ۸۱، ۱۰۵، ۱۳۵). از دیگر شاگردان و راویان او ابوالقاسم علی بن عمر اسدآبادی راوی کتاب *القناعة* (ابن عساکر، همانجا؛ ظاهریه، ۴۴۶، به نقل از نسخهٔ *القناعة*)، قاضی ابوبکر احمد بن عبدالله بن علی بن شاذان دینوری (ابن ماکولا، ۵۰۱/۴)، ابوالحسن محمد بن علی حسنی هَمَدانی و ابوعلی حمد بن عبدالله اصفهانی (ابن عساکر، همانجا) را باید نام برد.

استماع او از مشایخی چون ابوخلیفه فضل بن حباب جمحی و ابویعلی موصلی که در ۳۰۵ و ۳۰۷ ق به ترتیب در ۱۰۰ سالگی و ۹۷ سالگی در گذشته‌اند (نک: ذهبی، تذکره، ۶۷۱/۲، ۷۰۸)، این امکان را برای ابن سنی فراهم آورد تا از محدّثانی که در فاصلهٔ ۲۲۰ ـ ۲۳۰ ق یعنی حدود ۵۰ ـ ۶۰ سال پیش از تولد وی وفات یافته بودند، تنها با یک واسطه روایت کند که از آن جمله می‌توان از عبدالله قَعْنَبی (د ۲۲۱ ق)، ابوالولید طَیالسی (د ۲۲۷ ق)، خَلَف بن هشام (د ۲۲۷ ق) و مُسَدِّد ابن مُسَرهد (د ۲۲۸ ق) نام برد (نک: ابن‌سنی، ۲، ۲۶، ۶۹، ۱۳۶، جم)، ولی بخشی دیگر از احادیث ابن سنی با واسطه‌های بیشتری بوده است، به عنوان نمونه در چندین موضع با سه واسطه از حیوة بن شریح (د ۲۲۴ ق) روایت کرده است (صص ۲۶، ۴۲، ۵۵). از نظر دقت در نقل احادیث از جمله استعمال اصطلاحات مربوط به نحوهٔ تحمل حدیث، ضبط تردید راوی و تفکیک لفظ حدیث در موارد تلفیق سند (به عنوان نمونه نک: ابن سنی، ۱۰، ۲۳، ۴۱) دقت موجود در آثار نسائی، در *عمل الیوم و اللیلة* ابن سنی کمتر دیده می‌شود. از نظر رجالی، ذهبی (سیر، همانجا، تذکره، ۹۳۹/۳) او را ثقه شمرده است، ولی ابن حجر او را برخلاف نسائی که در رجال سند خود سختگیر بوده، در این مورد متساهل دانسته است (ابن‌علان، ۴۹/۴) و سخن او چندان هم دور از واقعیت نیست (برای یک بررسی بر روی اسناد ضعیف *عمل الیوم و اللیلة* ابن سنی نک: حماده، ۱۰۸، ۱۱۴). همچنین

سیوطی در *الجامع الصغیر* (جم) بسیاری از اسناد طب النّبی ابن سُنّی را ضعیف شناخته است.

آثار:

الف ـ چاپی: *عمل الیوم و اللیلة*، مشتمل بر احادیثی دربارهٔ اعمال و اذکار روزانه. اساس کار ابن‌سنی در این تألیف (با ۷۷۳ حدیث) کتابی با همین عنوان از استادش نسائی با ۱۱۴۱ حدیث است که برگرفته‌هایش از کتاب نسائی ۱۳۳ حدیث را تشکیل می‌دهد و احادیث منقول با اسناد آنها عیناً در کتاب نسائی (جم) دیده می‌شود. با صرف نظر از تغییرات اندکی که ابن‌سنی در ابواب کتاب نسائی داده و احادیث کمی که برآن افزوده است، می‌توان کتاب ابن‌سنی را به اصطلاح اهل حدیث «مستخرج» کتاب نسائی دانست، اما چنانکه گفته شد اسناد مستخرج ابن‌سنی از نظر قوت با اسناد نسائی برابری نمی‌کند. با اینهمه معلوم نیست از چه جهت زکی‌الدین مُنذری (د ۶۵۶ ق) و محیی الدین نَوَوی (د ۶۷۶ ق) کتاب ابن سنی را بر نسائی ترجیح داده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۱۷۳/۲، به نقل از *عمل الیوم و اللیلهٔ* منذری؛ نووی، ۱۵۷/۱). کتاب *عمل الیوم و اللیلهٔ* ابن سنی چندین بار از جمله در ۱۳۱۵ و ۱۳۵۸ ق در حیدرآباد دکن و در ۱۹۶۹ م به کوشش عبدالقادر احمد عطا در قاهره به چاپ رسیده است. مختصری از آن نیز در کتابخانه‌های واتیکان و فاتح موجود است (نک: GAS, I/198).

ب ـ خطی: ۱. *ریاضة المتعلم*، در آداب یادگیری، کتابخانهٔ برلین (آلوارت، شم 146(7))؛ ۲. *الصراط المستقیم*، مجموعه‌ای از کلمات پیامبر (ص) در مناسبتهای مختلف، کتابخانهٔ چستربیتی (آربری، شم 3303)؛ ۳. *طب النبی*، مجموعهٔ احادیثی در طب، کتابخانهٔ فاتح (GAS، همانجا). بسیاری از احادیث این کتاب را سیوطی در *الجامع الصغیر* نقل کرده است (به عنوان نمونه صص ۳۷،۱۳/۱، جم). احتمالاً ابن‌سنی در تألیف آن از کتاب *الطب* نسائی (ابن عطیه، ۸۶) بهره گرفته است؛ ۴. *فضائل الاعمال*، مشتمل براحادیثی در این باره، کتابخانهٔ ازهریه، ۵۷۳/۱)؛ ۵. *القناعة*، در وصف قناعت و فضیلت آن و مشتمل بر احادیث و اشعار در این موضوع. کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۴۴۶)؛ دو اثر یکی تحت عنوان *الایجاز فی الحدیث* و دیگری تألیفی در خصوص روایت برادران از یکدیگر نیز به او نسبت داده شده است (نک: سخاوی، ۱۷۸/۳؛ حاجی خلیفه، ۲۰۵/۱). ذهبی و در پی او ابن ناصرالدین دمشقی (د ۸۴۲ ق) کتاب *المُجتَبی* (یاالمجتنی) را که امروزه با عنوان سنن نسائی متداول است و یکی از صحاح سته بشمار می‌رود، تألیف ابن سنی دانسته‌اند (نک: ذهبی، *تذکره*، ۹۴۰/۳؛ همو، *سیر*، ۲۵۶/۱۶؛ ابن عماد، ۴۸/۳). قدر مسلم این است که کتاب *المجتبی* برگزیده‌ای از کتاب *السنن الکبیر* نسائی است که هنوز نسخهٔ کاملی از آن شناخته نشده است (البته بخش الایمان و الصلح به قولی مختص به *المجتبی* است، نک: ابن خیر، ۱۱۵، ۱۱۶)، اما برخلاف گفتهٔ ذهبی جمعی از متقدمان چون ابوعلی غَسّانی (د ۴۹۸ ق)، ابن خیر اشبیلی (د ۵۷۵ ق) و مجدالدین ابن اثیر جَزَری (د۶۰۶ ق) به صراحت گزینش و تألیف *المجتبی* را به شخص نسائی نسبت داده و ابن‌سنی را تنها راوی آن شمرده‌اند (نک: ابن خیر، ۱۱۶، ۱۲۶؛ ابن اثیر، مجدالدین، ۱۱۶/۱). در تأیید این نظر باید افزود که کتاب *المجتبی* در مغرب به روایت عبدالکریم بن احمد و ولید بن قاسم از نسائی رواج داشته است (نک: ابن خیر، ۱۱۷؛ قس: سند رزین عبدری در *العمدهٔ* ابن بطریق، ۲۲؛ برای توضیحات بیشتر نک: حماده، ۶۰ ـ ۷۸).

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن اثیر، مجدالدین، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن، *العمدة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *الفهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن سنی، احمد بن محمد، *عمل الیوم و اللیلة*، حیدرآبادکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی الدقر و مطاع الطرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *الفهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد الزاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن علان، محمد، *الفتوحات الربانیة*، قاهره، ۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۹ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حماده، فاروق، مقدمه بر *عمل الیوم و اللیلة* (نک: نسائی در همین مآخذ)؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *فتح المغیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ ظاهریه، خطی (ادب)؛ نسائی، احمد بن شعیب، *السنن*، قاهره، ۱۳۱۲ ق؛ همو، *عمل الیوم و اللیلة*، به کوشش فاروق حماده، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ نووی، محیی الدین، «حلیة الابرار»، *الفتوحات الربانیة* (نک: ابن علان، در همین مآخذ)؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAS.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ سِوار، ابوطاهر احمد بن علی بن عبیدالله بغدادی (۴۱۲ ـ ۴ شعبان ۴۹۶ ق/ ۱۰۲۱ ـ ۱۳ مهٔ ۱۱۰۳ م)، مقری، نحوی و محدث حنفی. سوار نام جد اعلایش بوده است. او حدود ۴۰ سال به‌فراگیری و آموختن حدیث و قرائت پرداخت و ظاهراً در اواخر عمر نابینا شد و در بغداد درگذشت و در کنار قبر معروف کرخی مدفون گردید (ابن ماکولا، ۳۸۸/۴؛ یاقوت، ۴۶/۴ ـ ۴۸). تنی چند از افراد خاندان وی از جمله فرزندانش ابوالفوارس هبة الله وابوالفتوح محمد نیز صاحب نام بوده‌اند (نک: ابن نقطه، ۵۰۲/۱ ـ ۵۰۳). ابن سوار قرائت را نزد مشایخی چون ابوالفتح عبدالواحدبن شیطا، علی بن محمد بن فارس خیاط، احمد بن مسرور بن عبدالوهاب، حسن بن ابوالفضل شرمقانی وحسن بن علی بن عبدالله عطار فرا گرفت (ابن جزری، *غایة النهایة*، ۸۶/۱، به‌نقل از *المستنیر* ابن سوار). نیز کسانی چون ابومحمد سبط خیاط، ابوالکرم شهرزوری، ابوطاهر سلفی و ابوعلی بن سکرهٔ صدفی از او قرائت آموخته‌اند (همانجا). ابن سوار علاوه بر قرائت به‌حدیث نیز پرداخت و از کسانی چون محمد بن محمد بن غیلان، علی بن محسن تنوخی و محمد بن عبدالواحد بن رزمه حدیث شنید (ابن

ماکولا، همانجا؛ نیز نک‍: صفدی، ۲۰۴/۷). از راویان حدیث وی نیز محمدبن ناصر سلّامی و عبدالوهاب انماطی را می‌توان نام‌برد(یاقوت، ۴۷/۴؛ ذهبی، ۲۲۶/۱۹). از دیدگاه جرح و تعدیل ابن سوار را در نقل ثقه و ثبت دانسته‌اند. (نک‍: ابن ماکولا، همانجا؛ یاقوت، ۴۶/۴ ـ ۴۸).

تنها اثر به‌جای ماندهٔ او کتاب *المستنیر فی القراءات العشر* است که مورد استفادهٔ مقریان پس از وی قرار گرفته است. از جمله ابن جزری در موارد فراوانی ازاین کتاب استفاده‌کرده وطرق روایت خود از آن کتاب را به تفصیل ذکر نموده است (*النشر*، ۸۲/۱). از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانهٔ نور عثمانیه و فیض‌الله استانبول موجود است (پرتسل، 37-36؛ نیز نک‍: GAL,S,I/722). اختصاری از این کتاب نیز در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۶۵/۱) وجود دارد. ابن‌سوار ظاهراً آثار دیگری نیز در علوم قرآنی تألیف کرده که از آن میان به کتاب او در مفردات قاریان دهگانه می‌توان اشاره کرد (نک‍: ابن‌ماکولا، همانجا؛ یاقوت، ۴۸/۴).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به‌کوشش علی محمد ضباع، مصر، مطبعهٔ مصطفی محمد؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به‌کوشش عبدالرحمن یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ازهریه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن‌احمد، *سیر اعلام‌النبلاء*، به‌کوشش‌شعیب‌ارنؤوط،بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

GAL,S; Pretzl, O., " Die Wissenschaft der Koranlesung ", *Islamica*, 1934, vol. VI.

حسن صفری نادری

اِبْنِ سودون، علی بن سودون بَشْبُغاوی (ح ۸۱۰ ـ ۸۶۸ ق / ۱۴۰۷ ـ ۱۴۶۴ م)، شاعر بذله گو و زجل سرای عصر ممالیک بُرْجی. وی در قاهره به‌دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (سخاوی، ۲۲۹/۵). پدرش قاضی بود و خوش داشت که فرزند نیز شغل وی را پیش گیرد، اما او شاعری را پیشهٔ خود ساخت و به‌جمع شاعران اهل مجون پیوست (ابن عماد، ۳۰۷/۷ ـ ۳۰۸). وی ابتدا به‌تحصیل علوم دینی پرداخت و به‌گفتهٔ سخاوی (همانجا) کتاب *الکنز*، تألیف ابن وجیه در قرائات دهگانه را حفظ کرد و از محدثان و فقیهان حدیث و نیز شرح عقیدهٔ نسفی و صحیح مسلم را شنید، اما گویا به‌سبب ثروت و آسایشی که به‌مناسبت شغل پدر از آن برخوردار بود (بقلی، ۷) از آغاز جوانی به‌خوشگذرانی و عیاشی روی آورد، از این رو ابن عماد (۳۰۷/۷) وی را اسراف کار دانسته است. اما روزگار خوش وی دیرگاهی نپایید، چه پدر که در آغاز از هیچ کمکی دریغ نداشت و دل نگران فرزند بود، آنگاه که از وی ناامید شد، به‌حال خویش رهایش کرد و او ناچار به‌شام روی آورد و گویا در همین شهر بود که طعم تلخ محرومیت را چشید. این ناکامی بر وی چندان دشوار آمد که اثر آن تا پایان عمر و تقریباً در همهٔ سروده‌هایش بجای ماند (بقلی، همانجا). اما به‌نظر می‌رسد که ابن سودون دراین‌زمان‌نیز رهنمودهای پدر را وقعی نمی‌نهاد، چه آنگاه که پدر در پی وی به‌شام سفر کرد و او را زیر قلعهٔ دمشق در جمع ولگردان و بی‌بند و باران یافت، او بی‌درنگ در شعری که فی البداهه سرود، آرزوی پدر را دربارهٔ خویش به‌سخره گرفت (ابن عماد، ۳۰۸/۷).

گفته‌اند او نخستین کسی بود که نمایش سایه‌ها (خیال الظل) را پدید آورد (همو، ۳۰۷/۷) و چه بسا وی از روی تنگدستی و برای گذران زندگی به‌چنین پیشه‌ای روی آورده باشد. ویژگی شعر ابن سودون، همانا گرایش به‌زبان عامیانه است (بقلی، ۸۹) که ترانه‌های زیبا و ساده را به‌زبان مردم کوچه و بازار می‌سرود. از سوی دیگر شاید بتوان گفت که وی دنباله رو همان سبک موشح‌سرایی است که ابن سناءالملک (ﻫ م) در شرق پی ریخت و سپس ۳ قرن بعد و شاید هم تحت تأثیر زجلهای اندلسی، به‌این شیوهٔ جدید درآمد.

گرچه ابن سودون در دیگر صنایع یا بازیهای ادبی رایج روزگار خود همچون لغزپردازی، دایره‌سازی و جز آن طبع‌آزمایی کرده (بقلی، ۹۳ ـ ۹۴)، اما قصد وی از آن تنها نشان دادن تواناییهای خود بوده است (همو، ۹۵) و درست‌تر همان است که وی را زجل سرا بدانیم. زیباترین جنبهٔ سروده‌های او که ارزش بررسی نیز دارد، آن است که شعر وی آینهٔ روزگاری است که در آن به‌سر برده است. او در شکوه‌های خویش از تنگدستی و محرومیت با مردم هم روزگار خویش که بار سنگین جنگهای پیاپی و نیز خودکامگی و بی‌عدالتی فرمانروایان را بر دوش می‌کشیدند (بقلی، ۶؛ فروخ، ۸۸۲/۳ ـ ۸۸۳)، هم زبان است (نک‍: دو سرودهٔ او، بقلی، ۱۹، ۲۵). گرچه نخستین بار که وی به‌مجون و هزل و بی‌پروایی روی آورد، ناشی از تنعم و ثروت بود، اما ادامهٔ آن در سروده‌هایش بی‌گمان زهرخندی است به‌روزگار پوچ و بی‌معنایی که در آن زیسته است، زیرا برخی از این اشعار به‌راستی پوچ است (برای نمونه نک‍: بقلی، ۹۲؛ عقاد، ۳۵ (۲) / ۲۰۰). هم زبانی وی با مردم هم روزگارش از آنجا آشکار می‌گردد که به‌گفتهٔ سخاوی (همانجا) اهل ذوق و دیگر مردمان، برای به‌دست آوردن *دیوان* او با یکدیگر به‌رقابت برمی‌خاستند. بی‌گمان زبان ساده و بی پیرایهٔ او نیز در این امر تأثیر بسیار داشته است. سخاوی در ۸۵۳ ق برخی از اشعار او را ضبط کرده است (همانجا). وی نام دیوان خود را *نزهة النفوس ومضحک العبوس* نهاده است. شاید عنوان کتاب نیز پوزخندی به‌نویسندهٔ درباری معاصر او ابن صیرفی (ﻫ م) بوده است که کتابی با عنوان *نزهة النفوس والابدان* نوشته و در آن رویدادهای دربار فرمانروایان به‌ویژه ممالیک را موبه‌مو شرح داده است، اما ابن سودون در کتاب خویش رو به‌سوی مردم عادی جامعهٔ خویش دارد.

دربارهٔ شخصیت ابن سودون گزارشهای متناقضی در دست است: از سویی وی را عیاش، خوشگذران، بی‌پروا و هرزه درا دانسته‌اند (سخاوی، همانجا؛ ابن عماد، ۳۰۷/۷ ـ ۳۰۸) و از سوی دیگر گفته‌اند که وی، مدتی امامت یکی از مساجد را به‌عهده داشت، بارها حج به‌جای آورد و نیز در جنگهای مسلمانان با دیگران شرکت جست

(سخاوی، همانجا).

افزون بر *دیوان* (چاپ سنگی، قاهره، ۱۲۸۰ ق) از ابن سودون ۲ مقاله با نامهای «المقامة الجسْرية» و «المقامة الجیزیّة» و نوشته‌ای که خود آن را «الحکایات والملافیق» نامیده، برجای مانده است. این سه اثر در پایان کتاب *الاوزان الموسیقیة فی ازجال ابن سودون* به‌چاپ رسیده است. ویژگی اصلی این نوشته‌ها آن است که در آنها اثری از عبارات پیچیده و واژه‌های نامأنوس، چنانکه در شیوهٔ مقامه‌نویسی معمول بوده است، دیده نمی‌شود، زبان وی در آنها نیز چون زجلهای او ساده و صمیمانه است و همهٔ سجعهایی که در آنها به‌کار برده، جز از باب مسخرگی نیست. در این نوشته‌ها نیز او از تنگدستی مردم، به‌گونه‌ای که در رؤیای خویش به‌غذایی مناسب دست می‌یافته‌اند (نک: متن حکایت، بقلی، ۱۲۷) و نیز ریاکاری برخی فقیهان درباری و ستمگریهای فرمانروایانی که با دست آویزهای خنده‌آور مردم را به‌محاکمه می‌کشیدند (نک: متن مقامه، بقلی، ۱۱۵)، سخن گفته و با زبانی زهرآگین آنان را به‌ریشخند گرفته است. ابن سودون را شاید بتوان روشنفکری برآشفته از روابط نادرست اجتماعی روزگار خود دانست.

آثـار: ۱. *تحفة الحامدین وفرحة الشاکرین فی نصیحة العارفین*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، تصوف، ۲۴۶/۱)؛ ۲. *قرة الناظر ونزهة الخاطر*، هزلیاتی است که ابن سودون از *دیوان* خود برگزیده است (حاجی خلیفه، ۱۳۲۵/۲). از این اثر چند نسخه در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، شعر، ۳۲۷ ـ ۳۲۸)، خدیویه (خدیویه، ۲۹۱/۴)، گوتا (پرچ، شم 2159)، اسعد افندی (سید، ۵۰۷/۱) و انستیتو خاورشناسی شوروی (خالدوف، شم 8721) موجود است.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بقلی، محمد قندیل، *الاوزان الموسیقیة فی ازجال ابن سودون*، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ظاهریه، خطی؛ عقاد، عباس محمود، «الشعر العربی والمذاهب الادبیة فی الغرب»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ نیز:
Khalidov; Pertsch.

محمّد سیدی

اِبْنِ سوده، عنوان افراد خاندانی از عالمان و قاضیان مالکی در مراکش، از اوایل سدهٔ ۱۱ هجری تا زمان کنونی. جدّ این خاندان محمدبن محمدبن علی بن سوده در ۷۵۴ ق از غرناطهٔ اندلس به فاس هجرت کرده است (مراکشی، ۲۶۹/۲). از اولین افراد مشهور این خاندان می‌توان از ابوالقاسم بن قاسم (د ۱۰۰۴ ق / ۱۵۹۶ م) نام برد (نک: حجوی، ۲۷۲/۲) که از رضوان جنوی و قاضی حمیدی علم آموخته و عده‌ای چون احمدبن یوسف فاسی از وی بهره برده‌اند (نک: مخلوف، ۲۹۴). برخی از مشاهیر این خاندان عبارتند از:

۱. ابوعبدالله محمدبن طالب بن علی تاودی (د ۲۹ ذیحجهٔ ۱۲۰۹ ق / ۱۷ ژوئیهٔ ۱۷۹۵ م)، عالم جامع الاطراف مالکی و مشهورترین فرد خاندان. او در فاس به دنیا آمد. تولد او را به اختلاف در ۱۱۱۱ یا ۱۱۲۸ ق نوشته‌اند (مخلوف، ۳۷۳؛ جبرتی، ۱۴۹/۲). *موطأ* را نزد ابوعبدالله محمدبن عبدالسلام ناصری و شهاب‌الدین احمدبن عبدالعزیز سجلماسی خواند. همچنین از ابوعبدالله محمدبن قاسم جسوس، ابوالبقاء یعیش بن زغاوی، ابوالعباس احمد بن احمد شدادی، شهاب الدین احمد بن مبارک و دیگران بهره برد (جبرتی، ۱۴۹/۲ ـ ۱۵۰) و به مقام شیخ الشیوخی نایل آمد و بر مسند تدریس و افتاء تکیه زد (حجوی، ۲۹۴/۲). پرووانسال (ص ۲۳۸) او را یکی از نوابغ مغرب خوانده است.

در ۱۱۸۱ ق در مسیر حج عالمان مصری از او حدیث شنیدند (جبرتی، ۱۵۰/۲). نیز در همانجا بود که زبیدی صاحب *تاج العروس* از وی بهرهٔ علمی برد (زبیدی، ذیل ماده سود). او در مکه و مدینه چندی به تدریس پرداخت (گنون، ۳۰۳/۱) و از مشایخ حرمین اجازه دریافت کرد و به آنان اجازه داد (جبرتی، ۱۵۰/۲ ـ ۱۵۱). پس از بازگشت به مغرب، سلطان محمد در ۱۲۰۳ ق او را به منصب قضا خواند که با ناخشنودی پذیرفت. بامرگ سلطان محمد و بروز اختلاف میان فرزندانش در باب جانشینی پدر، از ابن سوده خواسته شد تا در این امر حکمیت کند و او مولی سلیمان را برگزید و با او به شرط رفتار براساس موازین شرعی و سنت نبوی بیعت کرد (همو، ۱۵۱/۲ ـ ۱۵۲).

آثار: ابوعبدالله محمد دارای تألیفات زیادی است که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

الف ـ چاپی: ۱. *حاشیة علی الجامع الصحیح للأمام البخاری* یا *زادالمجد الساری لمطالع البخاری* در ۴ مجلد (فاس، ۱۳۲۸ ـ ۱۳۳۰ ق)؛ ۲. *اسئلة واجوبة*، (فاس، ۱۳۰۱ ق)؛ ۳. *شرح الاربعین النوویة* که در فاس چاپ شده است؛ ۴. *حلی المعاصم*، که شرحی است بر *تحفهٔ* محمدبن عاصم در فقه مالکی و در ۳ مجلد در فاس، بین سالهای ۱۳۰۸ ـ ۱۳۱۰ ق به چاپ رسیده است؛ ۵. *شرح لامیة الزقاق*، در علم قضا که در فاس چاپ شده است؛ ۶. *شرح مختصر خلیل* که در فاس به چاپ رسیده است؛ ۷. *الفهرسة الصغری*، دربارهٔ برخی از مشایخ و متن اجازاتی که به مؤلف داده شده است و به گفتهٔ زرکلی (۱۷۱/۶) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *تحفة الاخوان بفوات التنیا بطول الزمان* (علوش، ۲(۱) / ۲۶۳)؛ ۲. *تقیید علی الجامع المنسوب لخلیل* (همو، ۲ (۱) / ۲۶۸)؛ ۳. *تقیید فی بیع العقار* (حجی، ۱۳۰)؛ ۴. *ثبت بمن لقیهم التاودی من صالحی المغرب* (وکیل، ۲ (۴) / ۱۳۶)؛ ۵. *مناسک الحج* (حجی، ۲۰۵ ـ ۲۰۶).

۲. ابوالعباس احمدبن محمدبن طالب تاودی (۱۱۵۳ ـ ۱۲۳۵ ق / ۱۷۴۰ ـ ۱۸۲۰ م)، تحصیلات خود را نزد پدر آغاز کرد و از استادان دیگری چون ابوعبدالله محمدبن حسن جنوی وابوعبدالله محمدبن

حسن بنانی نیز بهره برد. در ۱۱۸۱ ق که پدرش به حج رفت او را به جای خویش برکرسی تدریس نشاند (مراکشی، ۲/۲۰۷). از جانب سلطان مراکش مدتی جمیع امور قضایی مغرب بدو سپرده شد و در حکم قاضی القضاة مغرب بود (حجوی، ۲/۲۹۷).

سه فرزند وی ابوالفضل عباس بن احمد (د ۱۲۴۱ ق)، ابوعبدالله محمد طالب بن احمد (د ۱۲۵۲ ق) و محمد عبدالواحد بن احمد (د ۱۲۵۳ ق) از عالمان عصر خویش بودند (نک: کتانی، ۲/۹۲۰؛ مخلوف، ۳۹۶).

۳. **ابوعیسی مهدی بن طالب** (۱۲۲۰ ـ ۱۲۹۴ ق / ۱۸۰۵ ـ ۱۸۷۷م)، نزد مشایخی چون یازمی، بدرالدین حمومی و عبدالقادر کوهن به تحصیل پرداخت (مخلوف، ۴۰۳). سپس قاضی مکناسه و زرهون گردید (سلاوی، ۹/۷۱؛ زرکلی، ۷/۳۱۳). در ۱۲۶۹ ق به قصد حج راهی مشرق شد (ابن سوده، ۳۹۳؛ قس: سلاوی، همانجا). از جمله شاگردان و راویان وی عبدالکبیر کتانی و ابوعبدالله محمد مدنی (کتانی، ۲/۷۴۳، ۱۰۵۳ ـ ۱۰۵۴) و جعفر کتانی (مخلوف، همانجا) قابل ذکرند. از آثار او حاشیه‌ای بر *شرح السُّلّم فی المنطق* است که به گفتهٔ زرکلی (۷/۱۱۴) در دو جزء به چاپ رسیده است. وی همچنین رساله‌ای در تنظیم لشکر دارد که آن را به درخواست ملک محمد رابع نوشته و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احمدیهٔ فاس موجود است (نک: زرکلی، همانجا؛ برای دیگر آثار او نک: ابن سوده، ۳۶۴، ۳۹۳؛ مخلوف، ۴۰۳).

۴. **ابوالعباس احمدبن طالب** (۱۲۴۱ ـ ۱۳۲۱ ق / ۱۸۲۶ ـ ۱۹۰۳م)، تحصیلات خود را نزد محمدبن عبدالرحمن حجرتی و محمدبن عبدالقادر کردودی آغاز کرد (مراکشی، ۲/۲۶۹؛ کتانی، ۱/۴۸۴، ۲/۱۰۴۲). سپس در ۱۲۶۸ ق برای ادامهٔ تحصیل به تونس رفت و از علمای آن دیار چون محمد بن احمد نیفر، سالم بو حاجب و محمد بیرم بهره برد و از آنان اجازه دریافت کرد (مخلوف، ۴۳۰؛ مراکشی، ۲/۲۷۰). سال بعد به حج رفت و در حرمین از محمد بن علی سنوسی و دیگران استفاده برد (همانجا). آنگاه امامت و خطابت مسجد مولانا ادریس را برعهده گرفت. در ۱۲۸۵ ق قاضی ازمور شد و سپس در ۱۲۹۲ ق در طنجه منصب قضا یافت و در ۱۲۹۴ ق بعد از مرگ برادرش ابوعیسی مهدی به جای او قاضی مکناسه گردید (مراکشی، ۲/۲۷۰). از اقدامات وی تأسیس خزانهٔ احمدیه در مراکش است که به نام احمدیه خوانده می‌شود (ابن سوده، ۲۳).

از آثار وی این کتابها را می‌توان نام برد: ۱. *تحریر المقال*، دربارهٔ بسمله که به گفتهٔ زرکلی (۱/۱۳۹) به چاپ رسیده است؛ ۲. ختمات *لصحیح البخاری* که به گفتهٔ همو (همانجا) بخشی از آن به چاپ رسیده است؛ ۳. *رفع اللبس و الشبهات عن ثبوت الشرف من قبل الامهات* که در قاهره (۱۳۲۱ ق) چاپ شده است.

۵. **ابوعبدالله محمد عابدبن احمد بن طالب** (۱۲۷۲ ـ ۱۳۵۹ ق / ۱۸۵۵ ـ ۱۹۴۰م). او بیش از ۵۰ سال خطیب مسجد مولی ادریس بود (زرکلی، ۶/۱۸۰).

از آثار او *سنان القلم لتنبیه ودیع کرم*، چاپ سنگی در فاس (۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م) و *مسامرة الاعلام و تنبیه العوام بکراهیة القیام لمولد خیرالانام* را که به گفتهٔ زرکلی (۶/۱۸۰) به چاپ رسیده، می‌توان نام برد.

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق؛ پرووانسال، لوی، *مورخوالشرفاء*، ترجمهٔ عبدالقادر الخلادی، رباط، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ جبرتی، عبدالرحمن، *تاریخ عجائب الآثار فی التراجم والاخبار*، بیروت، دارالجیل؛ حجوی، محمدبن حسن، *الفکر السامی*، مدینه، ۱۳۹۷ ق؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیّة*، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمدناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶م؛ علوش، یّ. س. وعبدالله الرجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حَلّ مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ وکیل، مختار، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق.

علی بیات

اِبْنِ سُوَیْدی، ابو اسحاق عزالدین ابراهیم بن محمد بن طرخان انصاری (۶۰۰ ـ ۶۹۰ ق / ۱۲۰۴ ـ ۱۲۹۱ م)، طبیب و شاعر دمشقی. وی در دمشق متولد شد و همانجا پرورش یافت. پدرش که در منطقهٔ سویدای حوران تجارت می‌کرد و شاید به‌همین جهت به‌ابن سویدی مشهور شده، با پدر ابن ابی اصیبعه دوستی داشت. گفته‌اند وی از تبار سعد بن معاذ صحابی رسول اکرم و بزرگ قبیلهٔ اوس بود. ابن سویدی تحصیلات مقدماتی را همراه ابن ابی اصیبعه نزد شیخ ابوبکر صقلی آغاز کرد (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۶). از ابن مُلاعب، احمد بن عبدالله سلمی، علی بن عبدالوهاب، حسین بن ابراهیم، ابن سلمه و ابن عساکر حدیث شنید، ولی تنها از علی بن عبدالوهاب، روایت کرده است (صفدی، ۶/۱۲۳). او در ۶۱۹ ق *مقامات* را نزد تقی خزعل نحوی و ادبیات را نزد علی بن معطی خواند و طب را از مهذّب دخوار فرا گرفت و در آن مهارت یافت، تا آنجا که به‌تصنیف در آن علم پرداخت و شیخ‌الاطباء شام نامیده شد (ابن شاکر، ۱/۴۸). به‌علوم عقلی توجه داشت و با خطی زیبا کتابهای فراوانی از جمله *قانون* ابن سینا و نیز *منافع‌الاعضاء* جالینوس با شرح ابن ابی صادق را که از پدر ابن ابی اصیبعه به‌عاریت گرفته بود، استنساخ کرد (ابن شاکر، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۶ ـ ۲۶۷). وی همچنین در ادب دستی قوی داشت و به‌گفتهٔ ابن ابی اصیبعه که شعر او را ستوده، در فن جناس و طباق ماهر بود (۲/۲۶۶). ابن سویدی در بیمارستان نوری و بیمارستانی در باب‌البرید به‌طبابت مشغول بود و نیز در مدرسهٔ دخواریه درس می‌داد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). او با اکابر علما چون مهذب عبدالرحیم بن علی دخوار معاشرت داشت (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۸/۶۹۰) و برزالی و ابن خباز و گروهی دیگر از وی روایت کرده‌اند (همو،

المنهل، ۱۲۶/۱). ابن کثیر (۳۲۵/۱۳) او را به‌آسان‌گیری در دین و سستی عقیده متهم می‌کند.

آثار چاپی: تذکره یا *التذکرة الهادیة والذخیرة الکافیة* یا *التذکرة المفیدة والذخیرة الحمیدة* یا *التذکرة المفردة*، حاوی شرح انواع بیماریها و داروها در ۳ جلد که شیخ بدرالدین محمد بن قوصونی و محمدبن یوسف لبیب هروی (د ۹۳۱ ق) و محمد بن اسحاق بن ابی العباس ابرقویی معاصر شاه شجاع آن را خلاصه کرده‌اند و نیز عبدالوهاب شعرانی (د ۹۳۲ ق) آن را خلاصه کرده و *قلائد المرجان فی طب الابدان* نامیده است که در ۱۲۷۱ و ۱۳۱۰ ق در قاهره به‌چاپ رسیده است. تذکرهٔ سویدی، در سالهای ۱۲۷۵، ۱۲۹۸، ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ ق در قاهره به‌چاپ رسیده است.

آثار خطی: *الباهر فی معرفة الجواهر* (خدیویه، ۷ (۱) / ۱۸۴)؛ *تحفة الحکیم فی الطب* (منجد، ۵ (۲) / ۳۰۸)؛ *خواص الاحجار من الیواقیت والجواهر* (همانجا؛آلوارت، 491 / V)؛ *السمات فی اسماء النبات* (دوسلان، 534)؛ *شرح الاسباب والعلامات* (ششن، ۳۷۰)؛ *شرح موجز القانون فی الطب* اثر ابن نفیس (ظاهریه، ۳۳۴؛ وستنفلد، 147).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *النجوم*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به‌کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۰۴۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات طب الاسلامی فی مکتبات الترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ظاهریه، خطی (طب و صیدله)؛ منجد، صلاح‌الدین، «مصادر جدید عن تاریخ الطب عندالعرب»، *معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane, M., *catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883 - 1895; Wüstenfeld, F.,*Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, New Yourk, 1978.

قهار مقیمی

اِبْنِ سَهْل، نک: ابوزید بلخی.

اِبْنِ سَهْل، ابواسحاق، ابراهیم بن سهل اسرائیلی (نیمهٔ اول سدهٔ ۷ ق/ ۱۳م)، شاعر اواخر عصر موحدین در اندلس. در خانواده‌ای یهودی در اشبیلیه به دنیا آمد و سپس اسلام آورد (یونینی، ۴۷۶/۱؛ صفدی، ۵/۶). نسبت اسرائیلی (ابن سعید، *المغرب*، ۲۶۴/۱) و اسلامی او (یونینی، ۴۸۲/۱) از همینجاست. سال تولد وی دانسته نیست، اما با توجه به گفته‌های ابن سعید مغربی (ه م) دوست صمیمی او (ابن خلیل، ۷۳) و شعری که ابن سهل در دوران جوانی در مدح محمد ابن یوسف بن هود سروده (ابن سعید، همان، ۲۶۵/۱) می‌توان احتمال داد که پیش از ۶۱۰ ق/ ۱۲۱۳م به دنیا آمده باشد (عباس، ۱۲ـ۱۳).

ابن سهل در اشبیلیه نزد استادانی چون ابوعلی شلوبینی و ابوالحسن دبّاج و احتمالاً اعلم بطلیوسی به فراگیری علم و ادب پرداخت (ابن خلیل، ۷۳، ۷۷؛ ابن سعید، همان، ۲۴۶/۱؛ همو، *المقتطف*، ۲۱۸؛ عباس، ۱۳ـ۱۵). حافظهٔ نیرومند وی، که او را در حفظ شعر و بدیهه سرایی چالاک ساخته بود، از همان زمان مایهٔ شگفتی دوستان و مصاحبانش شده بود (ابن سعید، *المغرب*، همانجا). ابن سهل دورهٔ جوانی را در جمع دوستان همدلی چون ابن سعید و ابوبکر اُندی به تفرّج و تغزّل و احتمالاً مدح برخی از بزرگان اشبیلیه گذراند. ابن سعید به این کامرانیها و شعرخوانیها اشاره کرده است (ابن خلیل، ۷۳ـ۷۷، ۱۶۸؛ عباس، ۱۶ـ۱۸) و پاره‌ای از ماجراهایی را که در این دوره برای او و ابن سهل پیش آمده بود، شرح داده است (ابن خلیل، ۱۴۰ـ۱۴۲)؛ اما جمع دوستان شاعر به زودی پراکنده شد. ابن سعید همراه پدرش اشبیلیه را ترک گفت و ابوبکر اندی نیز به شهر خود بازگشت (عباس، ۲۱، ۲۲). ابن سهل، که گویی در این هنگام به دوراندیشی دربارهٔ آیندهٔ خویش پرداخته بود، به مدیحه‌سرایی روی آورد و نخست ابویحیی رمیمی و ابوالعباس ینائشتی امیران المریه و سبته را مدح گفت (صص ۷۱ـ۷۳، ۲۰۵ـ۲۰۸؛ قس: عباس، ۲۲)، هرچند به درستی روشن نیست که شاعر این مدیحه‌ها را در اشبیلیه سروده و برای آنان فرستاده یا برای دیدار ممدوحانش به این دو شهر سفر کرده و به مدیحه‌سرایی پرداخته است. پس از کشته شدن ابن هود و بازگشت حاکمیت موحدون در اشبیلیه (۶۳۵ ق) ابن سهل به مدح وزیر ابوعمرویحیی بن الجد که با تدابیر خویش عملاً حکومت شهر را در دست گرفته بود، پرداخت (صص ۶۶ـ۷۰، ۱۸۳ـ۱۸۵، ۲۳۵،۲۳۷، ۲۶۵ـ۲۶۶، ۳۰۴ـ۳۰۵؛ قس: عباس، ۲۳ـ۲۶). تاریخ یکی از قصاید وی نشان می‌دهد که شاعر دست کم تا ۶۴۱ ق/ ۱۲۴۳م در اشبیلیه بوده است (ابن سهل، ۲۳۵). وی سپس اشبیلیه را ترک گفت و احتمالاً پس از اقامتی کوتاه در شریش[1] و مدح ابوعمروبن خالد حاکم آن شهر (صص ۱۲۵ـ۱۲۹)، به منورقه[2] رفت و به مدح ابوعثمان بن حکم فرمانروای دانشور و ادب‌دوست آن شهر و ستایش از سیاستهای هوشمندانهٔ او پرداخت (صص ۱۳۰ـ۱۳۵، ۳۳۳ـ۳۳۴؛ قس: عباس، ۲۷). گویند یک بار که شاعر به قصد عزیمت به تونس به کشتی در آمده و مورد حملهٔ یکی از کشتیهای جنگی مسیحیان قرار گرفته بود، ابوعثمان خود به یاریش شتافت و او را از مهلکه رهانید، و ابن سهل به پاس این بزرگواری مدیحه‌ای سرود (صص ۱۸۶ـ۱۸۹). وی پس از آن به سبته رفت (احتمالاً ۶۴۲ ق؛ عباس، ۲۸ـ۲۹) و کاتب و مدیحه‌سرای ابوعلی حسن بن خلاص والی آن شهر شد و قصاید بسیار در مدح او سرود (ابن شاکر، ۲۰/۱؛ ابن سهل، ۹۴ـ۹۷، ۱۲۰ـ۱۲۴، ۱۳۶ـ۱۳۹، جم).

دورهٔ اقامت شاعر در سبته ظاهراً تا پایان عمر نه چندان دراز او ادامه داشته است. در تاریخ مرگ وی اختلاف است. منابع گوناگون تاریخهای ۶۴۳، پیش از ۶۴۶، ۶۴۹، پس از ۶۵۰ و ۶۵۹ ق را در این مورد نقل کرده‌اند (ابن عذاری، ۳۷۹/۳؛ یونینی، ۴۷۶/۱؛ صفدی،

---

1. Jerez 2. Minorca

همانجا؛ ابن تغری بردی، ۵۱/۱). اما در چگونگی مرگ وی همه اتفاق نظر دارند که هنگامی که ابن سهل همراه ابوالقاسم محمد فرزند والی سبته در کشتی نشست و عازم تونس گردید تا هدیه‌ای را تقدیم امیر آن سامان ابوزکریای حفصی نمایند، کشتی ایشان واژگون گشت و همگی در دریا غرق شدند (ابن عذاری، صفدی، ابن شاکر، ابن تغری بردی، همانجاها، یونینی، ۴۸۲/۱). اما قراینی در دست است که صحت این گزارش را مورد تردید قرار می‌دهد: نخست آنکه دولت ابن‌خلاص در سبته در ۶۴۷ ق فرو پاشید (عباس، ۴۰، قس: ۹۴، حاشیه)، لذا فرستادن پیشکش از سوی ابن‌خلاص پس از این تاریخ بعید می‌نماید. دیگر آنکه ابن سعید، دوست دورهٔ جوانی شاعر، که به خوبی از آن رویداد آگاه بوده و به مناسبتی در *اختصار القدح المعلّیٰ* به آن اشاره کرده (ص ۱۴۵) در ترجمهٔ احوال ابن سهل در همان کتاب هیچ ذکری از آن به میان نیاورده است. این امر با توجه به دوستی و صمیمیت میان این دو اندکی شگفت می‌نماید. وانگهی ابن سعید در *المغرب* که میان ۶۴۵ و ۶۴۷ ق تألیف شده، نه تنها سخنی از مرگ او به میان نیاورده، بلکه از او با عبارت «الآن شاعر خلیفتهم بمراکش» یاد کرده است (۲۶۴/۱ـ۲۶۵) که در این صورت اصولاً مرگ او در دریا نیز مورد تردید قرار می‌گیرد، مگر آنکه این رویداد در سفری دیگر و در تاریخی دیرتر اتفاق افتاده باشد (عباس، ۴۱ـ۴۲). از سوی دیگر در هیچ جا از جمله *دیوان* ابن سهل نشانه‌ای از حضور او در مراکش دیده نمی‌شود. در هر حال روشن است که دست‌یابی به نظری قاطع در این باره به سادگی امکان‌پذیر نیست، اما آنچه مهم است اتفاق‌نظر همهٔ منابع، جز ابن سعید، دربارهٔ مرگ ابن سهل در دریاست. در اسلام آوردن ابن سهل نیز سخن بسیار گفته‌اند. برخی در مسلمانی او شک کرده و او را متظاهری خوانده‌اند که در باطن بر دین نیاکان خود باقی بوده است (مقری، ۶۸/۵، ۶۹؛ عباس، ۴۸ـ۴۹)؛ در مقابل، گروهی دیگر او را مسلمانی واقعی و دوستدار قرآن و پیامبر دانسته‌اند و قصیدهٔ عینیّهٔ معروف او (صص ۲۳۲ـ۲۳۴) را نیز در مدح آن حضرت و شاهدی بر صدق اسلام او شمرده‌اند (صفدی، ۵/۶، ۷؛ ابن شاکر، ۲۰/۱، ۲۱؛ ابن تغری بردی، ۵۱/۱؛ قس: عباس، ۳۵). این گفت‌وگوها ظاهراً از همان دورهٔ جوانی شاعر در میان بوده است؛ چه، ابن سعید می‌گوید که خود یک بار ابن سهل را سوگند داده است تا حقیقت را در این باره بازگوید، اما شاعر زیرکانه پاسخ داده است که ظاهر از آنِ مردم و باطن از آنِ خداوند است (ابن خلیل، ۷۴). اما با آنکه قصیدهٔ یاد شده را شاعر اساساً نه در مدح پیامبر اکرم (ص) بلکه در بیان اشتیاق خود به سرزمین حجاز سروده است، قرینه‌ای نیز دالّ بر ریاکاری و عدم صداقت او در دست نیست و تردیدهایی نیز که در مسلمانی او شده، احتمالاً ناشی از بی‌بند و باریهای دورهٔ جوانی و بی‌اعتنایی او به فرایض دینی در آن دوره بوده است که طبعاً در مورد نومسلمانی چون او بیشتر به چشم می‌آمده است (عباس، ۳۵ـ۳۶)، چنانکه بعدها نیز که با دگرگونی اوضاع و سخت‌تر شدن شرایط، پای‌بندی او به مبانی و فرایض دینی بیشتر شده بود، معاصرانش نیز از تعهد و دینداری او سخن می‌گفتند. افزون بر این، اشعار او که آکنده از تجلّیات فرهنگ اسلامی است، اگر هم دلیلی بر مسلمانی او نباشد، نشانی از تعلق خاطر او به این فرهنگ تواند بود (عباس، ۳۵ـ۳۷).

ابن سهل در شمار شاعران عصر نوآوری در اندلس است (رکابی، ۱۰۱، حاشیهٔ ۱؛ فاخوری، ۶۰۵). عمدهٔ اشعار او در مدح و غزل است. به رغم پاره‌ای تصویرپردازیهای بسیار زیبا (ص ۲۵۸؛ فاخوری، ۶۰۸)، گرایش به وصف طبیعت در شعر او کمتر دیده می‌شود (عباس، ۴۳)، چنانکه فنون ادبی و صنایع شعری نیز در سروده‌های او چندان تنوّعی ندارد (عباس، ۴۳ـ۴۴). شاعر با آنکه از یک اقلیت دینی برخاسته و در روزگاری نابسامان می‌زیسته است، در اشعارش نشانی از توجه به مصائب اجتماعی دیده نمی‌شود، به همین گونه شعر وی از معانی عمیق و اندیشه‌های متعالی نیز تهی است (همانجا). اصولاً اهمیت شعر ابن سهل نه در این پهنه‌ها که در قلمرو تغزّل است (مونرو، 55-56). آنچه از او شاعری صاحب سبک ساخته، غزلهای بسیار لطیف و زیبایی است که وی دربارهٔ پسرکی یهودی به نام موسی که در اشبیلیه با او همدم و همراز بوده، سروده است (برای نمونه، نکـ: صص ۷۴ـ۷۹، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۶۸، ۲۱۴ـ۲۱۶، ۲۳۰ـ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۸۹ـ۲۹۱، ۲۹۶ـ۲۹۸). در این غزلها، که مایه‌های پاکی و خلوص بدوی آنها با اندوخته‌های فراوان شاعر از فرهنگ عربی و اسلامی در آمیخته است، نگرش عاطفی شاعر و گرایش او را به رنج و اندوه می‌توان دید (عباس، ۴۳ـ۴۶). برخی از متقدمان دلیل رقت اشعار او را «خواری عشق و خواری یهودیت» دانسته‌اند (مقری، ۶۸/۵). از سوی دیگر بهره‌گیری تکلف‌آمیز شاعر از مفاهیم و قصص قرآنی و تضمین آنها در اشعارش، بعضی هموطنانش را بر وی شورانیده و سبب شده که شیوهٔ او را در تضمین آیات قرآنی نوعی تحریف به شمار آورند (عباس، ۴۸ـ۴۹). ابن سهل در موشّح سرایی نیز چیره‌دست بوده است. پاره‌ای از موشّحات او در اندلس شهرت فراوان داشته و بسیاری به معارضه با آنها پرداخته‌اند (مقری، ۲۴۶/۹، ۲۹۳ـ۲۹۷، ۳۰۰، ۱۰۹/۱۰؛ قس: ابن سهل، ۲۸۳ـ۲۸۶، ۲۹۶ـ۲۹۸). افرانی کتابی در شرح یکی از این موشّحات به نام *المسلک السّهل فی توشیح ابن سهل* (فاس، ۱۳۲۴ ق) نوشته است. *دیوان* ابن سهل نخستین بار به کوشش حسن العطار در ۱۲۷۹ ق در قاهره به چاپ سنگی رسید و از آن پس بارها در قاهره، فاس، بیروت و اسکندریه چاپ و منتشر شده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ ابن خلیل، محمدبن عبدالله، *اختصار القدح المعلی*، به کوشش ابراهیم الابیاری، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ همو، *المقتطف من ازاهر الطّرف*، به کوشش سید حنفی حسنین، قاهره، ۱۹۸۳م؛ ابن سهل، ابراهیم، *دیوان*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش هویسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛

رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ عباس، احسان، مقدمه و حاشیه بر *دیوان* (نک: ابن سهل در همین مآخذ)؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطّیب*، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴م؛ نیز:

Monroe, James T., *Hispano – Arabic Poetry*, Berkeley / Los Angeles/ London, 1974.

بخش ادبیات عرب

اِبْن سَهْلان، زین‌الدین عمربن سهلان ساوی، قاضی، حکیم و منطقی نامآور قرن ۶ ق /۱۲م. اطلاعات ما دربارهٔ زندگانی او بسیار اندک است. همین اندازه می‌دانیم که مدتها در زادگاه خود ساوه عهده‌دار منصب قضا بود و سپس به علت نامعلومی از این کار دست باز داشته و از ساوه به نیشابور رفته و همانجا ماندگار شده است. از این پس وی در نیشابور به تحصیل و تحقیق و مکاتبه و مراوده با دانشمندان مشغول بوده و از راه استنساخ کتب، مخصوصاً آثار ابن‌سینا، روزگار می‌گذرانیده است (بیهقی، *تتمة*، ۱۲۷؛ شهرزوری، ۵۶/۲). ابن‌سهلان چنانکه خود می‌نویسد بیشتر عمر را «در پرورش انواع علوم به‌سر برده است، چه آنچه به علوم شرع تعلق دارد و چه آنچه به علوم حکمت» («الرسالة السنجریة»، ۳). سال تولد و وفات او به درستی معلوم نیست؛ تنها نکتهٔ روشن این است که وی معاصر سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ ـ ۵۵۲ ق) بوده و یکی از کتابهای خود *الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة* را به نام او کرده است. منابع متأخر بی‌آنکه به مأخذی استناد کنند، سال وفات او را ۵۴۰ ق/۱۱۴۵م نوشته‌اند (GAL, S, I/830)، اما بیهقی که خود با او دوستی و مراوده داشته و در ۵۶۵ ق وفات یافته است، اشاره‌ای به تاریخ درگذشت وی نمی‌کند و فقط می‌گوید با او رفت‌وآمد داشتم و او را دریای مواجی از دانشها یافتم (*تتمة*، ۱۲۸). به نوشتهٔ بیهقی ــ که قدیم‌ترین مأخذ دربارهٔ اوست ــ پس از مرگ ابن‌سهلان، در مراسم سوگواری او در ساوه، کتابخانه‌اش آتش گرفت و در این آتش‌سوزی برخی از مصنفات خود وی نیز از میان رفت (همانجا). عبارت بیهقی مبهم است و معلوم نیست که آیا در مراسم سوگواری، کتابخانهٔ ابن‌سهلان بر اثر سهل‌انگاری و بی‌مبالاتی آتش گرفته است و یا اینکه به عنوان بخشی از مراسم، کتابخانهٔ او را سوزانیده‌اند؟

ظاهراً باید هنگامی که ابن‌سهلان در ساوه قضاوت می‌کرده است، به علتی که بر ما روشن نیست، خانه و کتابخانه‌اش سوخته و یا سوزانیده شده باشد و خود او نیز احتمالاً به سبب این حادثه و شاید ناسازگاری محیط و احساس عدم امنیت مجبور به مهاجرت گردیده باشد. در منابع متأخر به قراینی برمی‌خوریم که این حدس را تأیید می‌کند: «چون کتابخانهٔ او به ساوه بسوخت، وی به نیشابور هجرت کرد» (معین، مقدمهٔ *دانشنامه*، «ید»؛ *لغت‌نامه*). اما از آنجا که بیهقی معاصر با ابن‌سهلان بوده است، به سادگی نمی‌توان از سخن او گذشت. چنانکه اشاره شد، ابن‌سهلان پس از مهاجرت از ساوه در نیشابور ماندگار شده است و ظاهراً نباید به ساوه بازگشته و در آنجا فوت کرده باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که به احتمال زیاد کتابخانه دوبار دچار حریق شده باشد: یک‌بار در زمان حیات ابن‌سهلان در ساوه و بار دیگر در پایان اقامت در نیشابور و پس از مرگ او، و این مطلب از عبارت بیهقی (*تتمة*، همانجا) که صریحاً می‌گوید «بعد وفاته حداداً له» برمی‌آید. بعید نیست که گفتهٔ بیهقی مربوط به بار دوم بوده و این دو حادثه در نوشتهٔ او درهم آمیخته باشد.

از استادان و شاگردان ابن‌سهلان اطلاع دقیقی در دست نیست. از استادان او فقط شرف‌الزمان سید محمدبن یوسف ایلاقی (د ۵۳۶ ق)، فیلسوف و پزشک معروف را نام برده‌اند که ظاهراً ابن‌سهلان نزد او طب و فلسفه آموخته است (شفیع، ۱۲۷؛ دانش‌پژوه، ۴۰). ابن‌سهلان از دانشمندان مشهور زمان خود بوده است و در شهرت علمی او همین بس که شهرستانی، مؤلف *الملل والنحل*، پاسخ مشکلات و ایرادات خود را بر کتاب *نجات* ابن‌سینا از او خواسته است (مهدوی، ۲۴۰). افزون براین دانشمندان دیگری نیز مانند ابوالفتح اسعدبن ابونصربن ابوالفضل میهنی (د ۵۲۷ ق)، مدرس نظامیهٔ بغداد و از شاگردان ابوالعباس لوکری و همچنین حکیم ابوالحسن اثردی، پزشک سلطان مسعودبن محمدبن ملکشاه سلجوقی (۵۲۷ ـ ۵۴۷ ق)، از شاگردان لوکری، با ابن‌سهلان مکاتبات علمی داشته‌اند (بیهقی، *تتمة*، ۱۳۷؛ شهرزوری، ۵۷/۲).

قاضی ساوی طبع شعر نیز داشت. نمونه‌هایی از اشعار عربی او را می‌توان در مقدمهٔ دانش‌پژوه بر *تبصره* به نقل از نسخهٔ خطی *الرسالة الملحقة بکتاب تتمة صوان‌الحکمة* ملاحظه کرد (دانش‌پژوه، ۴۳ ـ ۴۴).

آثار:

۱. *الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة*، که به نام سلطان سنجربن ملکشاه سلجوقی نوشته شده است. بیشتر مطالب این کتاب برگرفته از طبیعیات *شفای* ابن‌سیناست. ابن‌سهلان در این رساله از نظریات ابن‌سینا دربارهٔ طبیعیات جانبداری کرده و با اشاره به اعتراضات ابوریحان بیرونی بر ابن‌سینا ــ که معتقد بوده است «آب گرم از آب سرد زودتر فسرد» ــ می‌نویسد: «رئیس بوریحان که پایهٔ تمام داشته اسُت در هندسه و از این علوم بهره‌ای نداشته است، این سخن را نیک فهم نکرده است و تشنیع زدن گرفته است بر خواجه بوعلی» (صص ۱۷ ـ ۱۸). «الرسالة السنجریة» کتابی است «در بیان عجایب صنع الهی در چیزهایی که در هوا تولد کند از میغ و باران و برف و تگرگ و رعد و برق و صاعقه و باد و ستاره‌ها که ریخته شوند و علامتهای روشن و سرخ و سیاه که در هوا پیدا آیند؛ و نیز بیان بعضی چیزها که در زیرزمین و روی زمین تولد کنند از چشمه‌های آب و کاریزها و کوهها و زلزله و چیزها که در معدنها خیزند چون زر و سیم و مس و غیر آن از سیماب و گوگرد و زاگ و نمک و مانند آن» (ص ۴). این مباحث همان است که فیلسوفان اسلامی تحت عنوان «آثار علوی»

یا «کائنات الجو» مطرح ساخته‌اند. «الرسالة السنجرية» به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، در ۱۳۳۷ ش در تهران، ضمن کتاب دو رساله دربارهٔ *آثار علوی* به طبع رسیده است.

۲. *البصائر النصيرية*، به عربی در منطق که به قصد تقرب به مجلس ابوالقاسم محمودبن مظفربن عبدالملک مروزی خوارزمی که از ۵۲۱ تا ۵۲۶ ق وزیر سلطان‌سنجر بود (منشی کرمانی، ۶۹؛ دانش‌پژوه، ۴۴)، تألیف شده است (ابن سهلان، *البصائر*، ۲ ـ ۳). *بصائر* از کتابهای معروف درسی سدهٔ ۶ ق بوده، چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در اصفهان آن را نزد ظهیر قاری (یا فارسی) خوانده و به گفتهٔ شهرزوری از نوشته‌های وی چنین برمی‌آید که در *بصائر* بسیار تأمل می‌کرده است (شهرزوری، ۱۲۳/۲).

ابن‌سهلان در این کتاب کوشیده است تا آنچه را که قدما از توضیح آن غفلت کرده‌اند، روشن گرداند و آنچه را که به اجمال نوشته‌اند، به تفصیل آورد و موارد نادرست را گوشزد کند (ص ۳). این کتاب در ۱۳۱۶ ق /۱۸۹۸م، با تعلیقات شیخ محمد عبده در بولاق به طبع رسیده و از کتابهای درسی جامع‌الازهر به‌شمار آمده است.

۳. ترجمه و شرح *رسالة الطير* ابن‌سینا به فارسی که در مجموعهٔ *رسائل شیخ اشراق*، در ۱۹۳۵م در اشتوتگارت به طبع رسیده است. یحیی مهدوی با توجه به اینکه ابن‌سهلان با آثار ابن‌سینا کاملاً آشنا بوده و همواره با نوشته‌های او سروکار داشته و «به استنساخ کتاب *شفا* و تتبع در آثار شیخ روزگار می‌گذرانده است»، احتمال داده است که «ترجمهٔ *اشارات* نیز ریختهٔ قلم توانای عمربن سهلان ساوی» باشد (ص ۲۷۵).

۴. رسالهٔ *مصارعة المصارعة* (جامعه، ۲ (۱)/۲۰). این کتاب چنانکه از نامش برمی‌آید، باید پاسخی به کتاب *مصارع الفلاسفهٔ* محمد ابن‌عبدالکریم شهرستانی بوده باشد. در پاسخ کتاب شهرستانی، کتاب دیگری داریم از خواجه نصیر طوسی به نام *مصارع المصارع* که احتمال می‌رود خواجه در نامگذاری کتاب خود به رسالهٔ ابن‌سهلان نظر داشته و از محتوای آن آگاه بوده است. در برخی از نسخه‌های خطی پس از عنوان این رساله چنین آمده است: «هذه شكوك سئل القاضي عمربن سهلان الساوي رحمة الله عليه من جهةالامام محمد الشهرستاني وطلب حلّها، اعتراض على كلام الشيخ الرئيس ابى‌على» (دانش پژوه، ۴۱). با توجه به این بیان به نظر می‌رسد که مقصود از این رساله همان پاسخهایی باشد که ابن سهلان به ایرادات شهرستانی بر کتاب *نجات* ابن‌سینا داده است (نک‍ : آثار، شم ۱۱).

۵. کتابی در حساب (نک‍ : بیهقی، *تتمه*، ۱۲۸).

۶. تبصره، در منطق به فارسی که در ۱۳۳۷ ش به کوشش محمد تقی دانش پژوه به طبع رسیده است. این کتاب نیز همواره مورد توجه بوده و از کتابهای درسی به شمار می‌رفته است (دانش پژوه، ۴۶).

۷. «رسالة فی تحقیق نقیض الوجود»، به عربی که به کوشش دانش پژوه همراه با رسالهٔ تبصره چاپ شده است. قاضی ساوی در این رساله از ابن سینا به «افضل المتأخرین» تعبیر می‌کند و به نقد برخی از آراء او می‌پردازد (تبصره، ۱۶۲).

۸. رساله‌ای مختصر در منطق به فارسی که همراه با رسالهٔ تبصره به طبع رسیده است.

۹. رسالهٔ *التوطئة*، که به نام «مولانا تاج الدین معز (معین) الاسلام» نوشته شده است و احتمال می‌رود که مقصود از این تاج‌الدین، محمد ابن عبدالکریم شهرستانی باشد. در این رساله از داستان سلامان و ابسال و سحر و طلسمات و نیرنجات و شباهت آنها به وحی و معجزات سخن رفته است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ یحیی مهدوی موجود است (مهدوی، ۲۷۷؛ دانش پژوه، همانجا).

۱۰. حاجی خلیفه از کتابی به نام *تاریخ اصفهان* یاد می‌کند و آن را به «الامام عمر بن سهلان الساوی» نسبت می‌دهد (۲۸۲/۱)، اما بسیار بعید به نظر می‌رسد که ابن سهلان که عمر خود را در ساوه و نیشابور به تحقیق در منطق و حکمت گذرانیده است، کتابی در تاریخ اصفهان نوشته باشد.

۱۱. پاسخ اعتراضات شهرستانی بر کتاب نجات ابن‌سینا که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ روان استانبول موجود است (مهدوی، ۲۴۰).

۱۲. چنانکه از مقدمهٔ «الرسالة السنجرية» برمی‌آید، ابن سهلان برآن بوده است که در تلفیق دین و فلسفه و هماهنگی میان عقل و وحی، کتابی بنویسد که جامع همهٔ مباحث فلسفه باشد: «اگر سعادت بخت مراین دعاگوی را یار بود و به موقع ارتضا و پسند اوفتد، توفیق و یاری خواهد از یاری دهندهٔ بحق تا عوایق و موانع را باز دارد و قوت و معونت دهد بر تصنیف کتابی که جملهٔ انواع علوم حکمت را جامع بود... و چنان سازد که با اقاویل اهل شرع راست بود» (ص ۴)، اما نمی‌دانیم که آیا ساوی این کتاب را نوشته است یا نه؟ بیهقی نیز به این قصد و نیت ابن سهلان و شاید انجام شدن آن اشاره دارد، آنجا که می‌نویسد: «شریعت و حکمت را در عقدی واحد نظام داد» (بیهقی، *درة الاخبار*، ۸۸). این مطلب حاکی از آن است که قاضی ساوی نیز مانند دیگر فیلسوفان اسلامی در پی سازش دادن میان دین و فلسفه و تطبیق آن دو با یکدیگر بوده است.

۱۳. *تلخیص* یا روایت مختصری از کتاب *صوان الحکمهٔ* ابوسلیمان منطقی سجستانی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول موجود است (بدوی، ۲۵؛ «مختصر فی ذکر...»، ۲۹۱). افزون بر اینها ابن سهلان رسائل متفرقه‌ای نیز داشته که به گفتهٔ بیهقی شاید در آتش سوزی کتابخانهٔ او سوخته باشد (تتمه، ۱۲۸).

افکار: ابن سهلان دربارهٔ برخی از مسائل فلسفی و منطقی نظریات خاصی داشته است که در کتابهای فلاسفهٔ پس از او منعکس شده است. مهم‌ترین آنها عقیدهٔ وی دربارهٔ شمار مقولات است که همواره یکی از موارد اختلاف میان متفکران اسلامی بوده است. با اینکه جمهور فلاسفهٔ مسلمان، به تبع ارسطو، شمارهٔ مقولات را ده

دانسته‌اند، ولی گروهی از دانشمندان حصر مقولات را در این تعداد نپذیرفته و در تقلیل و یا افزایش شمار آنها سخن گفته‌اند. مثلاً متکلمان اسلامی ضمن مخالفت با نظریات فلاسفهٔ مشایی، شمار مقولات عرضی را گاهی به ۲۱ و گاهی به ۲۳ رسانیده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح این مطلب می‌نویسد: «متکلمان گاهی تعداد مقولات را به بیست و یک نوع و یا به بیست و سه نوع رسانیده‌اند که ده نوع از آنها [یعنی: حیات، شهوت، نفرت، قدرت، اراده، کراهت، اعتقاد، ظن، نظر و الم] به جانداران اختصاص دارد، و ۱۱ تای دیگر [یعنی: کون ــ که شامل حرکت و سکون، اجتماع و افتراق می‌شود ــ، تألیف، اعتماد (مانند ثقل و خفت)، حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، لون، صوت، بو و طعم] شامل موجودات جاندار و بی‌جان می‌گردد. دو نوع دیگر که برخی از متکلمان افزوده‌اند، عبارتند از: فنا و موت» (ص ۴۳۹).

در این میان گروهی نیز شمار مقولات را تقلیل داده و به سه یا چهار مقولهٔ عرضی قائل شده‌اند. از آن جمله ابن سهلان است که به روایت شهاب‌الدین یحیی سهروردی، برخلاف نظر مشهور فلاسفهٔ مشایی، شمار مقولات عرضی را از نه مقوله به سه مقولهٔ کم و کیف و نسبت تقلیل داده است (سهروردی، ۲۷۸). شیخ اشراق پس از ذکر نظر ابن سهلان، به اصلاح آن پرداخته و می‌نویسد از آنجا که حرکت تحت مقولهٔ جوهر قرار نمی‌گیرد و کم و کیف و نسبت هم نیست، بنابراین خود مقولهٔ مستقلی است و بهتر آن است که شمار مقولات را پنج بدانیم (همانجا)، اما اینکه ابن سهلان در کدام یک از آثار خود چنین مطلبی را اظهار کرده است، به درستی معلوم نیست و سهروردی نیز که قدیم‌ترین راوی این سخن است، به طور مبهم می‌گوید: وجدنا فی موضع (همانجا)، بی‌آنکه این موضع را مشخص کند. خود قاضی ساوی در کتاب *البصائر النصیریة*، حرکت را از مقولهٔ ان ینفعل و تحریک را از مقولهٔ ان‌یفعل محسوب کرده است (ص ۳۵).

عقیدهٔ دیگر ابن سهلان مربوط به امکانات غیر متناهی هیولاست. در نظر او این امکان برای انواع است، نه برای تک تک مصادیق و جزئیات انواع (سهروردی، ۳۵۲). به عبارت دیگر این امکان به طبیعت نوعیه از لحاظ اینکه طبیعت نوعیه است مربوط می‌شود، نه به یک یک مصادیق خارجی آن طبیعت نوعیه. سهروردی که ناقل سخن ساوی است آن را متقن نمی‌داند و در نقد آن می‌نویسد: حادثات همان تک‌تک مصادیق خارجی است؛ طبیعت نوعیه از لحاظ طبیعت نوعیه بودن وجود خارجی ندارد. بنابراین نتیجهٔ سخن ابن سهلان این است که آنچه امکان وجود عینی دارد [یعنی نوع کلی] ممتنع گردد، و آنچه ممکن الوقوع است [یعنی جزئیات حادثات]، در عالم خارج امکان وجود نداشته باشد (همانجا).

مآخذ: ابن‌سهلان، عمر، *البصائر النصیریة*، به کوشش محمد عبده، بولاق، ۱۳۱۶ ق / ۱۹۹۸ م؛ همو، *تبصره*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، «الرسالة السنجریة فی‌الکائنات العنصریة»، همراه دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *صوان الحکمة* سجستانی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵ م؛ همو، *درة الاخبار ولمعة الانوار* (ترجمهٔ *تتمة صوان الحکمة*)، ترجمهٔ ناصرالدین منشی، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۴ ق؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دانش‌پژوه، محمد تقی، مقدمه بر *تبصره* (نک: ابن سهلان در همین مآخذ)؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، تهران، ۱۳۵۵ ش، ج ۱؛ شفیع، محمد، تعلیقات بر *تتمة* (نک: بیهقی در همین مآخذ)؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدر آباددکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ «مختصر فی‌ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، فرهنگ *ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۸ ش، ج ۷؛ معین، محمد، تعلیقات بر *دانشنامهٔ علائی (الهیات)* ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نصیرالدین طوسی، «قواعد العقائد»، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نیز:
GAL,S.

صمد موحد

اِبْنِ سَیّار، ابوماهر موسی بن یوسف (د ح ۳۵۰ ق / ۹۶۱ م)، حکیم و پزشک ایرانی معاصر با آل بویه. ابن قفطی در شرح حال مختصری از او، وی را با کنیهٔ ابوعمران یاد کرده است (ص ۲۰۹).

ابن سیار در شیراز دیده به‌جهان گشود و در همانجا پرورش یافت و به‌تحصیل طب و حکمت پرداخت و در آن فنون و نیز در منطق نامور شد (بیهقی، ۷۲؛ *نامهٔ دانشوران*، ۴۹/۲). وی که در تدریس طب نیز نام‌آور بود، شاگردان بسیاری تربیت کرد که همه از پزشکان بزرگ آن روزگار به‌شمار می‌آیند و از آن جمله‌اند: علی بن عباس مجوسی اهوازی، صاحب کتاب معروف و معتبر آن روزگار، *کامل الصناعة الطبیة* (مجوسی، ۲/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۲) که از استاد خود به‌نیکی یاد کرده و به‌شاگردی او افتخار داشته است (فیلسوف الدوله، ۱۵۸/۱)؛ احمد بن محمد طبری، صاحب کتاب *المعالجات البقراطیة*؛ ابوعلی احمد بن مندویهٔ اصفهانی، صاحب کتاب *الکافی فی الطب* (الگود، ۱۹۰؛ میر، ۸).

ابن سیار در جراحی و مداوای تب مهارت تام داشت، چنانکه ظفرهٔ (ناخنک) چشم و سلعهٔ (زخم یا گره گوشتی) گردن عضدالدولهٔ دیلمی را چنان با استادی جراحی کرد که کوچک‌ترین نشانی برجای نماند، به‌همین سبب امیر دیلمی او را سخت بنواخت و هدایای شایسته‌ای برای او فرستاد، اما او از پذیرفتن آنها سرباز زد و انجام این عمل را وظیفهٔ پزشکی خود دانست (*نامهٔ دانشوران*، ۵۰/۲؛ نجم‌آبادی، ۶۶۹). به‌گفتهٔ ابن قفطی، وی ظاهراً با ابوطیب ابراهیم بن نصر همکاری داشته و به‌معالجهٔ بیماران می‌پرداخته است (ص ۲۰۹). با اینکه ابن سیار در یکی از درخشان‌ترین ادوار فرهنگ و تمدن اسلامی می‌زیست، اما آثار زیادی از خود برجای ننهاد (براون، ۸۹). مهم‌ترین آثار او که نامی از آنها برجای مانده، اینهاست: مقاله‌ای در فصد؛ تعلیقات بر کُنّاش اسحق بن حنین (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ تعلیقات بر کناش یوحنا بن سرابیون (ابن قفطی، ۲۰۹؛ لکلرک، I/377)؛ *دیوان شعر* (بغدادی، ۴۸۵/۱)؛ رساله در آلات جراحی؛ کتابی موسوم به‌چهل باب در طب نظری و عملی؛ تعلیقات بر رسالهٔ آغلوقُن جالینوس که جالینوس آن را

به‌توصیهٔ فردی به‌نام گلاکیون (معرّب آن: اغلوقن) به‌رشتهٔ تحریر در آورده است: (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۷/۱؛ *نامهٔ دانشوران*، ۵۲/۲)؛ *رسالة فی السنة الضروریة* (فیلسوف الدوله، ۱۵۹/۱).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ براون، ادوارد، *طب اسلامی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به‌کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ فیلسوف الدوله، *مطرح الانظار فی تراجم اطباء الاعصار*، چاپ تبریز، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶ م؛ مجوسی، علی بن عباس، *کامل الصناعة الطبیة*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ میر، محمدتقی، *پزشکان نامی فارس*، شیراز، ۱۳۴۸ ش؛ *نامهٔ دانشوران*، به‌کوشش سیدرضا صدر، قم، ۱۳۳۸ ش؛ نجم‌آبادی؛ محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ سَیْحان، یا ابن ارطاة، عبدالرحمن، شاعر خمریه سرای سدهٔ ۱ ق / ۷ م، معاصر معاویه و پسرش یزید. آگاهی ما از زندگی او بسیار اندک و منحصر به‌روایاتی است که ابوالفرج در *اغانی* (۵۸/۱، ۷۹ ـ ۸۸) آورده است. نسب وی به‌قَیس بن عَیلان بن مُضَر بن نزار می‌رسد (همو، ۷۹/۱؛ ابن حزم، ۲۵۹ ـ ۲۶۰). گویند اطلاعات وی از ایام و شعر عرب بسیار گسترده بود. ابن سیحان با ولیدبن عثمان بن عفان و نیز با حکام و اشراف اموی از جمله ولیدبن عُتبه و عبدالرحمن بن حَکَم و ولید بن عُقبه روزگار را به‌عیش و نوش و مدح دوستان و وصف شراب می‌گذرانده است. وی از طایفه‌ای هم پیمان بنی امیه بود و این مودّت و ارتباط در زمان معاویه نیز پابرجا ماند، تا بدانجا که این ارتباط محکم، معاویه را بر آن داشت تا به‌ولیدبن عُتبة بن ابی سفیان، والی مدینه دستور دهد تا ۸۰ ضربه حدّی را که به‌خاطر مستی ابن سیحان بر وی جاری کرده بود، در مسجد و در حضور مردم شهر باطل اعلام دارد و علاوه بر آن ۲۰۰۰ درهم همراه با عطایای دیگر به‌او ببخشد (همو، ۸۰/۱ ـ ۸۷). ابوالفرج به‌استناد بعضی روایات این ماجرا را در زمان حکومت ولید بن عُتبة و بنابر روایات دیگری در زمان حکومت مروان بن حکم ذکر می‌کند (۸۲/۱ ـ ۸۴). همانگونه که از سیره و اشعار او پیداست، با آنکه ظاهراً اسلام آورده بود، به‌شعایر دینی هرگز وقعی نمی‌نهاد و از میگساری علنی و تشویق به‌آن با عباراتی کفرآمیز در اشعار خود ابایی نداشت. شاید بتوان گفت که میان شعر او و خمریات ابونواس از جهت عنایت خاص به‌باده و ترغیب مردم به‌آن تشابهاتی وجود داشته باشد (جبّور، ۷۱/۱؛ فرّوخ، ۴۱۲/۱). ابن سیحان در این زمینه گوی سبقت را از دیگران ربوده است، تا بدانجا که برخی، بشار را در غزلیات مبالغه‌آمیز و رکیک خود پیرو ابن سیحان دانسته‌اند (ابوحدید، ۳۶ (۳) / ۴۳۲، ۴۳۳). وی با حُطَیْئه (د ۵۹ ق / ۶۷۹ م) شاعر بزرگ صدر اسلام معاصر بوده و به‌گفتهٔ ابوالفرج در ملاقات آن دو در مجلس استفتای ابن عباس، ابن سَیحان وی را تکریم و تجلیل بسیار کرده است (۵۸/۱). با اینکه از اشعار وی اندکی برجای مانده، لیکن عینی (د ۸۵۵ ق / ۱۴۵۱ م) در *شرح شواهد کبری* (۵۹۷/۴)، ضمن ذکر نام جمع کثیری از شعرا که دواوین آنان مورد احتجاج و استفادهٔ لغویون و نحویون قرار گرفته، از دیوان عبدالرحمن ابن‌سیحان نیز نام می‌برد. به‌هر صورت از اشعار وی تنها ۷۶ بیت در دست است که در *اغانی* ابوالفرج آمده است. شاید بقای این ابیات به‌سبب آن بوده است که برخی (مثلاً ابن عایشه، نک: ابوالفرج، ۷۹/۱) آنها را به‌آواز بر خوانده‌اند. از جملهٔ این اشعار، سه بیت در مدح جمیلة السُلمیّة (ح ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م) آوازه‌خوان و موسیقی‌دان مشهور عرب است (همو، ۱۲۴/۷، ۱۲۵؛ زرکلی، ۱۳۹/۲).

مآخذ: ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابوحدید، محمد مزید، «الموضوع فی الادب العربی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، س۳۶، شم ۳، محرم ۱۳۸۱ / ژوئیهٔ ۱۹۶۱؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، *اغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ جبّور، جبرائیل، *عمر ابن ابی ربیعة*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ محمود بن احمد، *شرح الشواهد الکبری*، در حاشیهٔ *خزانة الادب* بغدادی، بولاق، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م.

سیمین محقق

اِبْنِ سید، ابوالقاسم احمدبن آبان‌بن سید، معروف به صاحب شرطه (د ۳۸۲ق / ۹۹۲م)، ادیب و لغوی اواخر عصر امویان اندلس. از تاریخ و محل تولد و جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، تنها می‌دانیم که ایام خلافت حَکَم المستنصر (۳۵۰ ـ ۳۶۶ق / ۹۶۱ ـ ۹۷۷م) را دریافته و در قرطبه می‌زیسته (حمیدی، ۶۴۱/۲؛ ابن‌بشکوال، ۸/۱) و نزد استادانی چون ابوعلی قالی (ه م) و سعیدبن جابر اشبیلی به فراگیری ادب و لغت پرداخته (حمیدی، ۲۵۳/۱؛ ضبی، ۱۵۹؛ ابن‌بشکوال، همانجا؛ قفطی، ۳۰/۱ ـ ۳۱) و شاگردانی همچون ابوالقاسم بن‌افلیلی (نک: ه د، ابن افلیلی) و ابوعمر بن خیرون تربیت کرده است (ضبی، ابن‌بشکوال، همانجاها). ابن‌خیر (ه م) نام بسیاری از کتابهایی را که ابن‌سید نزد استادان خود به ویژه ابوعلی قالی فراگرفته و به شاگردان خویش آموخته، ضبط کرده است (صص ۲۲۰ ـ ۲۲۱، ۳۲۷ ـ ۳۹۲؛ قس: مطلق، ۱۰۸ ـ ۱۰۹). ابن‌سید ظاهراً گذشته از مقام علمی و ادبی فعالیت سیاسی نیز داشته است، چه می‌دانیم که وی گذشته از مقام کتابت (ابن‌حیان، ۱۵۰)، در قرطبه ریاست شرطه را هم بر عهده داشته است (ابن‌خیر، ۲۲۱؛ ابن‌بشکوال، همانجا)؛ گرچه تاریخ و چگونگی دستیابی وی به این منصبها دانسته نیست، بی‌شک شهرت او به «صاحب شرطه» نیز ازهمین‌جاست (یاقوت، ۲۰۳/۲؛ قفطی، ۳۰/۱؛ مقری، ۳۸۱/۳).

ابن‌سید در تألیف دستی چابک و قلمی روان داشت (قفطی، ۳۱/۱؛ صفدی، ۱۹۸/۶؛ سیوطی، ۲۹۱/۱). مهم‌ترین اثر وی کتابی است در لغت با عنوان *العالَم* یا *السماء والعالم* که گویند در حدود ۱۰۰ مجلد بوده و مباحث آن با «فلک» آغاز می‌شده و به «ذره» پایان می‌یافته است (حمیدی، ۶۴۱/۲؛ قفطی، همانجا؛ یمانی، ۲۱؛ فیروزآبادی، ۱۳). بخش عمدهٔ این کتاب که مطالب آن ظاهراً متأثر از آراء لغویان بزرگ و خود

احتمالاً مورد استفادهٔ ابن‌سیده (هـ م) بوده است، از میان رفته و اکنون تنها نسخه‌ای از مجلد سوم آن به شمارهٔ ۴۰/۲۶۴۶ در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (GAS, VIII/255-256). چهار اثر دیگر نیز به وی منسوب است که هیچ‌یک از آنها امروزه در دست نیست: ۱. کتاب *العالم والمتعلم*؛ ۲. شرح کتاب الاخفش؛ ۳. شرح کتاب‌الکسائی؛ ۴. شرح کتاب سیبویه (حمیدی، قفطی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۴۲۷/۲).

در منابع از شخصی به نام ابوعبدالله محمدبن ابان‌بن سید نیز یاد شده که ظاهراً مراد ابن‌سید بوده است. وی که ادیب، لغوی و مورخ بوده، نزد ابوعلی قالی علم آموخته و آثاری نیز تألیف کرده است. بغدادی (*ایضاح*، ۵۲۷/۱؛ *هدیه*، ۴۴/۲) وکحاله (۱۹۰/۸) شرحی بر دیوان متنبی به وی نسبت داده‌اند. او نیز، به روایت منابع، از مقربان بارگاه حکم‌المستنصر و صاحب منصب شرطه بوده و در ۳۵۴ق / ۹۶۵م در گذشته است (ابن‌فرضی، ۶۹/۲؛ یاقوت، ۱۱۷/۱۷؛ یمانی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۱۹۹ ـ ۲۰۰؛ سیوطی، ۷/۱). با اینهمه، بعید نیست که منابع در شرح حال این دو دچار خلط و اشتباه شده باشند. به‌هرحال ابن سید از بزرگ‌ترین لغویان قرطبه در روزگار خود به شمار می‌رود (مطلق، ۸۹).

مآخذ: ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌حیان، حیان‌بن خلف، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمن علی حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌فرضی، عبدالله‌بن محمد، *تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة‌المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة‌الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مطلق، البیرحبیب، *الحرکة اللغویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی‌بن عبدالمجید، *اشارة‌التعیین فی التراجم النحاة واللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نیز: GAS.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ سید، نکـ: بطلیوسی.

اِبْنِ سَیِّدِ النّاس، ابوبکر محمدبن احمد بن عبدالله بن محمد یحیی یعمری اشبیلی (محرم ۵۹۷ ـ جمادی الثانی ۶۵۹ / اکتبر ۱۲۰۰ ـ مهٔ ۱۲۶۱)، فقیه، محدث، مورخ و ادیب اندلسی.

اصل او از اُبَده از نواحی جیّان بود که یعمریان اندلسی در آن منطقه زندگی می‌کردند (غبرینی، ۲۹۱). وی در حُجیره از روستاهای اشبیلیه به دنیا آمد و تحصیلات خود را نزد پدر آغاز کرد و ۱۵ سال از او دانش آموخت، شش سال و نیم نیز از مادربزرگ پدریش امّ العفاف بهره جست (فروخ، ۲۲۹/۶ـ۲۳۰). از دیگر مشایخ وی، ابومحمد عبدالرحمن بن علی زهری، ابوالعباس احمدبن محمد بن مقدام رعینی، ابوحفص عمربن عبدالله سلمی، ابوعمران موسی بن حسین قَیسی زاهد و ابوذر مصعب بن محمّد خُشَنی را می‌توان نام برد (غبرینی، ۲۹۱ـ۲۹۲). ذهبی گفته است: بنابر قولی وی قرائت نافع را از ابونصر بن عظیمه فراگرفته است (۱۴۵۰/۴). برخی از علمای مشرق همچون قاضی ابوالقاسم عبدالصمد بن محمد حَرَستانی نیز به وی اجازهٔ روایت داده‌اند (همانجا؛ غبرینی، ۲۹۳). ابن سیدالناس پس از ترک موطن خود مدتی در حُصْن القصر به تدریس پرداخت و سپس برای چندی در بُونیه از روستاهای شَریش به تعلیم قرآن پرداخت. پس از ۶۴۰ ق نخست به سبته و پس از آن به بجایه رفت و در آنجا به تدریس و امامت و ایراد خطبه در مسجد جامع پرداخت، سرانجام به دعوت مستنصر بالله به تونس رفت و به تدریس مشغول شد و در همانجا نیز درگذشت (غبرینی، ۲۹۵؛ ذهبی، ۱۴۵۱/۴؛ فروخ، ۲۳۰/۶). گفته‌اند ابن سیدالناس ۱۰٬۰۰۰ حدیث را با اسانید آن از حفظ داشت و چند برابر آنها را مذاکره می‌کرد (غبرینی، ۲۹۴ـ۲۹۵). وی در فقه، مذهب ظاهری داشت و پیرو روش ابوالعباس نباتی بود (ذهبی، همانجا). بابا تنبکتی (ص ۲۲۹) و مخلوف (ص ۱۹۴) او را مالکی به شمار آورده‌اند. از شاگردان او در فقه و حدیث ابومحمد ابن هارون را می‌توان نام برد. قاضی عزالدین شریف نیز از او اجازه داشته است (ذهبی، همانجا). غبرینی هوشمندی و دانش گستردهٔ ابن سیدالناس را ستوده و او را استاد در علم قرائات و متبحر در حدیث خوانده است (ص ۲۹۴). او بجز حدیث و فقه از فنون ادبی نیز اطلاع داشت و شعر نیکو می‌گفت و خطی زیبا داشت (همو، ۲۹۵). در منابع از او تنها یک اثر با عنوان *بیع اُمّهات الاولاد* یاد شده است (نکـ: ذهبی، همانجا) که نسخه‌ای از آن دردست نیست.

مآخذ: باباتنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ـ۱۳۳۴ ق؛ غبرینی، احمدبن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ سَیِّدِ النّاس، ابوالفتح فتح‌الدین محمدبن محمد یعمری ربعی (۶۷۱ـ۷۳۴ ق / ۱۲۷۳ـ۱۳۳۴ م)، محدث، مورخ، فقیه شافعی، ادیب و خطاط مصری اندلسی الاصل.

خاندان وی که از قبیلهٔ یعمر ربعی و زادگاهشان اشبیلیهٔ اندلس بود (باسه، 247)، بیشتر اهل علم و سیاست بودند (صفدی، *اعیان*، ۵۳/۱۱) و پس از سقوط اشبیلیه در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸ م به دست مسیحیان مجبور به ترک دیار خود شدند (باسه، 248). پدر وی ابوعمرو محمدبن محمد (د ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵ م) در تونس و بجایه دانش آموخت و سپس به مصر مهاجرت کرد و کتابهای مهم و معتبری همراه خود به آنجا برد.

ابوعمرو در اسکندریه، مکه و قاهره به مطالعات خود ادامه داد و سرانجام در قاهره اقامت گزید و مدتی پس از ابن دقیق العید به سمت استادی کاملیّه انتخاب شد (ابن حجر، ۴۲۴/۵ـ۴۲۵، ۴۷۶).

ابوالفتح در قاهره زاده شد و هنوز کودکی بیش نبود که در مجالس درس عالمان آنجا شرکت می‌جست. در اجازه نامه‌ای که وی به صلاح‌الدین خلیل بن ایبک صفدی داده، به صراحت گفته است که در ۶۷۵ ق / ۱۲۷۶ م در حالی که چهارساله بود، همراه پدر خود در مجالس حدیث جمعی از علما شرکت می‌کرد که از آن جمله شمس‌الدین محمدبن ابراهیم مقدسی را نام برده است (صفدی، *وافی*، ۳۰۹/۱). وی همچنین در بسیاری از صفحات *عیون الاثر* خود شماری از استادان و عالمانی را که در چهار یا پنج سالگی همراه پدر خود در درس آنان شرکت کرده، نام برده است که ابوعبدالله محمدبن نصر قرشی، امیرسیف‌الدوله ابوعبدالله محمدبن غسان انصاری، ابوالعباس احمدبن یوسف صوفی سخاوی، ابوالفضل عبدالرحیم بن یوسف بن یحیی موصلی و ابومحمد عبدالعزیز بن عبدالمنعم حرّانی از آن جمله‌اند (۲۸/۱، ۳۶، ۶۰، ۸۱). در ۶۸۵ ق / ۱۲۸۶ م نزد ابوبکر محمدبن احمد قسطلانی به قرائت و استماع حدیث پرداخت و از استادان دیگری نیز در مصر، اسکندریه، شام و حجاز و دیگر ولایات استماع حدیث کرد (صفدی، *وافی*، ۲۹۰/۱). او اصول فقه را نزد ابوالفتح محمدبن علی بن وهب قُشیری و نحو را نزد ابن نحاس آموخت (همو، *اعیان*، ۵۱/۱۱) و فقه را از ابن دقیق العید فرا گرفت (ابن وردی، ۴۳۴/۲). به گفتهٔ ذهبی شمار استادان وی نزدیک به ۱٬۰۰۰ تن بوده است (صفدی، *وافی*، ۲۹۱/۱). جمعی از محدثان حجاز، عراق، شام، افریقیه و اندلس به او اجازهٔ نقل حدیث داده‌اند (همان، ۳۰۹/۱ـ۳۱۰) و ابن کثیر او را در حدیث، فقه، نحو، سیره، تاریخ و فنون دیگر سرآمد اقران دانسته است (۱۶۹/۱۴). وی اغلب با بزرگان معاشرت می‌کرد (صفدی، *وافی*، ۲۹۱/۱؛ ابن حجر، ۴۷۷/۵)، ولی نوشته‌اند که با سفیهان و شراب‌خواران نیز حشر و نشر داشت و از این رو مورد ملامت قرار می‌گرفت (ابن قاضی شهبه، ۳۹۲/۲). ذهبی او را در آنچه نقل کرده، ثبت و صاحب بصیرت نوشته (*تذکرة*، ۱۵۰۳/۴) و در سیره و رجال و لغت فردی آگاه به شمار آورده است (همو، *ذیول*، ۹۹/۴). ابن سیدالناس در شعر و ادب نیز از استعدادی وافر برخوردار بود، چنانکه صفدی اشعار وی را مورد ستایش قرار داده است (*وافی*، ۲۹۳/۱). اشعار وی در مدح پیامبر (ص) و بزرگان قاهره و دوستانش و در خصوص مطالب متنوع دیگر است. وی خود برخی از اشعارش را برای صفدی خوانده است (صفدی، *وافی*، ۳۰۲/۱ـ۳۰۵). صفدی ابیات بسیاری از او را در *وافی* (۲۹۳/۱ـ۳۰۰) و *اعیان* (۶۶/۱ـ۹۲) آورده که به صورت مکاتبهٔ بین آنان رد و بدل شده است. ابن شاکر در *عیون* (۴۸۶ـ۴۸۸) و *فوات* (۲۸۸/۳ـ۲۹۲) و سبکی (۲۷۰/۹ـ۲۷۲) و ابن حجر (۴۸۰/۵ـ۴۸۱) و مقری (۵۹۶/۲) نیز بسیاری از اشعار وی را نقل کرده‌اند. او در خط نیز استادی ماهر و زبردست (ذهبی، *ذیول*، ۹/۴) و در قرائت و کتابت بسیار سریع بود، چنانکه کلام الله مجید را در یک جمعه نوشت و کتاب سیرهٔ خود را در عرض ۲۰ روز به پایان برد (صفدی، *وافی*، ۲۹۰/۱ـ۲۹۳).

ابن سید الناس در کنار مطالعات علمی سمت استادی مدرسهٔ ظاهریه و ابن حلیقه (در کنار برکة الفیل) و مسجد الرصد را نیز به عهده داشت و خطیب جامع الخندق نیز بود و از این راه حقوقی دریافت می‌کرد. وی از شهر صفد و گویا از حلب نیز مستمری داشت (همان، ۲۹۱/۱ـ۲۹۲). جمع بسیاری از شامیان و مصریان و غیر آنها از وی استماع حدیث کرده و در درس وی شرکت کرده‌اند (همو، *اعیان*، ۵۱/۱۱). از مشاهیر شاگردان وی می‌توان شمس‌الدین ذهبی را نام برد که در *تذکرة الحفاظ* (۱۵۰۳/۴) ابن سیدالناس را در شمار شیوخ خود نام برده است. صفدی نیز کتابهای ابن سیدالناس را نزد وی قرائت و استماع کرده است (صفدی، *وافی*، ۲۹۲/۱، ۲۹۳، ۳۰۵ـ۳۱۰).

امیر علم الدین دواداری او را نزد سلطان ملک منصور حسام‌الدین لاجین برد و سلطان هنگامی که خط زیبای وی را دید، به او پیشنهاد کرد که در دیوان انشا به خدمت مشغول شود و حقوقی نیز برای او تعیین کرد، اما او از خدمت در دیوان انشا عذرخواست، ولی مقرری را تا هنگام مرگ دریافت می‌کرد (همان، ۲۹۱/۱ـ۲۹۲). ابن سیدالناس به مرگ ناگهانی در قاهره درگذشت (ذهبی، *تذکرة*، ۱۵۰۳/۴؛ همو، *ذیول*، ۹۹/۴). جمع بسیاری از قضات، امرا، فقها و لشکریان و دیگر مردم در تشییع جنازهٔ وی شرکت کردند و قاضی‌القضات جلال‌الدین قزوینی بروی نماز گزارد و او را در قرافه به خاک سپردند (صفدی، *اعیان*، ۵۳/۱۱). صفدی که آن هنگام در دمشق به سرمی‌برد، چکامه‌ای بلند و سوزناک در رثای وی سرود (*وافی*، ۳۰۰/۱ـ۳۰۲). ابن سیدالناس دارای کتابخانه‌ای مهم و غنی بوده است که غالب آنها به وسیلهٔ پدرش از تونس به مصر آورده شده بود (همان، ۲۹۲/۱). او از یادداشتهای پدربزرگ خویش مخصوصاً در تدوین کتاب معروف خود *عیون الاثر* استفاده کرده و به این مطلب در همین کتاب اشاره کرده است (۳۰۲/۱).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *بشری اللبیب فی ذکری الحبیب*، که قصایدی است در مدح پیامبر اسلام (ص) و قسمتی از آن به کوشش کوزگارتن[1] در ۱۸۱۵ م در اشترالزوند[2] آلمان به چاپ رسیده است؛ ۲. *عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر*، این کتاب، چنانکه از نامش پیداست، در سیرهٔ پیامبر اکرم است و بیشتر شهرت ابن سیدالناس مرهون همین کتاب است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب متذکر شده که در این مجموعه بهترین قسمتهای مندرج در سیره‌ها را برگزیده و آنها را به ترتیب تاریخ وقوع حوادث به دنبال هم قرار داده است (۵/۱ـ۶). او از آثار

1. H. G. L. Kosegarten　2. Stralsund

بسیاری در تدوین سیرهٔ خود استفاده کرده که صحاح سته، سیرهٔ ابن اسحاق، مغازی واقدی، *طبقات* ابن سعد و معجم *الکبیر* طبرانی از آن جمله‌اند (همو، ۳۴۲/۲-۳۴۷). با مطالعهٔ کتاب به خوبی روشن می‌شود که ابن سیدالناس تا آنجا که امکان داشته، حوادث را شرح داده و از نقل مطالب ضعیف دوری گزیده و گاهی حوادث را تحلیل کرده است. وی بر صحت یک موضوع و یارد آن استدلال نیز کرده و از این رو سیرهٔ وی نه تنها تاریخ نقلی، بلکه گه‌گاه اثری تحلیلی است. *عیون الاثر* در قاهره در ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م و در دمشق در ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م به چاپ رسیده است. براین کتاب شروحی نوشته شده است که یکی از آنها از ابوعبدالله عزالدین محمدبن ابوبکر بن جماعهٔ کنانی (د ۸۱۹ ق / ۱۴۱۶ م) است و نسخه‌ای خطی از آن در فلسطین به خط مؤلف موجود است (منجد، ۴۴). دیگری *نورالنبراس* از برهان الدین ابراهیم بن محمد بن خلیل طرابلسی معروف به سبط ابن العجمی است که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های خدیویه (خدیویه، ۱۷۲/۵) و ازهریه (ازهریه، ۵۹۷/۵) موجود است. چنانکه یکی از ناسخان کتاب در پایان جلد دوم یادآوری کرده، فتح‌الدین نابلسی نیز این کتاب را در ۳ جلد به نظم درآورده است؛ ۳. *المقامات العلیّة فی الکرامات الجلیّة*، که به کوشش عفت وصال حمزه در ۱۹۸۶ م در بیروت به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *اجوبة علی اسئلة فی الحدیث و غیره*، که احتمالاً همان *الدرالنثیر علی اجوبة الشیخ ابی الحسن الصغیر* است که بغدادی (۴۵۳/۱) به آن اشاره می‌کند. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ اسکوریال (لطفی، ۴/۲) موجود است؛ ۲. *الادویة المفردة*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب الوطنیهٔ تونس (محمد عزت، ۱۸) موجود است؛ ۳. شرح *جامع الترمذی*، اثری ناتمام که گویا بعدها به وسیلهٔ زین‌الدین ابوالفضل عراقی تکمیل شده است (اسنوی، ۵۱۱/۲). نسخه‌ای از دیباچهٔ آن در کتابخانهٔ گوتا (پرچ، شم (67)2) موجود است. نیز احتمال دارد نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ برلین شم 1250 مربوط به همین کتاب باشد (GAL,S,I/169؛ *آلوارت*، II/93)؛ ۴. *عدة المعاد فی عروض «بانَت سُعاد»* کعب بن زهیر در مدح پیامبر (ص) که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAL,S,II/77)؛ ۵ و ۶. *القصیدة العینیة والقصیدة اللامیه*، با شرح آن که نسخه‌ای از این دو در رامپور موجود است (همانجا)؛ ۷. قصایدی با عنوان *مِنَحُ المِدَح* که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شهید علی (همانجا)، نسخه‌ای دیگر در دانشگاه ییل (نموی، 128) نگهداری می‌شود. همچنین قصیده یا قصایدی از وی در یک مجموعهٔ شعری در موزهٔ عراق یافت می‌شود (نقشبندی، ۵۴۹)؛ ۸. *نورالعیون فی تلخیص سیرة الامین المأمون*، که خلاصه‌ای از کتاب *عیون الاثر* است و گاهی از آن به نام *السیرة الصغری* یاد می‌شود، چنانکه از *عیون‌الاثر* با عنوان *السیرة الکبری* یاد کرده‌اند. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های خدیویهٔ مصر (خدیویه، ۱۷۲/۵)، از هریه (ازهریه، ۵۹۷/۵)، توپکاپی سرایی (TS, III/422-423) و انستیتوی خاورشناسی شوروی (*خالدوف*، I/436) موجود است (در مورد دیگر نسخ نک: GAL, S, II/85). همچنین اجازه نامه‌ای از ابن سید الناس به صلاح الدین صفدی در کتابخانهٔ برلین وجود دارد (*آلوارت*، II/57) که احتمال دارد، همان اجازهٔ مندرج در *وافی*، (۳۰۵/۱ ـ ۳۱۱) باشد. صفدی در *وافی* (۲۹۳/۱) به یک رشته مکاتبات ادبی به نظم و نثر بین خود و ابن سیدالناس نیز اشاره کرده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن سید الناس، محمد بن محمد، *عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، عمربن مظفر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ از هریه، *فهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، شمس الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر* (خطی)، شم ۱۲۱۷، احمد ثالث، ترکیه؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ لطفی، عبدالبدیع، *فهرس المخطوطات المصورة(التاریخ)*، عراق، ۱۹۵۶م، محمد عزت عمر، *فهرس المخطوطات المصورة، (ملحق)*، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۶ م، مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین* بیروت، دارالکتب الجدید؛ نقشبندی، اسامة ناصر، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، عراق، معهد المخطوطات العربیة؛ نیز:

Ahlwardt; Basset. R., "Une élégie d. Ibnsaïd en Nas", *Le Muséon*, Louvain, 1886, vol. V: GAL; GAL,S; *Khalidov*; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956; *Pertsch.*; TS.

علی رفیعی

اِبْن سیده، ابوالحسن علی‌بن اسماعیل (۳۹۸-۴۵۸/۱۰۰۸-۱۰۶۶م)، ادیب، لغوی و نحوی عصر ملوک‌الطوایفی اندلس. نام پدر وی در برخی منابع (حمیدی، ۴۹۳/۲؛ یاقوت، ۲۳۱/۱۲-۲۳۲) احمد و محمد نیز آمده است، اما هیچ کدام در ذکر سلسله نسب او از این حد فراتر نرفته‌اند و این امر، با توجه به نام نیای وی «سیده»، چه بسا حاکی از تبار غیرعربی او باشد (قس: مطلق، ۳۵۲)، به ویژه آنکه برخی (ذهبی، ۱۴۵/۱۸؛ ابن‌حجر، ۲۰۶/۴) او را شعوبی نیز دانسته‌اند. ابن‌سیده در مرسیه به دنیا آمد (ابن بشکوال، ۴۱۷/۲؛ سقا، ۵). او نیز همچون پدرش نابینا بود (ابن‌صاعد، ۷۷)، اما هوش و ذکاوتی بی‌مانند و حافظه‌ای نیرومند داشت، چندانکه حیرت همگان، به ویژه استادانش را برانگیخته بود (نک: ابن‌بشکوال، ۴۱۷/۲-۴۱۸؛ ذهبی، ۱۴۴/۱۸). به گفتهٔ خود وی (نک: مطلق، ۳۵۹، ارجوزه‌ای از وی؛ نیز بستانی، ۲۱۴/۳) از ۴ سالگی شروع به تحصیل علم کرد و در ۶ سالگی قرآن را از حفظ داشت. بسیاری از کتب نحو و لغت از جمله *الغریب المصنف* ابوعبید قاسم‌بن سلّام هروی (هـ م) را نیز از بر می‌دانست (نک: همانجاها؛ ابن‌صاعد، همانجا). پدرش که از لغت‌شناسان و نحویان

معروف به شمار می‌رفت، از جملهٔ نخستین استادان او بود (ابن خلکان، ۳۳۰/۳؛ ارسلان، ۴۶۲/۳). وی پس از پدر نزد ابوعمر طلمنکی و ابوالعلاء صاعد بغدادی و دیگران به فراگیری نحو، لغت، فقه و حدیث پرداخت (ابن‌بشکوال، ۴۱۷/۲؛ ابن‌صاعد، ابن‌خلکان، همانجاها).

ابن‌سیده پس از تکمیل تحصیلات خود به دانیه رفت. علت مهاجرت او به درستی روشن نیست، اما احتمالاً تحولات سیاسی و ناامنیهای حاصل از آن از عوامل این مهاجرت بوده است. در آن زمان شرق اندلس در دست موالی عامریان بود و مجاهد عامری (حک ۴۰۸ - ۴۳۶ ق / ۱۰۱۷ - ۱۰۴۴م) که مردی فاضل و دانش‌دوست بود، بردانیه حکم می‌راند (ابن‌خطیب، ۲۱۷ - ۲۱۸؛ عنان، ۱۹۴). ابن‌سیده به خدمت وی در آمد و از الطاف او بهره‌مند شد و به درخواست وی دو لغت‌نامهٔ معروف خود *المحکم* و *المخصص* را تألیف کرد، اما پس از مرگ مجاهد و به قدرت رسیدن فرزندش اقبال‌الدوله روابط ابن‌سیده با امیر به تیرگی گرایید و او به ناچار از دانیه گریخت، اما چندی بعد با سرودن قصیده‌ای در مدح امیر دل او را به دست آورد و به دانیه بازگشت (ابن‌خاقان، ۶۰؛ ضبی، ۴۱۸ - ۴۱۹) و سرانجام در همانجا درگذشت (ابن‌خلکان، ۳۳۰/۳).

ابن‌سیده در رشته‌های مختلف از جمله شعر و ادب و تاریخ عرب دانشی گسترده داشته (سیوطی، بغیة، ۱۴۳/۲)، اما شهرت وی بیشتر در علم لغت است (ابن‌سعید، ۲۵۹/۲؛ ابن‌صاعد، همانجا؛ ابن‌حجر، ۲۰۵/۴؛ قس: مقری، ۱۸۵/۴). خود او ظاهراً در مقام خودستایی علم لغت را کمترین بضاعت و ساده‌ترین هنر خویش دانسته است (*المحکم*، ۱۶). آثار لغوی ابن‌سیده عمدتاً مبتنی بر تألیفات لغویان بزرگ است. وی ضمن بالیدن به مقام علمی خود و متهم کردن پیشینیان به اقتباس و تقلید از یکدیگر، نوید تجدد و نوآوری در آثار خود داده (همان، ۳ - ۷)، اما در عمل نه تنها وعدهٔ او تحقق نیافته، بلکه خود وی نیز در هر دو اثر لغوی خود، بی‌پروا بسیاری از مطالب متقدمان را بدون ذکر نام آنان اقتباس کرده است، تا آنجا که در مقدمهٔ *المخصص* (۳/۱ - ۷) قسمتی از کتاب *الخصائص* ابن‌جنی (۴۰/۱ - ۴۷) را بی‌کم و کاست برگرفته و در لابه‌لای مطالب خود گنجانده است.

ابن سیده در منطق نیز دست داشت، چنانکه به روایت ابن‌صاعد، کتابی بزرگ در این فن نوشت و در آن از آراء متی‌بن یونس (ه م) پیروی کرد (ص ۷۷).

آثار چاپی:

۱. *المحکم والمحیط الاعظم*، ابن‌سیده در این اثر نظام کتاب *العین* خلیل‌بن احمد (ه م) را اساس کار خود قرار داده و با استفاده از آثار دانشمندانی چون ابوعبیدهٔ اصمعی، ابو عمرو شیبانی، ابن‌جنی، ابوزید انصاری، ابوعبید قاسم‌بن سلاّم هروی، ابن‌درید و ابوحنیفهٔ دینوری (ابن‌سیده، *المحکم*، ۱۵) به تألیفی جامع دست زده است که آن را از بهترین آثار در نوع خود به شمار آورده‌اند (ابن‌خلدون، ۵۴۹؛ سیوطی، *المزهر*، ۱۰۰/۱). به گفتهٔ ابن‌خلدون (همانجا) این کتاب را محمدبن ابوالحسین، ندیم المستنصر امیر حفصی تونس، تلخیص کرده و با تغییراتی ترتیب آن را به صورت *صحاح* در آورده است. ابوالحکم عبدالسلام‌بن عبدالرحمن معروف به ابن‌برجان نیز ردّی بر این کتاب نوشته و در آن اشتباهات مؤلف را متذکر شده است. این ردّیه اکنون در دست نیست (نک: سقا، ۲۳). سهیلی نیز در *الروض الأنف* (۳۵۷/۳) این اثر را مورد انتقاد شدید قرار داده و آن را سراسر اشتباه دانسته است (قس: صفدی، ۲۰۵).

این کتاب در ۶ جزء، به کوشش محققان مختلف، میان سالهای ۱۳۷۷ تا ۱۳۹۲ ق / ۱۹۵۸ تا ۱۹۷۲ م در قاهره به چاپ رسیده است. چاپ دیگری از آن نیز به کوشش محمدعلی نجار در ۱۹۷۷م در قاهره منتشر شده است.

۲. *المخصص*، لغت‌نامه‌ای است موضوعی که ترتیب واژه‌های آن برحسب موضوعات و معانی است، بدین گونه که مؤلف کتاب را به موضوعات مختلف تقسیم کرده و به هریک از آنها عنوان یک کتاب را داده، از قبیل کتاب خلق‌الانسان، کتاب الغرائز، کتاب النساء و غیره. ابن‌سیده در این کتاب سخت تحت تأثیر *الغریب المصنف* ابوعبید قاسم‌بن سلام هروی بوده، چنانکه تقریباً تمامی مطالب آن را در این کتاب آورده است (نک: مطلق، ۳۶۶؛ عبدالتواب، ۳۱۷). مآخذ این اثر نیز همان مآخذ *المحکم* است، با این تفاوت که مؤلف در بیشتر موارد نام مآخذ و نویسندگان آنها را ذکر کرده است. چاپهای بسیاری از این کتاب در دست است (۱۳۱۶ ق، قاهره در ۱۷ مجلد؛ ۱۹۶۵م، بیروت؛ ۱۳۱۶ - ۱۳۲۱ ق، قاهره؛ ۱۹۵۶م با مقدمهٔ عربی و فرانسه، تونس؛ نیز ۱۹۵۷م، به کوشش محمد طالبی، تونس).

۳. *شرح مشکل شعر المتنبی*. در این اثر ابن‌سیده ابیاتی از متنبی را که از لحاظ نحوی، لغوی و عروضی دارای نکته‌ای خاص و یا غموض و پیچیدگی بوده، به دلخواه برگزیده و به شرح و بسط آن پرداخته است. یکی از ویژگیهای این شرح این است که بیشتر ابیاتی را که بارقه‌ای از فلسفه یا منطق در آن بوده، با ذوق و نکته‌سنجی خاص خود مورد ارزیابی قرار داده است. این اثر نخستین بار در ۱۹۷۵م در دمشق به کوشش محمد رضوان دایه به چاپ رسیده و سپس در ۱۹۷۶ و ۱۹۸۰م به کوشش مصطفی سقا و حامد عبدالحمید در قاهره و همچنین در ۱۹۷۷م به کوشش محمدحسن آل‌یاسین در بغداد تجدید چاپ شده است.

آثار خطی: تنها اثر خطی که از ابن‌سیده به جا مانده *ارجوزه‌ای* است که به گفتهٔ بستانی (همانجا) نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شخصی حبیب زیّات موجود است. مؤلف در قسمتی از آن به شرح حال خود و نام استادان و کتابهایی که نزد آنان فرا گرفته، اشاره کرده است.

آثار منسوب: *التذکیر و التأنیث* (ارسلان، ۴۶۹/۳)، شرح ابیات جمل زجّاجی (ابن فرحون، ۱۰۷/۲)، شرح *اصلاح منطق* ابن‌سکیت (سیوطی، بغیة، همانجا)، *الانیق فی شرح الحماسة*، *الوافی فی علم*

احکام القوافی، *شاذّ اللغة* یا *شواذّاللغة* (یاقوت، ۲۳۲/۱۲ ـ ۲۳۳) و *الممدود و المقصور* (بستانی، ۲۱۱/۳).

برخی از منابع کهن از جمله یاقوت (۲۳۲/۱۲ ـ ۲۳۳)، ذهبی (۱۴۶/۱۸)، صفدی (ص ۲۰۵)، ابن حجر (۲۰۶/۴)، و به تبع آنان معاصرانی چون بستانی (همانجا)، تالبی[1] (EI^2) و پالنسیا (ص ۱۸۵) بین آثار او و آثار ابن‌سید، ابوالقاسم احمد (ه م) خلط کرده‌اند و کتابهای *شرح کتاب اخفش*، *العالم و المتعلم* و *العالم فی اللغة* را که متعلق به ابن‌سید است (نک: حمیدی، ۳۸۱؛ مقری، ۱۶۸/۴)، به اشتباه به ابن‌سیده نسبت داده‌اند. از شاگردان ابن‌سیده دو تن به نامهای ابوعبدالله محمدبن خلصة و ابوبکر محمدبن خلف معروف به ابن‌طرشمیل شناخته شده‌اند (ارسلان، ۳۰۱/۳، ۴۷۵).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن‌خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن‌خطیب، لسان‌الدین، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلدون، *مقدمة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعید مغربی، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن‌سیده، علی‌بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الاعظم*، به کوشش مصطفی سقا و حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ همو، *المخصص*، قاهره، ۱۳۱۶ ق؛ ابن‌صاعد، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن‌فرحون، ابراهیم‌بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ ارسلان، شکیب، *الحلل السندسیة*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ بستانی ف؛ پالنسیا، آنخل گونزالس، *تاریخ‌الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۸م؛ حمیدی، محمدبن ابونصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سقا، مصطفی، مقدمه بر *المحکم والمحیط الاعظم* (نک: ابن‌سیده در همین مآخذ)؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی‌بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبانشناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ ق؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ مطلق، البیرحبیب، *الحرکة اللغویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI^2.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ سیرین، ابوبکر محمدبن سیرین (۳۱ یا ۳۳ ـ شوال ۱۱۰ق/ ۶۵۱ یا ۶۵۳ ـ ژانویهٔ ۷۲۹م)، محدث و فقیه تابعی بصری که چند سده پس از مرگش به عنوان خوابگزاری چیره‌دست نامور گردید. پدرش، سیرین در ۱۲ ق / ۶۳۳م هنگام فتح عین‌التمر (شهرکی در عراق در نزدیکی انبار) به دست خالدبن ولید، به اسارت در آمد (خلیفه، ۱۰۰/۱ ـ ۱۰۲)، اما روشن نیست که آیا وی نیز از شمار همان چهل نوجوان مسیحی بود که در آن هنگام در کلیسا مشغول فراگیری انجیل بودند (نک: طبری، ۳۷۷/۳) یا چنانکه برخی گفته‌اند (خطیب بغدادی، ۳۳۲/۵؛ ابن‌عساکر، ۴۲۱/۱۵) مسگری از اهالی جرجرایا که به عین‌التمر کوچ کرده بود؟ سیرین پس از اسارت، مولای انس‌بن مالک، صحابی پیامبر (ص) شد و با پرداخت ۲۰،۰۰۰ درهم خود را آزاد ساخت (ابن‌قتیبه، *معارف*، ۴۴۲). از این‌رو او و فرزندانش را موالی انس خوانده‌اند. مادرش صفیه از موالی ابوبکر زنی پارسا بود (ابن‌سعد، ۱۴۰/۷). محمد ناشنوا بود (همانجا) و برخلاف سنت جاری در میان موالی، زنی عرب را به همسری گرفت (بسوی، ۶۳/۲) که برایش ۳۰ فرزند آورد، اما جز یکی به نام عبدالله همه از دست رفتند (ابن‌سعد، همانجا). ابن‌سعد (همانجا) او را به علم و پارسایی ستوده است. ویژگیهایی چون رعایت جانب احتیاط در مسائل شرعی، یک روز در میان روزه گرفتن، شب زنده‌داری، بردباری، نرمخویی، پرهیز از مراء، اعتراف به لغزشهای خویش و امیدواری فراوان به رحمت خداوند (نک: همو، ۱۴۲/۷ ـ ۱۴۳) از وی چهره‌ای چونان زاهدان و پارسایان بزرگ ساخته است و همین امر موجب شده تا برخی از کسانی که در زمینهٔ سیر و سلوک کتابهای مهم پرداخته‌اند، در وی به گونهٔ الگوی پرهیزگاری و پارسایی بنگرند (نک: ابونعیم، ۲۶۳/۲؛ ابوحیان توحیدی، ۲۴۷/۱ ـ ۲۴۸؛ طوسی، ۴۴ ـ ۴۵؛ قشیری، ۵۷). گرچه او با نسبت دادن هر کاری به ارادهٔ خداوند، اعتقاد به قدر را می‌پذیرفت، اما از شرکت جستن در اینگونه بحثها سخت گریزان بود (نک: ابن‌سعد، ۱۴۳/۷ ـ ۱۴۵). در بررسی شخصیت او بر پایهٔ گزارشهای موجود به این نکته بر می‌خوریم که وی نیز مانند بیشتر کسانی که به زهد شهرت دارند، زاویه‌نشینی و پرداختن به سلوک فردی را از درگیر شدن در امور سیاسی و اجتماعی، برتر می‌شمرده است. از این‌رو با اینکه در دوران پرآشوبی می‌زیست و از دور و نزدیک شاهد رویدادهای هولناکی از جمله فاجعهٔ کربلا، ویران ساختن کعبه و کشتارهای بی‌رحمانه حجاج‌بن یوسف بود، اما واکنشی از وی در برابر این رویدادها دیده نمی‌شود، و حتی گاه دیگران را نیز از سخن گفتن دربارهٔ بیدادگریهای حاکمان زمان، تحت عنوان نهی از غیبت باز می‌داشت (نک: ابونعیم، ۲۷۱/۲). وی امیدوار بود که خداوند از کرده‌های حجاج و برخی دیگر از حکمرانان اموی در گذرد (ابن جوزی، ۷۴ ـ ۷۵؛ ابن شاکر، ۷۰/۲)، اما گاه نیز به کنایه از معاویه و عایشه خرده می‌گرفت و از امام علی (ع)، امام حسین (ع)، ابوذر و حجربن عدی جانبداری می‌کرد (بخاری، «صحیح»، ۲(۴)/۲۰۸ـ۲۰۹؛ طبری، ۲۳۶/۲، ۲۸۴/۴ ـ ۲۸۵، ۲۵۶/۵؛ زمخشری، ۳۸۱/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۳، ۲۴۲/۴). وی در روزگار فرمانروایی عبدالله‌بن زبیر در مکه (۶۴ ـ ۷۳ ق / ۶۸۳ ـ ۶۹۲م) به حج رفت و با عبدالله دیدار کرد و از وی حدیث شنید (بخاری، *تاریخ کبیر*، ۱(۱)/۹۰). سپس به کوفه آمد، چند گاهی به پارچه‌فروشی پرداخت و از علقمه حدیث شنید. او همچنین به مداین و واسط سفر کرد (ابن سعد، ۱۴۷/۷؛ ابن عساکر، ۴۳۶/۱۵؛ مزی، ۳۰۵/۱۶، ۳۰۷) و چهار سال نیز در دمشق به سر برد

1. Talbi

(ابن عساکر، ۴۱۸/۱۵). ابن سیرین که به بازرگانی اشتغال داشت در حدود ۹۳ ق تنها به سبب پیدا شدن پلیدی در یکی از خمهای روغنی که به ۴۰٬۰۰۰ درهم خریده بود، همه را دور ریخت و با تحمل خسارتی هنگفت به زندان افتاد (ابن‌سعد، ۱۴۴/۷؛ خطیب بغدادی، ۳۳۵/۵). چون انس‌بن مالک در همان سال در بصره درگذشت و وصیت کرده بود که ابن‌سیرین او را تجهیز و تکفین کند، به او اجازه دادند تا برای اجرای وصیت از زندان بیرون آید (احمدبن حنبل، *الزهد*، ۳۷۵). ولی ظاهراً او تا پایان عمر نتوانست بدهیهای خود را بپردازد (ابن‌سعد، ۱۴۹/۷).

وی در روزگار فرمانروایی خشونت بار عمربن هبیره (۹۷ـ۱۰۵ ق / ۷۱۵ ـ ۷۲۳م) در عراق نتوانست ناخشنودیش را از حکومت وی کتمان کند و از پذیرفتن مالی که ابن‌هبیره برایش فرستاده بود، سرباز زد (ابونعیم، ۲۶۸/۲). او از پذیرفتن منصب قضا نیز تن زد و ناچار یک بار به شام و بار دیگر به یمامه گریخت، اما گاه به صورت پنهانی به بصره می‌آمد (ابن‌عساکر، ۴۱۸/۱۵؛ نک: عامری، ۱۰۱). ابن‌سیرین در واپسین سالهای زندگی به بصره بازگشت، اما در مراسم تشییع جنازه حسن بصری که ۱۰۰ روز پیش از مردن ابن‌سیرین رخ داد، شرکت نکرد (ابن‌سعد، ۱۵۰/۷؛ ابن‌خلکان، ۱۸۲/۴). این نشان می‌دهد که ابن‌سیرین پس از یک دوستی نزدیک، سرانجام از حسن کناره گرفته است، ولی سبب جدایی این دو و پیدایی ضرب‌المثل «جالس الحسن أو ابن‌سیرین»، دانسته نیست، اما برخی از گزارشها نشان می‌دهد که حسن برخی از تکلفهای زاهدانهٔ ابن‌سیرین را نمی‌پسندید و وجود او را باری گران بر خود و خویشانش می‌دانست (بسوی، ۵۸/۲). همچنین از موضع ابن‌سیرین نسبت به حجاج سخت بر آشفته بود (ابن‌جوزی، همانجا).

بررسی گذرا در روایات و آراء ابن‌سیرین در صحاح ششگانه بیانگر این واقعیت است که نویسندگان صحاح به ابن‌سیرین به عنوان فقیهی برجسته می‌نگریستند (قس: ابواسحاق شیرازی، ۹۳) و رفتار و گفتارش را حجّت می‌دانستند. در این کتابها بیش از آنکه از او حدیثی روایت شده باشد، شاهد فتواهایش در بابهای گوناگون فقه هستیم. ابن‌سیرین برای احادیث اهمیت بسیار قائل بود و می‌گفت که این حدیثها دین است، بنگرید که دین خود را از چه کسی می‌گیرید (نک: ابن‌سعد، ۱۴۱/۷؛ دارمی ۹۴،۹۳،۵۴/۱۹؛ مسلم، ۴(۱)/۱۴). اودرحفظ و نقل حدیث بسیار محتاط و دقیق بود (ابن‌سعد، همانجا) و شایدهمین دقتها موجب شده تا همهٔ رجال‌شناسان برجستهٔ اهل سنت او را ثقه و روایتهایش را قابل استناد بدانند (برای نمونه نک: ابن‌سعد، ۱۴۰/۷؛ عجلی، ۴۰۵؛ ابن ابی‌حاتم، ۳(۲)/۲۸۱).

ابن‌سیرین ۳۰ تن از اصحاب پیامبر (ص) را درک کرد (ابن‌حبان، مشاهیر، ۸۸) و از کسانی چون انس‌بن مالک، ابوهریره، ابوسعید خدری، عبدالله‌بن عمر، شریح قاضی، زیدبن ثابت، یحیی‌بن جزار (ابن‌سعد، ۱۴۱/۷؛ مسلم، ۵(۲)/۱۸۲۱؛ ابونعیم، ۲۸۲/۲)، عمران‌بن حصین، عدی‌بن حاتم (ابن ابی‌حاتم، ۳(۲)/۲۸۰)، ابودرداء (مزی، ۳۰۴/۱۶) و دیگران روایت کرد (در مورد نحوهٔ روایت او از ابن‌عباس و زیدبن ثابت، نک: ابن‌سعد، همانجا؛ قس: ابن‌معین، ۱۳۲/۱؛ بسوی، ۶۰/۲؛ ابونعیم، ۲۷۸/۲ ـ ۲۷۹؛ خطیب بغدادی، ۳۳۴/۵).

ایوب‌بن ابی‌تمیمه سختیانی (بخاری، «صحیح»، ۱(۲)/۶۶،۴/۲۰۸ـ۲۰۹)، عبدالله‌بن عون، هشام‌بن حسّان، سلمةبن علقمه، حبیب‌بن شهید، یحیی‌بن عتیق (سندی، ۱۵۸/۱؛ احمدبن حنبل، «مسند»، ۲۲(۳)/۱۱۱؛ بسوی، ۲/۵۹،۶۰)،شعبی، قتاده (بخاری، *تاریخ کبیر*، ۱(۱)/۹۰)، خالد حذاء، یونس‌بن عبید، سلیمان تیمی (ابن ابی‌حاتم، همانجا) و گروهی دیگر از وی روایت کرده‌اند. در موردنظر ابن‌سیرین در باب نقطه گذاری *قرآن* روایتهای متعارضی نقل شده است (ابن ابی‌داوود، ۱۵۷، ۱۶۰).

ابن‌سیرین و خوابگزاری: کتابها و نسخه‌های خطی گوناگونی در فن خوابگزاری و با ترجمه به زبانهای مختلف به نام ابن‌سیرین وجود دارد، ولی ملاحظات زیر نشان می‌دهد که وی هیچ نوشته‌ای در این زمینه یا زمینه‌های دیگر نداشته است و تنها روایتهای انگشت شماری از خوابگزاریهای وی، آن هم در منابع متأخر آمده است. شافعی، ابن‌سعد، ابن معین و خلیفةبن خیاط دربارهٔ خوابگزاری ابن‌سیرین سخنی ندارند. پس از اینان احمدبن حنبل (*الزهد*، ۳۷۴) روایتی آورده که نشان می‌دهد وی چندان به خوابگزاری و آنچه در خواب دیده می‌شود، اهمیتی نمی‌داد. در پی او جاحظ در این باره سه روایت از ابن‌سیرین نقل کرده که دو مورد آن توأم با تردید است (۲۶۹/۴، ۳۶۸ ـ ۳۶۹، ۱۹۱/۷). سپس بخاری دو نکته («صحیح»، ۳(۸)/۷۳،۷۱) و یک حدیث به‌واسطهٔ او در مورد رؤیا نقل کرده است (همان، ۷۷/۸؛ قس: مسلم، ۵(۲)/۱۷۷۳). ابن قتیبه (ص ۴۵۰) روایتی از او آورده که نشان می‌دهد وی چندان علاقه‌ای به خوابگزاری نداشته است، وکیع (۳۳۴/۱) هم در این باره یک روایت آورده، و ابن‌عبدربه (۱۶۴/۶) نیز روایتی نقل کرده که شخصی در این باب با ابن‌سیرین شوخی کرده است. همچنین ابن‌حبان (*ثقات*، ۳۴۹/۵) به خوابگزاری وی اشاره‌ای کرده است. به رغم سکوت ۳۰ منبع دربارهٔ شهرت ابن‌سیرین در خوابگزاری و انتساب نوشته‌ای در این فن به وی، ابن ندیم (د ۳۸۵ ق / ۹۹۵م) کتابی به نام *تعبیر الرؤیا* به او نسبت داده است (ص ۳۷۸) و ابونعیم (د ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۹م) نخستین کسی است که ده روایت از خوابگزاریهای او را آورده (۲۷۶/۲ـ۲۷۸) که این روایات در هیچ یک از منابع پیش از او یافت نمی‌شود. حتی خطیب بغدادی که به خواب و خوابگزاری علاقمند است، هیچ اشاره‌ای در این مورد ندارد. ابن عساکر (۴۵۱/۱۵ـ۴۵۳) چند روایت از خوابگزاریهایش را آورده و ابن خلکان (۱۸۲/۴) از مهارت زیاد وی در این فن سخن گفته است. مزی (۳۰۷/۱۶) روایتی از عبدالله بن شوذب آورده که وی در واسط با ابن سیرین دیدار کرده و او مهارت زیادی در فن خوابگزاری داشته است. ابن خلدون (د ۸۰۸ ق) نیز ضمن معرفی وی به عنوان

یکی از مشهورترین عالمان تعبیر رؤیا می‌نویسد: قوانین این فن از وی اخذ و تدوین شده است (ص ۴۷۸). ابن تغری بردی (د ۸۷۴ق) هم از او به عنوان «صاحب التعبیر» یاد می‌کند (۲۶۸/۱). با اینهمه چگونه می‌توان پذیرفت که ابن سیرین کتابی نوشته باشد، خاصه آنکه به شدت از نوشتن حدیث و هر گونه مطلبی پرهیز می‌کرده است (ابن سعد، ۱۴۱/۷؛ دارمی، ۱۲۲/۱۹؛ بسوی، ۵۴/۲، ۵۵) و حتی هیچ گونه نوشته‌ای هم نزد خود نگاه نمی‌داشت (همو، ۵۹/۲).

آثار منسوب به وی: ۱. *تفسیر الاحلام الکبیر*، که با این عنوان به طور مستقل و بار دیگر با عنوان *منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام* در حاشیهٔ جلد اول *تعطیرالانام* نابلسی به چاپ رسیده است. در این کتاب نام کسانی چون سفیان ثوری (د ۱۶۱ ق)، شافعی (د ۲۰۴ ق)، ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) و ابوسعد واعظ خرگوشی (د ۴۰۶ ق) دیده می‌شود (صص ۱۲، ۱۹۷، ۳۸۴، جم) که اینان همه پس از وی می‌زیسته‌اند. همچنین بررسیهای ما نشان می‌دهد که پاره‌هایی از این کتاب (بیش از ۵۰ مورد) از کتاب *تعبیرالرؤیای* ارطامیدورس خوابگزار یونانی که توسط حنین بن اسحاق (د ۲۶۰ ق/ ۸۷۳م) به عربی ترجمه شده، برگرفته شده است (به عنوان نمونه، قس: *تفسیر الاحلام*، ۹۲ با کتاب ارطامیدورس، ۸۴، سطر ۴، و ۸۱ـ۸۲، ۸۵،سطر ۶ـ۱۳، و ۸۱، سطر ۵ـ۶، و ۸۶، سطر ۷ـ۱۰).

می‌توان احتمال داد که *تفسیر الاحلام* نوشتهٔ یکی از شاگردان ابوسعد خرگوشی بوده باشد که کتابی هم به نام *البشارة والنذارة* در خوابگزاری نوشته است (GAS, I/670)، زیرا اولاً بیش از ۳۰ مورد از گفته‌های ابوسعد با ذکر نام او در این کتاب نقل شده است (صص ۵۶، ۵۸، جم) که تدوین کنندهٔ کتاب در نقل برخی از این گفته‌ها با جملهٔ «استاد چنین گفت» از ابوسعد یاد می‌کند؛ ثانیاً مشایخ روایی در *تفسیر الاحلام* همان مشایخ ابوسعد در *شرف النبی* است که از آن جمله می‌توان ابوبکر محمدبن احمد اصفهانی و ابوسعید عبدالله بن محمد رازی را نام برد (*تفسیر الاحلام*، ۲۴، ۳۸، ۴۰، ۴۷، ۵۵، ۴۹۴؛ قس: ابوسعد، ۵۷، ۱۲۳، ۱۹۷، ۳۰۴، ۴۶۱، ۴۸۸، جم)؛ ثالثاً برخی از گفته‌های ابوسعد را که ابن شاهین در *الاشارات فی علم العبارات*، خویش آورده، در *تفسیر الاحلام* می‌یابیم (به عنوان نمونه، قس: *تفسیر الاحلام*، ۸۲، ۱۰۸، ۲۶۷، ۳۰۹، ۴۱۷ با «الاشارات»، ۱۶، ۷۲، ۱۴، ۱۶۵، ۱۶۲). بنابراین شکی باقی نمی‌ماند که *تفسیر الاحلام* از ابن سیرین نیست.

۲. *تعبیر الرؤیا*، این کتاب بارها به چاپ رسیده است و در آن نیز به نام کسانی چون ابوحنیفه (د ۱۵۰ ق) و شافعی (د ۲۰۴ ق) برمی‌خوریم (صص ۹، ۲۸، جم) که نمی‌توان پذیرفت ابن سیرین شاگرد آنان بوده، یا حتی آنان را دیده باشد. برخی از فقره‌ها و روایتهای این کتاب نیز با *تفسیر الاحلام* مطابقت دارد.

۳. *تعبیر الرؤیا*، این کتاب در نجف به چاپ رسیده و نام «شیخ عبدالله بن سیرین» به عنوان نویسنده بر روی آن آمده که هویت او شناخته نیست (برای چاپهای مختلف دو اثر نخست و آثار خطی منسوب، نک: GAS, I/633-634). یکی از معاصران دربارهٔ سبب اینکه مترجمان و نویسندگان سده‌های بعد آثار خود را به ابن سیرین نسبت داده‌اند، نوشته است که آنان برای مقبول افتادن آثارشان ناگزیر بوده‌اند که آنها را به یکی از بزرگان متقدم نسبت دهند (عبدالدایم، ۶۱/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی داوود، عبدالله، کتاب *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الرد علی المتعصب العنید*، به کوشش محمد کاظم محمودی، بیروت، ۱۴۰۳ ق ،۲۹۹/۲؛ ابن حبان، محمد، کتاب *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش م. فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، حجاز، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة، بیروت، داراحیاء التراث؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخائو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۲۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن شاهین، خلیل، «الاشارات فی علم العبارات»، در حاشیهٔ جزء دوم تعطیرالانام نابلسی، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، دارالمعارف؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصّار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۶۳ ق/ ۱۹۴۹م؛ ابوسعد خرگوشی، عبدالملک بن محمد، *شرف النبی*، ترجمهٔ نجم‌الدین محمود راوندی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ احمدبن حنبل، *الزهد*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، «مسند»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ارطامیدورس، کتاب *تعبیر الرؤیا*، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، به کوشش توفیق فهد، دمشق، ۱۹۶۴م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ همو، «الصحیح»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ *تعبیر الرؤیا* (منسوب به عبدالله بن سیرین)، مصر، ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۸۱م؛ *تفسیر الاحلام الکبیر* (منسوب به ابن سیرین)، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، «السنن»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ سندی، محمد عابد، *ترتیب مسند الامام الشافعی*، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ طبری، محمدبن جریر، *التاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ عبدالدایم، عبدالله، «ابن سیرین»، *الموسوعة الاسلامیة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسلم بن حجاج، «الصحیح»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۷۴م؛ نیز: GAS.

ناصر گذشته

آوانگاری مدخلها

مدخل	آوانگاری
ابن ازرق، شمس‌الدین	ebn-e azraq, šams-od-dīn
ابن ازرق، نافع	=-e = , nāfe᾿
ابن اسحاق	=-e eshāq
ابن اسد فارقی	=-e asad-e fāreqī
ابن اسرائیل	=-e esrā᾿īl
ابن اسفندیار	=-e esfandyār
ابن اسلت	=-e aslat
ابن الاسود*	=-o(e)l-asvad
ابن اشترکونی	=-e aštarkūnī
ابن اشعث، عبدالرحمن	=-e aš᾿as, abd-or-rahmān
ابن اشعث، محمد	=-e = ,mohammad
ابن اشناس	=-e ašnās
ابن اطنابه	=-e etnābe(a)
ابن اعثم کوفی	=-e a᾿sam-e kūfī
ابن اعرابی، ابوسعید	=-e a᾿rabī, abū sa᾿īd
ابن اعرابی، ابوعبدالله	=-e = ,abū abd-e(o)l-lāh
ابن اعلم	=-e a᾿lam
ابن اعوج	=-e a᾿vaj
ابن اغلب	=-e aqlab
ابن افضل	=-e afzal
ابن افطس*	=-e aftas
ابن افلیلی	=-e eflīlī
ابن اقلیشی	=-e oqlīšī
ابن اکفانی	=-e akfānī
ابن اماجور	=-e amājūr
ابن امام شلبی	=-e emām-e šelbī
ابن امام الکاملیه	=-e = -el-kāmeliyye(a)
ابن امشاطی	=-e amšātī
ابن ام قاسم	=-e omm-e qāsem
ابن ام مکتوم	=-e =-e maktūm
ابن امیر حاج، ابوجعفر	=-e amīr-e haj, abū ja᾿far
ابن امیر حاج، ابوعبدالله	=-e =-e = ,= abd-e(o)l-lāh
ابن امیرغرب	=-e =-e qarb
ابن امیل	=-e omayl
ابن امین	=-e amīn
ابنان*	ebnān
ابن انباری، ابوالبرکات	ebn-e anbārī, ab-ol-barakāt
ابن انباری، ابوبکر	=-e = , abū bakr
ابن اهتم	=-e ahtam
ابن اهدل، ابوبکر	=-e ahdal, abū bakr
ابن اهدل، ابومحمد	=-e = , = mohammad
ابن ایاز	=-e eyāz
ابن ایاس	=-e eyās
ابن ایبک	=-e aybak
ابن ایوب	=-e ayyūb
ابن بابشاذ	=-e bābšāz
ابن بابک	=-e bābak
ابن بابویه، ابوالحسن	=-e babeve(a)yh, ab-ol-hasan
ابن بابویه، ابوعبدالله	=-e = , abū abd-e(o)l-lāh
ابن بابویه، محمد	=-e = , mohammad
ابن باجه	=-e bājje(a)
ابن بادیس	=-e bādīs
ابن بادیس صنهاجی*	=-e =-e sonhājī
ابن باذش، ابوجعفر	=-e bāzeš, abū ja᾿far
ابن باذش، ابوالحسن	=-e = , ab-ol-hasan
ابن بارزی	=-e bārezī
ابن بازیار، ابو علی	=-e bāzyār, abū alī
ابن بازیار، محمد	=-e = , mohammad
ابن باطیش	=-e bātīš
ابن باقلانی*	=-e bāqellānī
ابن باکویهٔ شیرازی	=-e bākūye(a)-ye šīrāzī
ابن بانه	=-e bāne(a)
ابن بختویه	=-e baxtūye(a) (baxtavayh)
ابن بدرون	=-e badrūn
ابن بذوخ	=-e bozūx
ابن بر	=-e berr
ابن براج	=-e barraj
ابن برجان	=-e barrajān
ابن برخشی*	=-e barxašī
ابن برد اصغر	=-e bord-e asqar
ابن برد اکبر	=-e =-e akbar
ابن بردس	=-e bardes

ابن برذعی	=-e barza ī
ابن برزالی	=-e berzālī
ابن برهان، ابوالفتح	=-e barhān, ab-ol-fath
ابن برهان، ابوالقاسم	=-e = , ab-ol-qāsem
ابن بری، ابوالحسن	=-e barrī, ab-ol-hasan
ابن بری، ابومحمد	=-e = ,abū mohammad
ابن بزاز	=-e bazzāz
ابن بزاز،محمد	=-e = ,mohammad
ابن بزری	=-e bazrī
ابن بسام	=-e bassām
ابن بسام شنترینی	=-e =-e šantarīnī
ابن بسطام	=-e bestām
ابن بشار	=-e baššār
ابن بشر*	=-e bešr
ابن بشران	=-e bešrān
ابن بشران	=-e bošrān
ابن بشرون	=-e bašrūn
ابن بشری	=-e bošrā
ابن بشکوال	=-e baškovāl
ابن بصال	=-e bassāl
ابن بصیص	=-e bosa(e)ys
ابن بطریق، ابوحسین	=-e betrīq, abū hose(a)yn
ابن بطریق، ابوزکریا	=-e = ,= zakariyyā
ابن بطلان	=-e botlān
ابن بطوطه	=-e battūte(a)
ابن بطهٔ عکبری	=-e batte(a)-ye okbarī
ابن بطهٔ قمی	=-e botte(a)-ye qom(mm)ī
ابن بغوی*	=-e baqavī
ابن بقی، ابوبکر	=-e baqī, abū bakr
ابن بقی، یحیی	=-e = ,yahyā
ابن بقیله	=-e boqayle(a)
ابن بقیه	=-e baqiyye(a)
ابن بکس عشاری	=-e bakos-e aššārī
ابن بکلارش	=-e boklāreš
ابن بلخی	=-e balxī
ابن بلدی	=-e baladī
ابن بنا، ابوالعباس	=-e bannā, ab-ol-ʾabbās
ابن بنا، ابوعلی	=-e = ,abū alī
ابن بنان	=-e bonān
ابن بواب	=-e bavvāb
ابن بهلول	=-e bohlūl
ابن بی‌بی	=-e bībī
ابن بیری	=-e bīrī
ابن بیطار	=-e be(a)ytār
ابن بیع *	=-e bayyeʾ
ابن بیلیک	=-e ba(e)ylīk
ابن تاشفین*	=-e tāšfīn
ابن تبون*	=-e tebbūn
ابن تبون*	=-e =
ابن ترک	=-e tork
ابن ترکمانی	=-e torkomāni
ابن تعاویذی	=-e taʾāvīzī
ابن تغری بردی	=-e taqrī-berdī
ابن تلمیذ	=-e telmīz
ابن تومرت	=-e tūmart
ابن تیانی	=-e tayyānī
ابن تیمیه، تقی الدین	=-e te(a)ymiyye(a), taqī-yod-dīn
ابن تیمیه، عبدالسلام*	=-e = , abd-os-salām
ابن تیمیه، فخرالدین	=-e = ,faxr-od-dīn
ابن تیهان*	=-e tayyahān
ابن ثلجی	=-e saljī
ابن ثمنه	=-e somne(a)
ابن ثوابه	=-e savābe(a)
ابن جابر، ابوعبدالله	=-e jāber, abū abd-e(o)l-lāh
ابن جابر، شمس الدین	=-e = , šams-od-dīn
ابن جارود	=-e jarūd
ابن جامع	=-e jāmeʾ
ابن جاندار	=-e jandār
ابن جباب	=-e jabbāb
ابن جباره	=-e jobāre(a)
ابن جبیر *	=-e jobayr
ابن جبیر، ابوالحسین	=-e = , ab-ol-hose(a)yn
ابن جبیرول	=-e jabīrūl
ابن جحام	=-e johām
ابن جد	=-e jadd
ابن جراح	=-e jarrāh
ابن جریج	=-e jora(e)yj
ابن جریر*	=-e jarīr
ابن جزار	=-e jazzār
ابن جزری، ابوعبدالله	=-e jazarī, abū abd-e (o)l-lāh
ابن جزری، شمس الدین	=-e = ,šams-od-dīn
ابن جزله	=-e jazle(a)

ابن جزی	=-e jozayy
ابن جعابی	=-e jeʾābī
ابن جعفر	=-e jaʾfar
ابن جلاء	=-e jallāʾ
ابن جلجل	=-e joljol
ابن جماز	=-e jammāz
ابن جماعه	=-e jamāʾa
ابن جمال	=-e jamāl
ابن جمهور	=-e jomhūr
ابن جمیع	=-e jomayʾ
ابن جندی	=-e jondī
ابن جنی	=-e jennī
ابن جنید اسکافی	=-e jona(e)yd-e eskafī
ابن جوالیقی*	=-e javālīqī
ابن جوزی، ابوالفرج	=-e jo(a)wzī, ab-ol-faraj
ابن جوزی، محیی الدین	=-e = ,mohy-ed-dīn
ابن جوزی یاسبط ابن جوزی	=-e = (sebt-e ebn-e jo(a)wzī)
ابن جوصا	=-e jo(a)wsā
ابن جوهری*	=-e jo(a)wharī
ابن جهم*	=-e jahm
ابن جهیر	=-e jahīr
ابن جهیم	=-e joha(e)ym
ابن حاتم	=-e hātem
ابن حاج، ابواسحاق	=-e haj, abū eshāq
ابن حاج، ابوالبرکات	=-e = ,ab-ol-barakāt
ابن حاج، ابوالحسن جعفر	=-e = ,ab-ol-hasan jaʾfar
ابن حاج، ابوالحسن ضیاءالدین	=-e = , = ziyāʾ-od-dīn
ابن حاج، ابوالحسن محمد	=-e = , = mohammad
ابن حاج، ابوالعباس	=-e = , ab-ol-abbās
ابن حاج، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم	=-e = ,abū abd-e(o)l-lāh mohammad-e-bn-e ebrāhīm
ابن حاج، ابوعبدالله محمد بن احمد	=-e = , = = =-e ahmad
ابن حاج، ابوعبدالله محمد بن علی	=-e= , = = =-e alī
ابن حاج، ابوعبدالله محمدبن محمد	=-e = , = = =-e mohammad
ابن حاج، ابوعبدالله محمد طالب	=-e = , = = mohammad-e tāleb
ابن حاج، ابوالفیض	=-e = ,ab-ol-fe(a)yz
ابن حاج، احمد	=-e = ,ahmad
ابن حاجب، ابوحفص	=-e hājeb, abū hafs
ابن حاجب، ابو عمرو	=-e = , = amr
ابن حاجب نعمان، ابوالحسن	=-e =-e noʾmān, ab-ol-hasan
ابن حاجب نعمان، ابوالحسین	=-e =-e = ,ab-ol-hose(a)yn
ابن حازم	=-e hāzem
ابن حاشر*	=-e hāšer
ابن حامد	=-e hāmed
ابن حبان	=-e hebbān
ابن حبش	=-e habaš
ابن حبیب	=-e habīb
ابن حبیب، ابوجعفر	=-e = ,abū jaʾfar
ابن حبیب، ابومروان	=-e = , = marvān
ابن حبیب، شرف‌الدین	=-e = ,šaraf-od-dīn
ابن حبیش	=-e hoba(e)yš
ابن حجاج	=-e hajjāj
ابن حجر	=-e hojr
ابن حجر عسقلانی	=-e hajar-e asqalānī
ابن حجر هیتمی	=-e =-e ha(e)ytamī
ابن حجهٔ حموی	=-e hejje(a)-ye hamavī
ابن حجی	=-e hejjī
ابن حداد، ابوبکر	=-e haddād, abū bakr
ابن حداد، ابوعبدالله	=-e = , = abd-e(o)l-lāh
ابن حداد، ابوعثمان	=-e = , = osmān
ابن حذاء	=-e hazzā
ابن حرزهم	=-e herzehem
ابن حریوه	=-e hora(e)yve (a)
ابن حزم*	=-e hazm
ابن حزم (خاندان)	=-e =
ابن حزم، ابومحمد	=-e = ,abū mohammad
ابن حسام خوافی	=-e hosām-e xāfī
ابن حسام قهستانی	=-e =-e qohestānī
ابن حسدای	=-e hasdāy
ابن حسول*	=-e hassūl
ابن حضرمی	=-e hazramī
ابن حفصون	=-e hafsūn
ابن حماد، ابوالحسن	=-e hammād, ab-ol-hasan
ابن حماد، ابوحیان	=-e = ,abū hayyān
ابن حماد یا ابن حمادو	=-e = (ebn-e hammādū)
ابن حمائل*	=-e hamāʾ(y)el
ابن حمدون	=-e hamdūn
ابن حمدون، ابوالمعالی	=-e = ,ab-ol-maʾālī
ابن حمدیس	=-e hamdīs
ابن حمزه، شریف حسن	=-e hamze(a), šarīf hasan

ابن حمزه، عمادالدین	=-e = ,emād-o(e)d-dīn
ابن حمزه، نصیرالدین	=-e = ,nasīr-o(e)d-dīn
ابن حمویه*	=-e hammūye(a)
ابن حمیده	=-e homayde(a)
ابن حناط	=-e hannāt
ابن حنبلی	=-e hanbalī
ابن حنزابه*	=-e henzābe(a)
ابن حنش	=-e hanaš
ابن حنفیه*	=-e hanafiyye(a)
ابن حواس	=-e havvās
ابن حورانی*	=-e ho(a)wrānī
ابن حوشب	=-e ho(a)wšab
ابن حوط‌الله	=-e hawt-o(e)l-lāh
ابن حوقل	=-e ha(o)wqal
ابن حی	=-e hayy
ابن حیان	=-e hayyān
ابن الحیمی*	=-e(o)l-haymī
ابن حیوس	ebn-e hayyūs
ابن خاتمه	=-e xāteme(a)
ابن خاتون	=-e xātūn
ابن خارجه*	=-e xāreje(a)
ابن خازن	=-e xāzen
ابن خاقان*	=-e xāqān
ابن خاقان (خاندان)	=-e =
ابن خالویه	=-e xālūye(a) (xāleve(a)yh)
ابن خباز، ابوالعباس	=-e xabbāz, ab-ol-ʾabbās
ابن خباز، ابوعبدالله	=-e = , abū abd-o(e)l-lāh
ابن خراسان	=-e xorāsān
ابن خراسان، ابوالحسین	=-e = , ab-ol-hose(a)yn
ابن خراسانی	=-e xorāsānī
ابن خراط	=-e xarrāt
ابن خردادبه	=-e xordādbeh
ابن خرزاد	=-e xorrazād
ابن خروف	=-e xarūf
ابن خزیمه	=-e xozayme(a)
ابن خشاب، ابوالحسن	=-e xaššāb, ab-ol-hasan
ابن خشاب، ابومحمد	=-e = , abū mohammad
ابن خصیب، ابوبکر	=-e xasīb, abū bakr
ابن خصیب، ابوعلی	=-e = ,= alī
ابن خضر	=-e xazer
ابن خطیب	=-e xatīb
ابن خطیب اربلی	=-e =-e erbelī
ابن خطیب داریا	=-e =-e dārayyā
ابن خطیب الدهشه	=-e =-ed-dahša(e)
ابن خفاجا	=-e xafājā
ابن خفاجه	=-e xafāje(a)
ابن خفیف	=-e xafīf
ابن خل	=-e xall
ابن خلاد بصری	=-e xallād-e basrī
ابن خلاد رامهرمزی	=-e =-e ramhormozī
ابن خلدون، ابوزکریا	=-e xaldūn, abū zakariyyā
ابن خلدون، ابوزید	=-e = ,= ze(a)yd
ابن خلدون، ابومسلم	=-e = ,= moslem
ابن خلف، ابوالحسن	=-e xalaf, ab-ol-hasan
ابن خلف، اسماعیل*	=-e = , esmaʾīl
ابن خلکان	=-e xallekān
ابن خلوف	=-e xallūf
ابن خمار	=-e xammār
ابن خمیس، ابوعبدالله تاج الاسلام	=-e xamīs, abū abd-e(o)l-lāh taj-ol-eslām
ابن خمیس، ابوعبدالله محمد	=-e = ,= = mohammad
ابن خوام	=-e xavvām
ابن خیاط، ابوبکر محمد	=-e xayyāt, abū bakr mohammad
ابن خیاط، ابوبکر یحیی	=-e = ,= = yahyā
ابن خیاط، ابوالحسن	=-e = ,ab-ol-hasan
ابن خیاط، ابوعبدالله	=-e = ,abū abd-e(o)l-lāh
ابن خیاط عصفری*	=-e =-e osforī
ابن خیر	=-e xa(e)yr
ابن خیران	=-e xa(e)yrān
ابن خیرون	=-e xa(e)yrūn
ابن خیره	=-e xeyare(a)
ابن دأب	=-e daʾb
ابن دارست، ابوطالب	=-e dārest, abū tāleb
ابن دارست، ابوالفتح	=-e = ,ab-ol-fath
ابن داعی	=-e dāʾī
ابن دانیال	=-e dānyāl
ابن داوود	=-e davūd
ابن داوود حلی	=-e =-e hellī
ابن داوود قمی	=-e =-e qom(mm)ī
ابن دایه	=-e dāye(a)
ابن دبیثی	=-e doba(e)ysī
ابن دحیه	=-e dehye(a)

ابن دراج	=-e darrāj
ابن درستویه	=-e dorostūye(a) (dorosteva(e)yh)
ابن درهم	=-e derham
ابن درهم*	=-e =
ابن درید	=-e dora(e)yd
ابن دریهم	=-e dorayhem
ابن دقماق	=-e doqmāq
ابن دقیق العید	=-e daqīq-e(o)l- īd
ابن دلایی	=-e dalāyī
ابن دمیاطی*	=-e demyātī
ابن دمینه	=-e domayne(a)
ابن دنینیر	=-e donaynīr
ابن دواداری	=-e davādārī
ابن دواس، ابوطاهر	=-e davvās, abū tāher
ابن دواس، سیف‌الدوله	=-e = ,se(a)yf-od-do(a)wle(a)
ابن دهان، ابوبکر	=-e dahhan, abū bakr
ابن دهان، ابومحمد	=-e = , = mohammad
ابن دهان، محمد	=-e = , mohammad
ابن دیبع	=-e da(e)ybaʾ
ابن دیری	=-e da(e)yrī
ابن دیزیل	=-e dīzīl
ابن دیصان*	=-e da(e)ysān
ابن ذکوان	=-e zakvān
ابن ذکوان، ابوعمرو	=-e = , abū amr
ابن رازی	=-e rāzī
ابن راسمندی*	=-e rāsmandī
ابن راعی	=-e rāʾī
ابن راوندی	=-e rāvandī
ابن راهب	=-e rāheb
ابن راهویه	=-e rāhūye(a) (rāhva(e)yh)
ابن رائق	=-e rāʾeq
ابن رائقه	=-e rāʾeqe(a)
ابن ربن	=-e rabban
ابن ربوه	=-e rābva(e)
ابن ربیب	=-e rabīb
ابن رجب	=-e rajab
ابن رجبی	=-e rajabī
ابن رداد	=-e raddād
ابن ردمیر	=-e radmīr
ابن رسام	=-e rassām
ابن رستم	=-e rostam
ابن رستم، ابوجعفر	=-e = , abū jaʾfar
ابن رستم طبری	=-e = -e tabarī
ابن رسته	=-e roste(a)
ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمدبن محمد	=-e rošd, ab-ol-valīd mohammad-ebn-e ahmad-ebn-e mohammad
ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمد قرطبی	=-e = , = =-e ahmad-e qortobī
ابن رشید*	=-e rasīd
ابن رشید	=-e rosa(e)yd
ابن رشیق، ابوعلی	=-e rašiq, abū alī
ابن رشیق، عبدالرحمن	=-e = , abd-or-rahmān
ابن رضوان، ابوالحسن	=-e rezvān, ab-ol-hasan
ابن رضوان، ابوالقاسم	=-e = , ab-ol-qasem
ابن رضوان، ابویحیی	=-e = , abū yahyā
ابن رطبی	=-e rotabī
ابن رفاعی	=-e refāʾī
ابن رفعه	=-e refʾa(e)
ابن رقیق*	=-e raqīq
ابن رقیقه	=-e roqa(e)yqe(a)
ابن رُمیح	=-e romayh
ابن روح*	=-e rūh
ابن رومان	=-e rūmān
ابن رومی	=-e rūmī
ابن رومیه	=-e rūmiyye(a)
ابن زاغونی	=-e zāqūnī
ابن زاکور	=-e zākūr
ابن زباده	=-e zabāde(a)
ابن زبر	=-e zabr
ابن زبعری	=-e zebaʾrā
ابن زبیر، ابوالحسن	=-e zoba(e) yr, ab-ol-hasan
ابن زبیر، ابوجعفر	=-e = , abū jaʾfar
ابن زبیر	=-e zabīr
ابن زرب	=-e zarb
ابن زرعه	=-e zorʾe(a)
ابن زرقاله*	=-e zarqāle(a)
ابن زریق	=-e zora(e)yq
ابن زقاعه	=-e zoqqāʾe(a)
ابن زقاق	=-e zaqqāq
ابن زمرک	=-e za(o)mrak
ابن زملکانی	=-e zamlākānī
ابن زنبل	=-e zonbol

ابن زولاق	=-e zūlāq
ابن زهر	=-e zohr
ابن زهره*	=-e zohre(a)
ابن زیات، ابوجعفر	=-e zayyat, abū ja'far
ابن زیات، ابوحجاج	=-e = , abū hajjāj
ابن زیاد، ابوالحسن	=-e ziyād, ab-ol-hasan
ابن زیاد، ابوحفص	=-e = ,abū hafs
ابن زیاد، ابوالضیاء	=-e = ,ab-oz-ziyā'
ابن زیان	=-e zayyan
ابن زیدون	=-e za(e)ydūn
ابن زیله	=-e za(e)yle(a)
ابن ساعاتی، ابوالحسن	=-e sā'ātī, ab-ol-hasan
ابن ساعاتی، ابوالعباس	=-e = ,ab-ol-'abbās
ابن ساعاتی، فخرالدین	=-e = ,faxr-o(e)d-dīn
ابن ساعی	=-e sā'ī
ابن سباع*	=-e sebā'
ابن سبعین	=-e sab'īn
ابن سبیل	=-e sabīl
ابن سحنون	=-e sahnūn
ابن سدید*	=-e sadīd
ابن سدید، فخرالدین	=, faxr-o(e)d-dīn
ابن سرابیون، سهراب	=-e sarābiyūn, sohrāb
ابن سرابیون، یوحنا	=-e = ,yūhannā
ابن سراج، ابوبکر	=-e sarrāj, abū bakr
ابن سراج، ابوالحسین	=-e serāj, ab-ol-hose(a)yn
ابن سراج، عزالدین	=-e sarrāj, ezz-e(o)d-dīn
ابن سرافیون*	=-e sarāfiyūn
ابن سراقه	=-e sorāqa(e)
ابن سرایا*	=-e sarāyā
ابن سرج	=-e sarj
ابن سری*	=-e sarī
ابن سریج، ابوالحسین	=-e sora(a)yj, ab-ol-hose(a)yn
ابن سریج، ابوالعباس	=-e = ,ab-ol-'abbās
ابن سریج، ابویحیی	=-e = ,abū yahyā
ابن سعاده	=-e sa'āda(e)
ابن سعد، ابوعبدالله	=-e sa'd, abū abd-e(o)l-lāh
ابن سعد، عمر	=-e = ,omar
ابن سعدان، ابوجعفر	=-e sa'dān, abū ja'far
ابن سعدان، ابوعبدالله	=-e = , abū abd-e(o)l-lāh
ابن سعود*	=-e so'ūd
ابن سعید*	=-e sa'īd

ابن سعید مغربی	=-e =-e maqrebī
ابن سفیان	=-e sofyan
ابن سکره*	=-e sokkare(a)
ابن سکره، ابوالحسن	=-e = ,ab-ol-hasan
ابن سکری	=-e sokkarī
ابن سکن	=-e sakan
ابن سکون	=-e sakūn
ابن سکیت	=-e sekkīt
ابن سلار	=-e sallār
ابن سلام*	=-e salām
ابن سلام جمحی	=-e sallām-e jomahī
ابن سلوم	=-e sallūm
ابن سلیم	=-e sola(e)ym
ابن سماعه	=-e samā'e(a)
ابن سماک، ابوالعباس	=-e sammāk, ab-ol-'abbās
ابن سماک، ابوعمرو	=-e = ,abū amr
ابن سمجون	=-e samajūn
ابن سمح	=-e samh
ابن سمره	=-e samora(e)
ابن سمعون، ابوالحجاج	=-e sam'ūn, ab-ol-hajjāj
ابن سمعون، ابوالحسین	=-e = ,ab-ol-hose(a)yn
ابن سمیفع	=-e samayfa'
ابن سناء الملک	=-e sanā'-o(e)l-molk
ابن سنان خفاجی	=-e senān-e xafājī
ابن سند	=-e sanad
ابن سنی	=-e sonnī
ابن سوار	=-e sevār
ابن سودون	=-e sūdūn
ابن سوده	=-e sūde(a)
ابن سویدی	=-e sova(e)ydī
ابن سهل*	=-e sahl
ابن سهل، ابواسحاق	=-e = ,abū eshāq
ابن سهلان	=-e sahlān
ابن سیار	=-e sayyār
ابن سیحان	=-e sa(e)yhān
ابن سید	=-e sīd
ابن سید*	=-e =
ابن سیدالناس، ابوبکر	=-e sa(e)yyed-e(o)n-nās, abū bakr
ابن سیدالناس، ابوالفتح	=-e = ,ab-ol-fath
ابن سیده	=-e sīde(a)
ابن سیرین	=-e sīrīn

اختصارات

موارد ذیل به فهرست ۱ (اختصارات فارسی) افزوده شده است (نک: هـ د، ۷۳۳/۲):

آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲).
بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *ایضاح المکنون فی ذیل علی کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۵ـ۱۹۴۷م.
بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ـ۱۹۵۵م.
بلوشه = *Blochet* (نک: فهرست ۲).
پرچ = *Pertsch* (نک: فهرست ۲).
حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، استانبول، ۱۹۴۱ـ۱۹۴۳م.
خالدوف = *Kalidov* (نک: فهرست ۲).
دوسلان = *De Slane* (نک: فهرست ۲).
زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت ۱۹۸۶م ۸ ج.
صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعا، ۱۹۸۴م.
ورهووه = *Voorhoeve* (نک: فهرست ۲).

* * *

موارد ذیل به فهرست ۲ (اختصارات مآخذی که به خط لاتین است) افزوده شده است (نک: هـ د، ۷۳۶/۲):

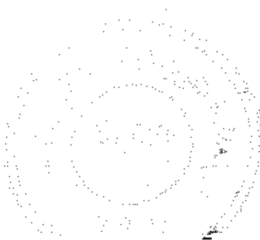
Ambrosiana = Löfgren, Oscar and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.
Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions à la Bibliothèque nationale*, Paris, 1925.
De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes à la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.
Khalidov = Khalidov, A., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Kratkiĭ Katalog*, Moskva, 1986, 2vols.
Pertsch = Pertsch, Wilhelm, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.
TS = Karatay, F.E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Arapça Yazmalar) Katalogu*, Istanbul, 1962-1969.
Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, The Hague, 1957.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

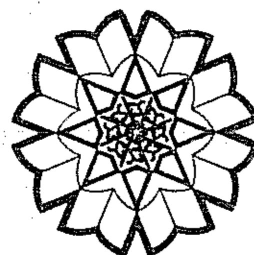
The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.



$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.

P.O. Box 19575 / 197.



The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME III

EBN-E AZRAQ - EBN-E SĪRĪN

Edited by

Kazem Musavi Bojnurdi



First Edition

TEHRAN

1996

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful